

COLEÇÃO DO ESTUDO ACADÊMICO 2

Suma de Teologia

[Primeira Parte — Questões 84–89]

Tomás de Aquino

TRADUÇÃO E INTRODUÇÃO
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

ORGANIZADORES (CEA)
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares
Marcio Chaves-Tannús
Marcos César Seneda

MIL 2008

EDUFU

Quaestio LXXXIV

Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia quae sunt infra ipsam. In octo artículos divisa

Consequenter considerandum est de actibus animae, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas: aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent: et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur.

In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus: primo namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit a corpore separata.

Prima autem consideratio erit tripartita: primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt: primo quidem, per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine; tertio, quid in eis cognoscit.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo: utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio: si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae.

Quarto: utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto: utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis.

1. QUESTÃO 84

Dividida em oito artigos: como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior

Em seguida, cumpre considerar os atos da alma, no que se refere às potências intelectivas e apetitivas; de fato, as outras potências da alma não pertencem diretamente à consideração do teólogo. Ora, os atos da parte apetitiva pertencem à consideração da ciência moral, e, por isso, tratar-se-á deles na segunda parte desta obra, na qual se deverá considerar a matéria moral. Agora, porém, tratar-se-á dos atos da parte intelectual.

Ora, na consideração dos atos, procederemos da seguinte maneira: primeiro, cumpre considerar como a alma unida ao corpo entende; em segundo lugar, como entende separada do corpo [Q. 89]. Mas, a primeira consideração será tripartida, pois, primeiro, considerar-se-á como a alma entende o que é corporal, que lhe é inferior; em segundo lugar, como entende a si mesma e o que nela está [Q. 87]; em terceiro, como entende as substâncias imateriais, que lhe são superiores [Q. 88]. A respeito do conhecimento do que é corporal ocorre uma tríplice consideração: primeiro, pelo que conhece; segundo, como e em que ordem [Q. 85]; terceiro, o que conhece nele [Q. 86].

A respeito do primeiro há oito perguntas.

Primeiro: Se a alma conhece os corpos pelo intelecto.

Segundo: Se os entende pela sua essência ou por algumas espécies.

Terceiro: Se por algumas espécies, se as espécies de todos os inteligíveis lhe são naturalmente inatas.

Quarto: Se lhe advêm de algumas formas imateriais separadas.

Quinto: Se nossa alma vê, tudo o que entende, nas razões eternas.

Sexto: utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu.

Septimo: utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Octavo: utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

Articulus 1

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum.

1. Dicit enim Augustinus, in II Soliloq. quod *corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest.* Dicit etiam, XII *super Gen. ad litt.*, quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Praeterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

3. Praeterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

SED CONTRA est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

RESPONDEO dicendum, ad evidentiam huius quaestionis, quod primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus.

Sexto: Se adquire o conhecimento inteligível a partir do sentido.

Sétimo: Se o intelecto pode entender em ato por espécies inteligíveis que tem em si, sem se voltar para as fantasias.

Oitavo: Se o juízo do intelecto é impedido pelo impedimento das capacidades sensitivas.

Artigo 1

Se a alma conhece os corpos pelo intelecto.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que a alma não conhece os corpos pelo intelecto.

1. Com efeito, Agostinho afirma no livro II dos *Solilóquios* que “os corpos não podem ser compreendidos pelo intelecto, nem algo corpóreo pode ser visto senão pelos sentidos”. Afirma também no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis* que a visão intelectual se refere ao que está por sua essência na alma. Ora, isto não é corpo. Portanto, a alma não pode conhecer os corpos pelo intelecto.

2. Os sentidos estão para os inteligíveis, assim como o intelecto para os sensíveis. Ora, a alma não pode de modo nenhum conhecer, pelos sentidos, o espiritual que é inteligível. Portanto, não pode conhecer de modo nenhum, pelo intelecto, os corpos que são sensíveis.

3. O intelecto diz respeito ao necessário e que se apresenta sempre do mesmo modo. Ora, os corpos são mutáveis e não se apresentam sempre do mesmo modo. Portanto, a alma não pode conhecer os corpos pelo intelecto.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que a ciência está no intelecto. Portanto, se o intelecto não conhece os corpos, segue-se que não há nenhuma ciência dos corpos. Assim, desapareceria a ciência da natureza que diz respeito ao corpo mutável.

EM RESPOSTA, cumpre dizer, para evidência desta questão, que os primeiros filósofos, que inquiriram sobre as naturezas das coisas, pensavam que nada havia no mundo, exceto o corpo.

Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur, sicut Heraclitus dixit quod *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat philosophus in IV *Metaphys.*

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat *species sive ideas*, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilibium dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis) et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse: et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter:

E como viam que todos os corpos são mutáveis e pensavam que eles estão em contínuo fluxo julgaram que não poderia ser tida por nós nenhuma certeza sobre a verdade das coisas. De fato, o que está em contínuo fluxo não pode ser apreendido com certeza, pois, desfaz-se antes que seja avaliado pela mente; como disse Heráclito: “Não é possível tocar duas vezes a água do rio corrente”, como menciona o Filósofo no livro IV da *Metafísica*.

Sobrepondo-se a estes, Platão, para poder salvar que é tido por nós conhecimento certo da verdade pelo intelecto, sustentou, além do que é corporal, outro gênero de entes separado da matéria e do movimento, que denominou espécies ou idéias, por cuja participação cada um dos singulares e sensíveis é denominado homem, cavalo ou algo semelhante. Dizia, portanto, que as ciências e definições e tudo o que pertence ao ato do intelecto não se refere a estes corpos sensíveis, mas àqueles imateriais separados; de tal modo que a alma não entenda estes corporais, mas entenda as espécies separadas destes corporais.

Ora, isto se revela duplamente falso. Em primeiro lugar, de fato, porque, uma vez que aquelas espécies são imateriais e imutáveis, excluir-se-ia das ciências o conhecimento do movimento e da matéria (que é próprio da ciência natural) e a demonstração pelas causas motoras e materiais. Em segundo lugar, porque parece ridículo que, quando buscamos o conhecimento das coisas que nos são manifestas, tragamos à baila outros entes que não podem ser as substâncias delas, por diferirem delas no ser; assim, conhecidas aquelas substâncias separadas, nem por isso poderíamos julgar acerca destes sensíveis.

Parece que Platão nisto se desviou da verdade, porque, estimando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido, por necessidade, está no cognoscente do modo como está no conhecido. Considerou, no entanto, que a forma da coisa inteligida está no intelecto universal, imaterial e imutavelmente;

quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter.

Hoc autem necessarium non est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilibus quam in altero: puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corpóreas; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII de Civit. Dei, non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia: quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

AD TERTIUM dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile:

o que se revela pela própria operação do intelecto que entende universalmente e a modo de uma certa necessidade, pois, o modo da ação segue o modo da forma do agente. Assim, estimou que era preciso que as coisas inteligidas subsistissem em si mesmas desta maneira, isto é, imaterial e imutavelmente.

Isto, porém, não é necessário. Pois, mesmo nos próprios sensíveis vemos que a forma está num dos sensíveis de um modo distinto de como está em outro; por exemplo, quando a brancura está em um mais intensamente, em outro mais fracamente; também num a brancura está com a doçura e em outro sem a doçura. Também deste modo a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria, assim como a cor do ouro sem o ouro. Semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis; pois, o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. Cumpre, pois, dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário.

AO PRIMEIRO argumento cumpre portanto, dizer que a palavra de Agostinho deve ser entendida quanto ao pelo que o intelecto conhece, não quanto ao que conhece. Pois, conhece os corpos inteligindo, mas não pelos corpos nem por semelhanças materiais e corpóreas, mas por espécies imateriais e inteligíveis que, por sua essência podem estar na alma.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, assim como Agostinho diz no livro XXII da Cidade de Deus, não se deve dizer que, assim como o sentido conhece apenas o corporal, igualmente o intelecto conhece apenas o espiritual; pois, seguir-se-ia que Deus e os anjos não conheceriam o corporal. A razão, porém, desta diversidade é que a capacidade inferior não se estende ao que pertence à capacidade superior; mas, a capacidade superior, opera de modo mais excelente, o que pertence à capacidade inferior.

AO TERCIEIRO cumpre dizer que todo movimento supõe algo imóvel.

cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

Articulus 2

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat.

1. Dicit enim Augustinus, *X de Trin.*, quod anima *imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa: dat enim eis formandis quiddam substantiae suae*. Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Praeterea, philosophus dicit, in *III de Anima*, quod *anima quodammodo est omnia*. Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Praeterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit. Ergo omnes creaturae corporeae nobiliori modo existunt in ipsa substantia animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, *IX de Trin.*, quod *mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit*. Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

De fato, quando a transmutação se dá de acordo com a qualidade, permanece imutável a substância; quando se transmuta a forma substancial, a matéria permanece imutável. Referências imóveis cabem também às coisas mutáveis, assim como Sócrates, embora não se assente sempre, é imutavelmente verdadeiro que, sempre que se assenta, permanece num lugar. Por isso, nada impede que haja ciência imutável das coisas mutáveis.

Artigo 2

Se a alma entende, por sua essência, o que é corporal.

Quanto à segunda argumenta-se como segue. Parece que a alma, por sua essência, entende o que é corporal.

1. De fato, Agostinho assevera no livro *X Sobre a Trindade* que a alma “revolve as imagens dos corpos e delas se apodera, formando-as em si mesma, a partir de si mesma; com efeito, confere-lhes, para formá-las, algo de sua substância”. Ora, entende os corpos por semelhanças dos corpos. Portanto, por sua essência, que confere a tais semelhanças, ao formá-las, e da qual as forma, conhece o que é corporal.

2. Ademais, o Filósofo diz no livro *III Sobre a alma* que “a alma é de certo modo tudo”. Ora, visto que o semelhante é conhecido pelo semelhante, parece que a alma por si mesma conhece o que é corporal.

3. Além disso, a alma é superior às criaturas corporais. Ora, os inferiores estão nos superiores de modo mais eminente do que em si próprios como diz Dionísio [*Hierarquia Celeste*, cap. 12]. Portanto todas as criaturas corporais existem de modo mais nobre na própria substância da alma do que em si mesmas. Portanto, pode conhecer, por sua substância, as criaturas corpóreas.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Agostinho diz no livro *IX Sobre a Trindade* que “a mente colige a notícia das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo”. Ora, a própria alma não é cognoscível pelos sentidos do corpo. Portanto, não conhece, por sua substância, o que é corpóreo.

RESPONDEO dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod *simile simili cognoscitur*. Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores vero Naturales, quia considerabant res cognititas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognititas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii: ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam.

Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX *Metaphys.*, unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I *de Anima*.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que os filósofos antigos sustentaram que a alma, por sua essência, conhece os corpos. De fato, foi inculcado de modo geral nos ânimos de todos o seguinte: que “o semelhante se conhece pelo semelhante” [Aristóteles, *Sobre a alma* I, 5, 409 b 26]. Estimavam, porém, que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida. No entanto, os platônicos tomaram posição ao contrário. De fato, Platão, porque percebeu que a alma intelectual é imaterial e conhece imaterialmente, sustentou que as formas das coisas conhecidas subsistem imaterialmente. Mas, os primeiros estudiosos da natureza, porque consideravam que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, sustentaram que é preciso que as coisas conhecidas estejam materialmente, mesmo na alma cognoscente. Assim, para atribuírem à alma o conhecimento de tudo, sustentaram que ela tem uma natureza comum com tudo. E porque a natureza do principiado é constituída pelos princípios, atribuíram à alma a natureza do princípio. De tal modo que, quem disse que o princípio de tudo é o fogo, sustentou que a alma é da natureza do fogo; e semelhantemente no que respeita ao ar e à água. No entanto, Empédocles, que sustentou quatro elementos materiais e dois moventes, disse que a alma é também constituída por esses.

Assim, visto que punham coisas materialmente na alma, sustentaram que todo conhecimento da alma é material, não distinguindo entre o intelecto e o sentido.

Mas, esta opinião é desmentida. Em primeiro lugar, porque no princípio material do qual falavam, o que é principiado não existe senão em potência. Ora, algo não é conhecido na medida em que está em potência, mas apenas na medida em que está em ato, como é patente no livro IX da *Metafísica*, donde, nem a própria potência é conhecida senão pelo ato. Assim, pois, não bastaria atribuir à alma a natureza dos princípios para que conhecesse tudo, a não ser que lhe inerissem as naturezas e formas de cada um dos efeitos, por exemplo, do osso e da carne e outros que tais, como Aristóteles argumenta contra Empédocles no livro I *Sobre a alma*.

Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent: puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem, cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro *de Anima*. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit.

Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Em segundo lugar, porque, se fosse preciso a coisa conhecida existir materialmente no cognoscente, não haveria nenhuma razão pela qual as coisas que subsistem materialmente fora da alma, carecessem de conhecimento; por exemplo, se a alma, pelo fogo, conhece o fogo, também o fogo que está fora da alma conheceria o fogo.

Resta, portanto, que é preciso que o que é material, ao ser conhecido, exista no cognoscente não materialmente, mas antes imaterialmente. A razão disto é que o ato de conhecimento se estende ao que está fora do cognoscente; pois conhecemos também o que está fora de nós. Ora, a forma da coisa é determinada pela matéria a algo de uno. Onde, ser manifesto que a determinação do conhecimento apresenta-se em oposição à determinação da materialidade. Por isso, o que não recebe as formas senão materialmente, não é cognoscitivo de modo nenhum, como as plantas, como se diz no livro II *Sobre a alma*. Quanto mais imaterialmente, porém, algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece.

Donde, o intelecto que abstrai a espécie não só da matéria, mas também das condições materiais individuantes, conhecer mais perfeitamente que o sentido que recebe, de fato, a forma da coisa conhecida sem matéria, mas com as condições materiais. Entre os próprios sentidos, a vista é o mais cognoscitivo porque é o menos material, como foi dito acima [Q. 78, a. 3]. Entre os próprios intelectos, qualquer deles que seja é tanto mais perfeito quanto mais imaterial.

Disto, patenteia-se que, se há algum intelecto que, por sua essência, conhece tudo, é preciso que sua essência tenha em si imaterialmente tudo, assim como os antigos sustentaram que a essência da alma é composta em ato dos princípios de tudo que é material, para que conhecesse tudo. Isto, porém, é próprio de Deus, de modo que sua essência seja compreensiva imaterialmente de tudo, assim como os efeitos preexistem virtualmente na causa. Portanto, só Deus entende, por sua essência, tudo; não, porém, a alma humana e nem mesmo o anjo.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines, non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim quod *servat aliquid*, scilicet non formatum tali imagine, *quod libere de specie talium imaginum iudicet*, et hoc dicit esse *mentem* vel *intellectum*. Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus scilicet imaginativam, dicit esse *communem nobis et bestiis*.

AD SECUNDUM dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit *quodammodo animam esse omnia*, in quantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

AD TERTIUM dicendum quod quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

Articulus 3

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que Agostinho fala aí da visão imaginária que se dá pelas imagens dos corpos. A estas imagens, a serem formadas, a alma dá algo de sua substância, assim como o sujeito é dado para que seja enformado por alguma forma. Assim, faz de si mesma tais imagens, não que a alma ou algo da alma se converta para ser esta ou aquela imagem, mas, como se diz do corpo que se torna algo colorido, na medida em que é enformado pela cor. Este sentido aparece a partir do que se segue. Com efeito, diz que “conserva algo”, quer dizer, não formado por tal imagem, “que livremente julga sobre a espécie de tais imagens” e isto denomina “a mente” ou “o intelecto”. Mas, a parte que é enformada por tais imagens, quer dizer, a imaginativa, diz que é “comum a nós e aos animais”.

AO SEGUNDO cumpre dizer que Aristóteles não sustentou que a alma é composta em ato de tudo, como os antigos estudiosos da natureza; mas, disse que “a alma é de certo modo tudo”, na medida em que está em potência para tudo; a saber: pelos sentidos, para os sensíveis e pelo intelecto, para os inteligíveis.

AO TERCEIRO cumpre dizer que qualquer criatura tem um ser finito e determinado. Donde, a essência da criatura superior, embora tenha uma certa semelhança da criatura inferior na medida em que comungam em algum gênero, não tem de modo completo a semelhança dela, porque está determinada a alguma espécie, à margem da que é a espécie da criatura inferior. Mas, a essência de Deus é uma semelhança perfeita de tudo, quanto a tudo que se encontra nas coisas, como princípio universal de tudo.

Artigo 3

Se a alma entende tudo por espécies introduzidas nela naturalmente.

Quanto à terceira argumenta-se como segue. Parece que a alma entende tudo por espécies naturalmente introduzidas nela.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia Ascensionis quod *homo habet commune cum angelis intelligere*. Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas: unde in libro *de Causis* dicitur quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in *Menone* Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*.

RESPONDEO dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam: sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilibus in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem.

1. De fato, Gregório diz na *Homilia da Ascensão* que “o ente humano tem em comum com os anjos o inteligir”. Ora, os anjos integem tudo por formas naturalmente introduzidas, donde se dizer no *Livro das causas* que “toda inteligência é plena de formas”. Portanto, a alma também tem espécies das coisas naturalmente introduzidas, pelas quais intege o que é corporal.

2. Ademais, a alma intelectual é mais nobre que a matéria prima corporal. Ora, a matéria prima é criada por Deus sob as formas para as quais está em potência. Portanto, muito mais a alma intelectual é criada por Deus sob as espécies inteligíveis. Assim, a alma intege o que é corporal por espécies nela naturalmente introduzidas.

3. Além disso, ninguém pode responder o que é verdadeiro senão a respeito do que sabe. Ora, alguém mesmo ignorante, não tendo ciência adquirida, responde o verdadeiro a respeito de tudo, contanto que seja interrogado ordenadamente, como se conta no *Mênon* de Platão a respeito de alguém. Portanto, antes que alguém adquira a ciência, tem conhecimento das coisas. O que não se daria a não ser que a alma tivesse espécies naturalmente introduzidas. Portanto, a alma intege as coisas corpóreas por espécies naturalmente introduzidas.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma*, ao falar do intelecto, que é “como uma tabuinha na qual nada está escrito”.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que, visto a forma ser o princípio da ação, é preciso, que algo esteja para a forma que é o princípio da ação, assim como está para aquela ação; assim, se mover-se para cima provém da leveza, é preciso que, o que é levado para cima apenas em potência, seja leve somente em potência; o que é levado para cima em ato, seja leve em ato. Ora, vemos que o ente humano, às vezes é cognoscente apenas em potência, tanto pelos sentidos quanto pelo intelecto. E é reconduzido de tal potência ao ato a fim de sentir, pelas ações do sensível sobre os sentidos; a fim de inteligir, pelo aprendizado ou pela descoberta.

Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri; propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere: nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est: inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo, manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum: sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt secundum Gregorium,

Donde, ser preciso dizer que a alma cognoscitiva está em potência, tanto para as semelhanças que são os princípios do sentir, como para as semelhanças que são os princípios do inteligir. Por isso, Aristóteles sustentou que o intelecto, pelo qual a alma inteligir, não tem certas espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas essas espécies.

Porque, no entanto, o que tem em ato a forma, às vezes não pode agir de acordo com a forma por causa de algum impedimento, assim como o leve se for impedido de ser levado para cima, por isso, Platão sustentou que o intelecto humano está naturalmente pleno de todas as espécies inteligíveis, mas é impedido, pela união do corpo, não podendo elevar-se ao ato.

Ora, não parece que isto tenha sido dito de modo coerente. Primeiro, porque, se a alma tem notícia natural de tudo, não parece que seja possível que padeça tanto esquecimento de tal notícia natural, que desconheça que é dotada de tal ciência; de fato, ninguém esquece o que conhece naturalmente, como “que todo todo é maior que sua parte” e o demais deste tipo. Isto, porém, parece que é incoerente, principalmente se for sustentado que é natural, à alma unir-se ao corpo, como foi tratado acima [Q. 76, a. 1]. De fato, é incoerente que a operação natural de alguma coisa seja totalmente impedida por aquilo que lhe cabe de acordo com a natureza. Em segundo lugar, aparece de modo manifesto a falsidade desta postura, a partir do fato de que, faltando algum sentido, falta a ciência do que é apreendido por meio deste sentido; assim como o cego de nascença não pode ter nenhuma notícia das cores. O que não se daria se as noções de todos os inteligíveis fossem naturalmente introduzidas na alma. Por isso, cumpre dizer que a alma não conhece o que é corporal por espécies naturalmente introduzidas.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que, de fato, o ente humano tem em comum com os anjos o inteligir, mas falta-lhe a eminência do intelecto destes; assim como também aos corpos inferiores que só existem, de acordo com Gregório,

deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet: materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est.

Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

AD SECUNDUM dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma: alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones, utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

Articulus 4

Utrum species intelligibiles effluent
in animam ab aliquibus formis separatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles effluent in animam ab aliquibus formis separatis.

falta a existência dos corpos superiores. Pois, a matéria dos corpos inferiores não é totalmente acabada pelas formas, mas está em potência para as formas que não tem; mas, a matéria dos corpos celestes é totalmente acabada pela forma, de tal modo que não está em potência para outra forma como foi tratado acima [Q. 66, a. 2].

Semelhantemente, o intelecto do anjo é aperfeiçoado por espécies inteligíveis de acordo com sua natureza, mas o intelecto humano está em potência para estas espécies.

AO SEGUNDO cumpre dizer que a matéria prima tem o seu ser substancial pela forma, e por isso foi preciso que fosse criada sob alguma forma; de outro modo não seria em ato. Existindo, no entanto, sob uma forma, está em potência para as outras. O intelecto, porém, não tem o seu ser substancial pela espécie inteligível; por isso, não há semelhança.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a interrogação ordenada procede dos princípios comuns, evidentes por si mesmos, para o que é próprio. Por meio deste processo, a ciência é causada na alma do que aprende. Onde, ao responder o verdadeiro a respeito daquilo sobre o que é interrogado em seguida, isto não é porque o soubesse anteriormente, mas porque o aprende pela primeira vez então. De fato, pouco importa, se aquele que ensina procede dos princípios comuns às conclusões de modo expositivo ou interrogativo; em ambos os casos o ânimo do ouvinte é certificado do que é posterior pelo que é anterior.

Artigo 4

Se as espécies inteligíveis advêm
à alma a partir de certas formas separadas.

Quanto à quarta, argumenta-se como segue. Parece que as espécies inteligíveis advêm à alma a partir de certas formas separadas.

1. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia: intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu.

Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formae sine materia existentes. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Praeterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae specierum sensibilium quae sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formae a materia separatae. Formae igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus.

SED CONTRA est quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est, posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes;

1. Tudo que é tal por participação, é causado pelo que é por essência tal, assim como o que é inflamado reduz-se ao fogo como à sua causa. Ora, a alma intelectual na medida em que está entendendo em ato, participa dos próprios inteligíveis, pois o intelecto em ato é, de certo modo, o inteligido em ato.

Portanto, o que é de si e por essência inteligido em ato é causa para a alma intelectual de que entenda em ato. Ora, o que é, por sua essência, inteligido em ato são formas existentes sem matéria. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais a alma entende, são causadas por certas formas separadas.

2. Os inteligíveis estão para o intelecto assim como os sensíveis para o sentido. Ora, os sensíveis que estão em ato fora da alma, são causa das espécies sensíveis pelas quais sentimos, que estão no sentido. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais o nosso intelecto entende, são causadas por certos inteligíveis em ato existentes fora da alma. Ora os que são deste tipo não são senão as formas separadas da matéria. Portanto, as formas inteligíveis de nosso intelecto advêm de certas substâncias separadas.

3. Tudo o que está em potência é reconduzido ao ato pelo que está em ato. Se, portanto, nosso intelecto apresenta-se primeiro em potência e depois entende em ato, é preciso que isto seja causado por algum intelecto que está sempre em ato. Este, porém, é um intelecto separado. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais entendemos em ato, são causadas por certas substâncias separadas.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que, de acordo com isto, não teríamos precisão dos sentidos para entender. O que é patente que é falso, principalmente pelo fato de que, quem carece de um sentido, de modo nenhum pode ter ciência dos sensíveis deste sentido.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que alguns sustentaram que as espécies inteligíveis de nosso intelecto procedem de certas formas ou substâncias separadas. Isto, de duas maneiras. De fato, Platão, como foi dito [a. 1], sustentou que as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si sem matéria;

sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem, et formam vel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis.

Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilibum est quod earum formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilibum intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem. Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis: quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo.

como a forma do homem, que denominava “o homem por si” e a forma ou idéia do cavalo, que denominava “o cavalo por si” e assim quanto ao mais.

Sustentava, pois, que estas formas separadas são participadas tanto pela nossa alma como pela matéria corporal; pela alma, na verdade, para conhecer, pela matéria corporal, no entanto, para ser; de tal modo que, assim como a matéria corporal se torna esta pedra, por participar da idéia de pedra, assim também o nosso intelecto se torna conhecedor da pedra por participar da idéia de pedra. A participação da idéia, porém, se dá por alguma semelhança da própria idéia no que a participa, à maneira como o modelo é participado pelo modelado. Assim, pois, como sustentava que as formas sensíveis, que estão na matéria corporal, advêm das idéias como certas semelhanças destas, assim também sustentava que as espécies inteligíveis de nosso intelecto são certas semelhanças das idéias, promanantes delas. Por isso, como foi dito acima [a. 1], relacionava as ciências e definições com as idéias.

Ora, por ser contra a noção das coisas sensíveis que suas formas subsistam sem as matérias, como Aristóteles prova numerosas vezes, Avicenna, tendo recusado esta postura, sustentou que as espécies inteligíveis de todas as coisas sensíveis, de fato, não subsistem por si à parte da matéria, mas preexistem imaterialmente nos intelectos separados. Tais espécies derivam do primeiro destes para o seguinte e assim quanto aos demais, até o último intelecto separado que denomina intelecto agente; do qual, como diz, advêm as espécies inteligíveis às nossas almas e as formas sensíveis à matéria corporal. Assim, Avicenna concorda com Platão quanto ao seguinte: que as espécies inteligíveis de nosso intelecto advêm de certas formas separadas. Mas, quanto a estas, Platão diz que subsistem por si, ao passo que Avicenna as coloca na inteligência agente. Diferem ainda quanto ao seguinte: que Avicenna sustenta que as espécies inteligíveis não permanecem no nosso intelecto depois que cessa de inteligir em ato, mas que necessita voltar-se de novo para receber novamente.

Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi in quantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et obliviosa propter unionem ad corpus, et sic sensus non proficerent animae intellectivae nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus.

Si autem dicatur, secundum Avicenam, quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit. Quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilibus quorum sensum aliquis non habet.

Daí, não ter sustentado uma ciência naturalmente introduzida na alma, como Platão, que sustenta que as participações das idéias permanecem imovelmente na alma.

Mas, de acordo com esta postura não se poderia assinalar uma razão suficiente de porque nossa alma se uniria ao corpo. De fato, não se pode dizer que a alma intelectiva se une ao corpo em vista do corpo; pois, nem a forma é em vista da matéria, nem o motor em vista do móvel, mas antes ao contrário. Ora, parece sobretudo que o corpo é necessário à alma intelectiva para a operação própria dela, que é *inteligir*, pois, de acordo com seu ser, não depende do corpo. Se, porém, a alma, de acordo com sua natureza, fosse apta por natureza para receber as espécies inteligíveis apenas por influência de certos princípios separados, e não as recebesse dos sentidos, não teria precisão do corpo para *inteligir*. Onde, estaria unida ao corpo inutilmente.

Se, porém, se dissesse que, para *inteligir*, nossa alma tem precisão dos sentidos, pelos quais é, de certo modo, despertada para considerar aquilo, cujas espécies inteligíveis recebe dos princípios separados, isto parece que não é suficiente. Pois, parece que tal despertar não é necessário à alma a não ser na medida em que está, de certo modo, adormecida e esquecida por causa da união com o corpo, de acordo com os platônicos. Assim, os sentidos não seriam úteis à alma intelectiva senão para retirar o impedimento que advém à alma pela união com o corpo. Resta, pois, a ser procurada qual é a causa da união da alma com o corpo.

Se se dissesse, porém, de acordo com Avicena, que os sentidos são necessários à alma porque é despertada por eles para voltar-se para a inteligência agente, da qual recebe as espécies, isto não é bastante. Pois, se é da natureza da alma que *inteligir* por espécies advindas da inteligência agente, seguir-se-ia que, às vezes, a alma pudesse voltar-se para a inteligência agente por inclinação de sua natureza ou também, despertada por outro sentido, para que se volte para a inteligência agente a fim de receber as espécies dos sensíveis dos quais alguém não possui o sentido.

Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus, quod est manifeste falsum. Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit.

AD SECUNDUM dicendum quod res materiales, secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

AD TERTIUM dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est, non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed forte sicut per causam remotam.

Articulus 5

Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus aeternis.

1. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed *ei sicut ignoto coniungitur*, ut Dionysius dicit in I cap. *Mysticae Theologiae*. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

Assim, o cego de nascença poderia ter ciência das cores, o que é manifestamente falso. Donde, cumprir dizer que as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma entende, não advêm de formas separadas.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que as espécies inteligíveis, das quais participa o nosso intelecto, reduzem-se como à causa primeira a um certo princípio inteligível por sua essência, isto é, a Deus. Mas, procedem deste princípio pela mediação das formas das coisas sensíveis e materiais, das quais recolhemos a ciência como diz Dionísio.

AO SEGUNDO cumpre dizer que as coisas materiais de acordo com o ser que têm fora da alma, podem ser sensíveis em ato, não porém, inteligíveis em ato. Donde, não ser semelhante no que se refere ao sentido e no que se refere ao intelecto.

AO TERCEIRO cumpre dizer que o nosso intelecto possível é reconduzido da potência ao ato por algum ente em ato, isto é, pelo intelecto agente que é uma certa capacidade de nossa alma, como foi dito [Q.79, a.4]; não porém, por algum intelecto separado, como por uma causa próxima, mas talvez como por uma causa remota.

Artigo 5

Se a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas razões eternas.

Quanto à quinta argumenta-se como segue. Parece que a alma intelectiva não conhece as coisas materiais nas razões eternas.

1. De fato, aquilo em que algo é conhecido é ele próprio mais conhecido e anteriormente. Ora, a alma intelectiva do ente humano, no estado da vida presente, não conhece as razões eternas, pois não conhece o próprio Deus no qual as razões eternas existem, mas a “ele se une como desconhecido”, como diz Dionísio no capítulo 1º da *Teologia Mística*. Portanto, a alma não conhece tudo nas razões eternas.

2. Praeterea, *Rom. I*, dicitur quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

3. Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae: dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes*. Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, *XII Confess.*, *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate*. Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in *II de Doctr. Christ., Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare*. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit.

Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem.

2. Além disso, diz-se em *Romanos 1, 20* que “o que é invisível de Deus, é divisado pelo que foi feito”. Ora, entre o que é invisível de Deus enumeram-se as razões eternas. Portanto, as razões eternas são conhecidas pelas criaturas materiais e não o inverso.

3. Ademais, as razões eternas nada mais são que idéias, pois Agostinho diz no livro das *Oitenta e três questões* que “as idéias são as razões estáveis das coisas, existentes na mente divina”. Se, portanto, se disser que a alma intelectiva conhece tudo nas razões eternas, retornará a opinião de Platão, que asseverou que toda ciência deriva das idéias.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está o que diz Agostinho no livro *XII das Confissões*: “Se ambos vemos que é verdadeiro o que dizes, e ambos vemos que é verdadeiro o que eu digo, pergunto, onde o vemos? De qualquer modo, nem eu em ti, nem tu em mim, mas ambos na própria verdade imutável que está acima de nossas mentes”. Ora, a verdade imutável está contida nas razões eternas. Portanto, a alma intelectiva conhece tudo que é verdadeiro nas razões eternas.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que, assim como Agostinho diz no livro *II Da doutrina cristã* “Se os que são denominados filósofos, acaso disseram algo verdadeiro e em acordo com a nossa fé, deve deles ser reivindicado para nosso uso, como de injustos possuidores. De fato, as doutrinas dos gentios contêm certas ficções inventadas e supersticiosas, que cada um de nós, ao sair do convívio dos gentios, deve evitar”. Por isso, Agostinho, que fora imbuído das doutrinas dos platônicos, se encontrou algo em acordo com a fé, em seus escritos, o tomou; mas, o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor.

Ora, Platão sustentou, como foi dito acima [a. 4], que as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as de “idéias,” por cuja participação, dizia ele, o nosso intelecto conhece tudo, de tal modo que, assim como a matéria corporal, pela participação da idéia da pedra se torna pedra, igualmente o nosso intelecto, pela participação da mesma idéia, conheceria a pedra.

Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extrares per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam* aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI cap. *de Div. Nom.*; ideo Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in objecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in *Psalmo 4*, dicitur, *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.*

Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam.

Parece, porém, que é estranho à fé que as formas das coisas subsistam por si sem a matéria, fora das coisas, como os platônicos sustentaram ao dizer que a “vida por si” ou a “sabedoria por si” são certas substâncias criadoras, como Dionísio diz no capítulo XI dos *Nomes divinos*. Por isso, Agostinho, no livro das *Oitenta e três questões*, sustentou, no lugar destas idéias que Platão sustentava, que as razões de todas as criaturas existem na mente divina, de acordo com as quais tudo é formado e, de acordo com as quais também, a alma humana conhece tudo.

Quando, portanto, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas razões eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas. Mas, deste modo, os bem-aventurados que vêem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas razões eternas. De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz increada na qual estão contidas as razões eternas. Onde, no *Salmo 4* se dizer: “Muitos dizem — Quem nos mostra os bens”? A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: “A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós”. É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.

No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das razões eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das idéias basta para ter ciência.

Unde Augustinus dicit, in IV *de Trin.*, *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum aeternarum, esse idonea*; sicut sunt animae beatorum.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

Articulus 6

Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus*. Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod *omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur, quod autem non manet, percipi non potest*. Alio modo, per hoc quod *omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valeamus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur*.

Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade*: “Por acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por razões eternas, puderam por isso ver nas próprias razões ou concluir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Por ventura não buscaram tudo isto pela descrição dos lugares e tempos?”

Que porém, Agostinho não entendeu que tudo é conhecido “nas razões eternas” ou “na verdade imutável” como se as próprias razões eternas fossem vistas é patente pelo que ele próprio diz no livro das *Oitenta e três questões*, isto é, que “a alma racional, não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão”, isto é, das razões eternas, como são as almas dos bem-aventurados.

Por meio disto, fica patente a resposta aos argumentos apresentados.

Artigo 6

Se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis.

Quanto à sexta argumenta-se como segue. Parece que o conhecimento intelectual não é recebido das coisas sensíveis.

1. Diz Agostinho no livro das *Oitenta e três questões* que “não se deve esperar a integridade da verdade dos sentidos do corpo”. Prova isto de dois modos. De um modo, pelo fato de que “tudo que o sentido corpóreo atinge, muda ininterruptamente; ora, o que não permanece, não pode ser percebido”. De outro modo, pelo fato de que “de tudo o que sentimos pelo corpo, mesmo quando não estão presentes aos sentidos, recebemos suas imagens, como no sono e na loucura; ora, não somos capazes de distinguir pelos sentidos se sentimos os próprios sensíveis ou suas imagens falsas; mas, nada pode ser percebido se não for distinguido do falso”.

Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus. -

2. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.*: *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritu, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur: omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit.* Unde concludit quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit.* Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.

3. Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia, intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

SED CONTRA est quod philosophus probat, I *Metaphys.*, et in fine *Poster.*, quod principium nostrae cognitionis est a sensu.

RESPONDEO dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod *nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrans imagines in animas nostras*; ut Augustinus dicit in epistola sua *ad Dioscorum*. Et Aristoteles etiam dicit, in libro *de Somn. et Vigil.*, quod Democritus posuit cognitionem fieri *per idola et defluxiones*. Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro *de Anima*. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Assim, conclui que a verdade não deve ser esperada dos sentidos. Ora, o conhecimento intelectual apreende a verdade. Portanto, o conhecimento intelectual não deve ser esperado dos sentidos.

2. Ademais, Agostinho diz no livro XII do *Comentário literal sobre o gênesis*: “Não se deve pensar que o corpo produz algo no espírito, como se o espírito estivesse submetido a modo de matéria ao corpo produtor; com efeito, de toda maneira, aquele que produz tem mais valor que a coisa da qual faz algo”. Donde, conclui que “o corpo não produz a imagem do corpo no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo”. Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

3. Ademais, o efeito não se estende além da virtude de sua causa. Ora, o conhecimento intelectual se estende além dos sensíveis, pois inteligimos algo que não pode ser percebido pelo sentido. Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sensíveis.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo prova no livro I da *Metafísica* e no final dos *Analíticos Posteriores* que o princípio de nosso conhecimento é a partir do sentido.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que a respeito desta questão houve três opiniões dos filósofos. Demócrito sustentou que “não há nenhuma outra causa de qualquer conhecimento nosso, senão que destes corpos que pensamos, vêm imagens e entram em nossas almas”, como Agostinho diz em sua *Carta a Diáscoro*. Aristóteles também diz no livro *Sobre o sono e a vigília* que Demócrito sustentou que o conhecimento se dá “por imagens e emanações”. A razão desta postura foi que, tanto o próprio Demócrito como os outros antigos estudiosos da natureza não sustentavam que o intelecto diferisse do sentido, como Aristóteles diz no livro *Sobre a alma*. Assim, porque o sentido é modificado pelo sensível, julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanações de imagens.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus: sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII *super Gen. ad litt.*, ubi dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur*. Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in *I de Generat.*

Platão, porém, sustentou, ao contrário, que o intelecto difere do sentido e que o intelecto é uma capacidade imaterial não se utilizando de órgão corporal no seu ato. E como o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo, sustentou que o conhecimento intelectual não se dá por modificação do intelecto pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas, como foi dito [a. 4-5]. Sustentou também que o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma. Donde, nem o próprio sentido, visto ser uma certa faculdade espiritual, ser modificado pelos sensíveis; mas, os órgãos dos sentidos serem modificados e, por esta modificação, a alma é de um certo modo despertada para que forme em si as espécies dos sensíveis. Agostinho parece aludir a esta opinião no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*, onde diz que “o corpo não sente, mas a alma pelo corpo, do qual se serve, como de um mensageiro, para formar em si mesma o que é anunciado fora”. Assim, portanto, de acordo com a opinião de Platão, nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem também o sensível totalmente das coisas sensíveis; mas os sensíveis despertam a alma sensível para sentir, e de modo semelhante, os sentidos despertam a alma intelectiva para entender.

Aristóteles, porém, procedeu por um caminho intermediário. De fato, sustentou com Platão, que o intelecto difere do sentido. Mas, sustentou que o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo; de tal modo que sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto. Sua postura foi semelhante no que se refere a todas as operações da parte sensitiva. Assim, visto não ser incoerente que os sensíveis, que estão fora da alma, causem algo no conjunto, Aristóteles concordou com Demócrito nisto, que as operações da parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis no sentido; não a modo de emanação, como Demócrito sustentou, mas por uma certa operação. Pois, Demócrito sustentou que toda ação se dá pelo influxo dos átomos, como está claro no livro I *Sobre a geração*.

Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia *agens est honorabilius patiente*, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

AD SECUNDUM dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est honorabilius patiente*.

Mas, Aristóteles sustentou que o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea. Por isso, para causar a operação intelectual, de acordo com Aristóteles, não basta apenas a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre, visto que “o agente é mais honroso que o paciente”, como ele próprio diz. Não, porém, de tal modo que a operação intelectual seja causada em nós apenas pela impressão de algumas coisas superiores, como Platão sustentou; mas, aquele agente mais elevado e mais nobre, que denomina intelecto agente, do qual já falamos acima [Q. 79, a 3-4], torna as imagens recebidas dos sentidos inteligíveis, à maneira de uma certa abstração.

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

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto dizer que, por aquelas palavras de Agostinho dá-se a entender que a verdade não deve ser totalmente esperada dos sensíveis. De fato é requerida a luz do intelecto agente, pela qual conhecemos de maneira imutável a verdade nas coisas mutáveis e discernimos as próprias coisas das semelhanças das coisas.

AO SEGUNDO cumpre dizer que Agostinho aí não fala do conhecimento intelectual, mas do imaginativo. Como, de acordo com a opinião de Platão, a faculdade imaginativa tem uma operação que pertence apenas à alma, Agostinho se serviu da mesma razão de que Aristóteles se serve para provar que o intelecto agente é algo separado, para mostrar que os corpos não imprimem suas semelhanças na faculdade imaginativa, mas a própria alma faz isto, isto é, porque “o agente é mais honroso que o paciente”.

Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in libro *de Anima*; tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

AD TERTIUM dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

Articulus 7

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

1. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

Sem dúvida nenhuma, de acordo com esta postura, é preciso colocar na faculdade imaginativa, não apenas uma potência passiva, mas também uma ativa. Se sustentarmos, porém, de acordo com a opinião de Aristóteles que a ação da capacidade imaginativa pertence ao conjunto, não se segue nenhuma dificuldade, pois o corpo sensível é mais nobre que o órgão do animal, na medida em que se compara a ele como ente em ato a um ente em potência, como o colorido em ato à pupila que é colorida em potência. Poder-se-ia, no entanto, dizer que, embora a primeira modificação da capacidade imaginativa se dê pelo movimento dos sensíveis, pois “a imaginação é um movimento que ocorre de acordo com o sentido”, como se diz no livro *Sobre a alma*, há uma certa operação da alma no ente humano, pela qual dividindo e compondo, forma as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas dos sentidos. As palavras de Agostinho podem ser tomadas como se referindo a isto.

AO TERCEIRO cumpre dizer que o conhecimento sensível não é a causa toda do conhecimento intelectual. Por isso, não é de se admirar se o conhecimento intelectual se estenda além do sensível.

Artigo 7

Se o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias.

Quanto à sétima argumenta-se, como segue. Parece que o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias.

1. De fato, o intelecto torna-se em ato pela espécie inteligível pela qual é enformado. Ora, o intelecto estar em ato, é ele inteligir. Portanto, as espécies inteligíveis bastam para isto, a saber, que o intelecto inteliça em ato, sem isto, a saber, que se volte para as fantasias.

2. Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Praeterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum, intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et angelos.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, quod *nihil sine phantasmate intelligit anima*.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praecepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid

2. A imaginação depende mais do sentido que o intelecto da imaginação. Ora, a imaginação pode imaginar em ato, ausentes os sensíveis. Portanto, muito mais o intelecto pode entender em ato, não se voltando para as fantasias.

3. Não há fantasias dos incorporais, pois a imaginação não transcende o tempo e o contínuo. Se, portanto, o nosso intelecto não pudesse entender algo em ato senão voltando-se para as fantasias, seguir-se-ia que não poderia entender algo incorpóreo. O que é patente que é falso, pois entendemos a própria verdade, Deus e os anjos.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* que “a alma nada entende sem fantasia”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, entender algo em ato, senão voltando-se para as fantasias. Isto aparece por dois indícios. Primeiro, porque, sendo o intelecto uma certa faculdade que não se serve de órgão corporal, de modo nenhum seria impedido no seu ato pela lesão de algum órgão corporal, se não fosse requerido, para o seu ato, o ato de alguma potência que se serve de órgão corporal. Servem-se, porém, de órgão corporal, os sentidos, a imaginação e as demais faculdades que pertencem à parte sensitiva. Donde, se tornar manifesto que, para que, o intelecto entenda, não apenas recebendo a ciência pela primeira vez, mas também usando a ciência já adquirida, requer-se o ato da imaginação e das outras capacidades. Com efeito, vemos que, impedido o ato da capacidade imaginativa pela lesão do órgão, como nos delirantes, e de modo semelhante, impedido o ato da capacidade memorativa, como nos letárgicos, o ente humano é impedido de entender em ato, mesmo naquilo de que adquiriu ciência previamente. Segundo, pois qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por entender algo, forma para si algumas fantasias a modo de exemplos, nas quais como que examina o que se esforça por entender. Daí, vem também que, quando queremos fazer um outro

intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

AD PRIMUM ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

inteligir algo, propomo-lhe exemplos, a partir dos quais possa formar para si fantasias para inteligir.

A razão disto é que a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível. Donde, o objeto próprio do intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo, e por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material. No entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e pelas naturezas deste tipo das coisas visíveis, também ascende a algum conhecimento das coisas invisíveis. Faz parte, porém da noção desta natureza que exista em algum indivíduo, o que não se dá sem a matéria corporal; assim como faz parte da noção da natureza da pedra que esteja nesta pedra e da noção da natureza do cavalo que esteja neste cavalo, e assim para os demais. Donde, a natureza da pedra ou de qualquer coisa material não poder ser conhecida completa e verdadeiramente, senão na medida em que é conhecida como existente no particular. Ora, apreendemos o particular pelo sentido e pela imaginação. Por isso, é necessário, para que o intelecto entenda em ato seu objeto próprio, que se volte para as fantasias, para que se observe a natureza universal existente no particular. Se, porém, o objeto próprio de nosso intelecto fosse a forma separada, ou se as naturezas das coisas sensíveis subsistissem, não nos particulares de acordo com os platonicos [a. 1], não seria preciso que nosso intelecto sempre, ao inteligir, se voltasse para as fantasias.

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

AD SECUNDUM dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis: unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

AD TERTIUM dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparisonem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

Articulus 8

Utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus.

1. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Praeterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in libro *de Somn. et Vig.*; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

SED CONTRA est quod in dormiendo ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum; ut Augustinus in XII *super Gen. ad litt.* dicit. Hoc autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

AO SEGUNDO cumpre dizer que mesmo a própria fantasia é uma semelhança da coisa particular; donde, a imaginação não ter precisão de alguma outra semelhança particular, como tem precisão o intelecto.

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

Artigo 8

Se o juízo do intelecto é impedido pela ligadura do sentido.

Quanto à oitava argumenta-se como segue. Parece que o juízo do intelecto não é impedido pela ligadura do sentido.

1. De fato, o superior não depende do inferior. Ora, o juízo do intelecto está acima do sentido. Portanto, o juízo do intelecto não é impedido pela ligadura do sentido.

2. Ademais, silogizar é um ato do intelecto. Ora, no sono o sentido está ligado como se diz no livro *Sobre o sono e a vigília* e, no entanto, acontece, às vezes, que alguém silogiza dormindo. Portanto, o juízo do intelecto não é impedido pela ligadura do sentido.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que, o que acontece contra os costumes lícitos durante o sono não é imputado como pecado, como diz Agostinho no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*. Ora, isto não se daria se o ente humano, dormindo, tivesse livre uso da razão e do intelecto. Portanto, o uso da razão é impedido pela ligadura do sentido.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur; et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem philosophus, in III *de Caelo*, quod *sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum*, faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret, et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

AD SECUNDUM dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro *de Somn. et Vig.* Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata;

EM RESPOSTA, cumpre dizer que, assim como foi dito [a. 7; Q. 12, a 4, ad 2m] o objeto próprio proporcionado a nosso intelecto é a natureza da coisa sensível. Ora, o juízo perfeito de alguma coisa não pode se dar, a não ser que seja conhecido tudo o que diz respeito à coisa, principalmente se for ignorado o que é o termo e fim do juízo. Ora, diz o Filósofo no livro III *Sobre o céu* “assim como o fim da ciência operativa é a obra, igualmente o fim da ciência natural é principalmente o que se apresenta de acordo com o sentido”. De fato, o ferreiro não busca o conhecimento da faca senão por causa da obra, para que produza esta faca particular. De modo semelhante, o estudioso da natureza não procura conhecer a natureza da pedra e do cavalo, senão para que saiba as noções dos que se apresentam de acordo com os sentidos. Ora, é manifesto que não poderia haver juízo perfeito do ferreiro a respeito da faca se ignorasse a obra; semelhantemente, não pode haver juízo perfeito da ciência natural a respeito das coisas naturais, se o sensível for ignorado. Ora, tudo o que inteligimos no presente estado, é conhecido por nós por comparação com as coisas sensíveis naturais. Donde, ser impossível que haja em nós um juízo perfeito do intelecto, com ligadura do sentido, pelo qual conhecemos as coisas sensíveis.

AO PRIMEIRO argumento, cumpre, portanto, dizer que, embora o intelecto seja superior ao sentido, recebe de algum modo do sentido, e seus objetos primeiros e principais se fundamentam nos sensíveis. Por isso, é necessário que o juízo do intelecto seja impedido, com a ligadura do sentido.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o sentido está ligado nos que dormem por causa de certas evaporações e exalações que se despreendem como se diz no livro *Sobre o sono e a vigília*. Por isso, de acordo com a disposição de tais evaporações, acontece que a ligadura do sentido seja maior ou menor. De fato, quando o movimento dos vapores for muito, fica ligado não só o sentido mas também a imaginação, de tal modo que nenhuma fantasia aparece,

sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

como acontece, principalmente quando alguém começa a dormir depois de muita comida e bebida. Se, porém, o movimento dos vapores for um tanto mais lento, aparecem fantasias, mas distorcidas e desordenadas, como acontece nos febricitantes. Se, porém, o movimento ainda se abrandar mais, aparecem fantasias ordenadas, como costuma acontecer, sobretudo no fim da dormida e nas pessoas sóbrias e dotadas de forte imaginação. Se, porém, o movimento for módico, não apenas a imaginação permanece livre, mas também o próprio sentido comum se desata em parte, de tal modo que a pessoa julga, às vezes, dormindo que o que vê são sonhos, como que discernindo entre as coisas e as semelhanças das coisas. No entanto, o sentido comum permanece, em certa medida, ligado; por isso, embora discirna algumas semelhanças das coisas, engana-se sempre em algumas. Assim, portanto, do modo como fica livre o sentido e a imaginação no sono, libera-se também o juízo do intelecto, não porém de todo. Onde, aqueles que, dormindo, silogizam, quando são despertados, sempre reconhecem que falharam em algo.

Quaestio LXXXV

De modo et ordine intelligendi.
In octo articulos divisa

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatis.

Secundo: utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatis, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

Tertio: utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.

Quarto: utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.

Quinto: utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Sexto: utrum intellectus possit errare.

Septimo: utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius.

Octavo: utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

Articulus 1

Utrum intellectus noster intelligat res corpóreas et materiales per abstractionem a phantasmatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corpóreas et materiales per abstractionem a phantasmatis.

1. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata.

2. QUESTÃO 85

Dividida em oito artigos:
sobre o modo e a ordem de inteligir

Em seguida cumpre considerar acerca do modo e da ordem de inteligir.

A este respeito há oito perguntas.

Primeiro: se o nosso intelecto entende abstraído a espécie das fantasias.

Segundo: se as espécies inteligíveis abstraídas das fantasias estão para o nosso intelecto como o que é entendido ou como aquilo pelo que se entende.

Terceiro: se o nosso intelecto naturalmente entende primeiro o mais universal.

Quarto: se o nosso intelecto pode entender simultaneamente vários.

Quinto: se o nosso intelecto entende compondo e dividendo.

Sexto: se o nosso intelecto pode errar.

Sétimo: se um pode entender a mesma coisa melhor do que outro.

Oitavo: se o nosso intelecto conhece primeiro o indivisível que o divisível.

Artigo 1

Se o nosso intelecto entende as coisas corpóreas e materiais por abstração das fantasias.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto não entende as coisas corpóreas e materiais por abstração das fantasias.

1. Com efeito, qualquer intelecto que entende a coisa diferentemente do que é, é falso. Ora, as formas das coisas materiais não são abstraídas dos particulares cujas semelhanças são as fantasias.

Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Praeterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

3. Praeterea, in III *de Anima* dicitur quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Praeterea, ut dicitur in III *de Anima*, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

5. Praeterea, philosophus, in III *de Anima*, dicit quod *intellectus intelligit species in phantasmatibus*. Non ergo eas abstrahendo.

SED CONTRA est quod dicitur in III *de Anima*, quod *sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt*. Ergo oportet quod materialia intelligantur in quantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quae sunt phantasmata.

Logo, se integrimos as coisas materiais por abstração das espécies das fantasias, haverá falsidade no nosso intelecto.

2. Além disso, as coisas materiais são coisas naturais em cuja definição cai a matéria. Ora, nada pode ser inteligido sem o que cai na sua definição. Logo, as coisas materiais não podem ser inteligidas sem a matéria. Ora, a matéria é o princípio de individuação. Logo, as coisas materiais não podem ser inteligidas por abstração do universal do particular, o que é abstrair as espécies inteligíveis das fantasias.

3. Além disso, no livro III *Sobre a alma* se diz que as fantasias estão para a alma intelectiva como as cores para a vista. Ora, a visão não se dá por abstração de algumas espécies das cores, mas pelo fato de que as cores se imprimem na vista. Logo, nem o inteligir acontece pelo fato de que algo seja abstraído das fantasias, mas pelo fato de que as fantasias se imprimem no intelecto.

4. Além disso, como se diz no livro III *Sobre a alma* há na alma intelectiva os dois seguintes: o intelecto possível e o agente. Ora, não pertence ao intelecto possível abstrair as espécies inteligíveis das fantasias, mas receber as espécies já abstraídas. Nem também parece pertencer ao intelecto agente, que está para as fantasias como a luminosidade para as cores, a qual não abstrai algo das cores, mas antes influi nelas. Logo, de modo nenhum integrimos abstraindo das fantasias.

5. Além disso, o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* que o “intelecto integre as espécies nas fantasias”. Logo, não abstraíndo-as.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro III *Sobre a alma* “que as coisas estão para com o intelecto assim como são separáveis da matéria”. Logo, é preciso que o que é material seja inteligido na medida em que é abstraído da matéria e das semelhanças materiais que são as fantasias.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens: etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt. Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que, assim como foi dito acima [Q. 84, a. 7], o objeto cognoscível é proporcionado à capacidade cognoscitiva. Ora, há um triplice grau de capacidade cognoscitiva. De fato, uma certa capacidade cognoscitiva é ato de um órgão corporal, isto é, o sentido. Por isso, o objeto de qualquer potência sensitiva é a forma na medida em que existe na matéria corporal. E visto que tal matéria é o princípio de individuação, por isso toda potência da parte sensitiva é cognoscitiva apenas dos particulares. Há, no entanto, uma certa capacidade cognoscitiva que nem é ato de um órgão corporal nem está unida de algum modo à matéria corporal, como o intelecto angélico. Por isso, o objeto desta capacidade cognoscitiva é a forma subsistente sem a matéria. Com efeito, ainda que conheçam o que é material, não o consideram senão no que é imaterial, quer dizer, ou em si mesmas ou em Deus. O intelecto humano, porém, se porta de modo intermediário. Com efeito, não é ato de algum órgão, mas é uma certa capacidade da alma, que é forma do corpo como é patente a partir do que foi dito acima [Q. 76, a. 1]. Por isso, é próprio dela conhecer a forma existente individualmente na matéria corporal, não porém na medida em que está em tal matéria. Ora, conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam. Por isso, é necessário dizer que o nosso intelecto entende o que é material abstraído das fantasias; e, através do que é material, assim considerado, chegamos a algum conhecimento do que é imaterial, assim como, pelo contrário, os anjos conhecem o que é material através do imaterial.

Platão, porém, atentando apenas para a imaterialidade do intelecto humano e não para o fato de que está unido de certo modo ao corpo, sustentou as idéias separadas como objeto do intelecto; e que entendemos, não abstraído, mas antes participando o que é abstrato, como foi dito acima [Q. 84, a. 1].

AD PRIMUM ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata representantur.

Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si *aliter* referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si *aliter* accipiatur ex parte intelligentis.

AO PRIMEIRO argumento 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. Portanto, abstrair pelo intelecto aquilo que de acordo com a coisa não é abstraído, de acordo com o primeiro modo de abstrair, não se dá sem falsidade. Mas, abstrair pelo intelecto o que não é abstraído de acordo com a coisa, de acordo com o segundo modo de abstrair, não contém falsidade, como aparece manifestamente no que é sensível. Com efeito, se inteligirmos ou dissermos que a cor não está no corpo colorido, ou que é separada dele, haverá falsidade na opinião ou no discurso. Se, porém, considerarmos a cor e suas propriedades, nada considerando acerca da fruta colorida ou se também exprimimos pela voz o que assim inteligimos, será sem falsidade da opinião e do discurso. Com efeito, a fruta não pertence à noção da cor e, por isso, nada impede que inteligijamos a cor, nada inteligindo da fruta. — 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, quer dizer, considerar a natureza da espécie sem consideração dos princípios individuais que são representados pelas fantasias.

Portanto, quando se diz que o intelecto, que entende a coisa diferentemente do que é, é falso, é verdade, se este “diferentemente” se referir à coisa inteligida. Nesse caso, o intelecto é falso quando entende que a coisa é diferentemente do que é. Daí, o intelecto seria falso, se abstraísse a espécie da pedra da matéria, de tal modo que inteligisse que ela não é na matéria, como Platão sustentou. — Não é, porém, verdade o que é proposto, se este “diferentemente” for tomado da parte daquele que entende.

Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo: quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

AD SECUNDUM dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII *Metaphys.*; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

Com efeito, é sem falsidade que, o modo do que entende ao entender, seja distinto do modo da coisa ao existir; pois, o entendido está no que entende imaterialmente, ao modo do intelecto e não materialmente ao modo da coisa material.

AO SEGUNDO cumpre dizer que alguns pensaram que a espécie da coisa natural é apenas a forma, e que a matéria não é parte da espécie. Ora, de acordo com isso, a matéria não seria posta nas definições das coisas naturais. Por isso, cumpre dizer diferentemente que a matéria é dupla, isto é, a comum e a designada ou individual: a comum, na verdade, como a carne e o osso; a individual, porém, como estas carnes e estes ossos. Portanto, o intelecto abstrai a espécie da coisa natural da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum. Assim como abstrai a espécie do ente humano destas carnes e destes ossos que não pertencem à noção da espécie, mas são partes do indivíduo, como se diz no livro VII da *Metafísica* e, por isso, pode ser considerada sem elas. Mas, a espécie do ente humano não pode ser abstraída pelo intelecto das carnes e dos ossos.

No entanto, as espécies matemáticas podem ser abstraídas pelo intelecto da matéria sensível, não só individual, mas também comum; não porém, da matéria inteligível comum, mas apenas da individual. Com efeito, é chamada de matéria sensível, a matéria corporal na medida em que subjaz às qualidades sensíveis, isto é, ao quente e ao frio, ao duro e ao mole e semelhantes. É, porém, chamada de matéria inteligível, a substância na medida em que subjaz à quantidade. Ora, é manifesto que a quantidade está presente na substância primeiro que as qualidades sensíveis. Donde, as quantidades, como os números, as dimensões e as figuras, que são os limites das quantidades, podem ser consideradas sem as qualidades sensíveis, o que é abstrai-las da matéria sensível. No entanto, não podem ser consideradas sem a inteligência da substância subjacente à quantidade, o que seria abstrai-las da matéria inteligível comum. Podem, porém, ser consideradas sem esta ou aquela substância, o que é abstrai-las da matéria inteligível individual.

Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

AD TERTIUM dicendum quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet: et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est representativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus: non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

AD QUARTUM dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Há algo, porém, que pode ser abstraído também da matéria inteligível comum, como o ente, o uno, a potência e o ato e semelhantes, que também podem ser sem nenhuma matéria, como é patente nas substâncias imateriais. Visto que Platão não considerou o que foi dito acerca do duplo modo de abstração, tudo o que dissemos que é abstraído pelo intelecto, sustentou que era abstraído de acordo com a coisa.

AO TERCEIRO cumpre dizer que as cores têm o mesmo modo de existir conforme são na matéria corporal individual bem como a potência visiva; por isso podem imprimir sua semelhança na vista. Ora, as fantasias, visto serem semelhanças dos indivíduos, e existirem nos órgãos corpóreos, não têm o mesmo modo de existir que tem o intelecto humano, como é patente a partir do que foi dito; por isso, não podem imprimir por sua virtude no intelecto possível. Mas, por virtude do intelecto agente resulta uma certa semelhança no intelecto possível a partir do voltar-se do intelecto agente sobre as fantasias, a qual é, de fato, representativa daqueles dos quais são as fantasias, apenas no que diz respeito à natureza da espécie. Desse modo, diz-se que a espécie inteligível é abstraída das fantasias; não que alguma forma numericamente a mesma, que primeiro estava nas fantasias, depois se dê no intelecto possível, do modo pelo qual um corpo é tomado de um lugar e transferido para outro.

AO QUARTO cumpre dizer que as fantasias tanto são iluminadas pelo intelecto agente como por sua vez as espécies inteligíveis são abstraídas delas pela virtude do intelecto agente. De fato, são iluminadas, pois, assim como a parte sensitiva torna-se mais capaz pela conjunção com a intelectiva, também as fantasias tornam-se, pela virtude do intelecto agente, mais aptas para que as intenções inteligíveis sejam abstraídas delas. O intelecto agente abstrai, porém, as espécies inteligíveis das fantasias, na medida em que, pela virtude do intelecto agente, podemos tomar em nossa consideração as naturezas das espécies sem as condições individuais, de acordo com cujas semelhanças o intelecto possível é enformado.

AD QUINTUM dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universalis; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est.

Articulus 2

Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur.

1. Intellectum enim in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse: alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam: quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I *Periberm.*, quod *vores sunt notae earum quae sunt in anima passionum*. Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

SED CONTRA, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.

AO QUINTO cumpre dizer que o nosso intelecto tanto abstrai as espécies inteligíveis das fantasias, na medida em que considera as naturezas das coisas em universal como, por outra, as entende nas fantasias, pois não pode entender mesmo aquilo cujas espécies abstrai, a não ser voltando-se para as fantasias, como foi dito acima [Q. 84, a. 7].

Artigo 2

Se as espécies inteligíveis, abstraídas das fantasias, estão para o nosso intelecto como o que é entendido.

Quanto à segunda argumenta-se como segue. Parece que as espécies inteligíveis, abstraídas das fantasias, estão para o nosso intelecto como o que é entendido.

1. Com efeito, o entendido em ato está naquele que entende, pois o entendido em ato é o próprio intelecto em ato. Ora, nada da coisa entendida está no intelecto que entende em ato, a não ser a espécie inteligível abstraída. Logo, tal espécie é o próprio entendido em ato.

2. Além disso, é preciso que o entendido em ato esteja em algo; do contrário nada seria. Ora, não está na coisa que está fora da alma, pois, visto a coisa fora da alma ser material, nada do que está nela pode ser o entendido em ato. Resta, portanto, que o entendido em ato esteja no intelecto. Assim, não é nada de outro senão a mencionada espécie inteligível.

3. Além disso, o Filósofo diz no livro I *Sobre a interpretação* que “as vozes são sinais das afecções que estão na alma”. Ora, as vozes significam as coisas entendidas, pois significamos pela voz o que entendemos. Logo, as próprias afecções da alma, isto é, as espécies inteligíveis são o que é entendido em ato.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, a espécie inteligível está para o intelecto como a espécie sensível para o sentido. Ora, a espécie sensível não é o que é sentido, mas antes o pelo que o sentido sente. Logo, a espécie inteligível não é o que é entendido em ato, mas o pelo que o intelecto entende.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod *omne quod videtur est verum*, et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit: uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX *Metaphys.*, una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem,

EM RESPOSTA, cumpre dizer que alguns sustentaram que as faculdades cognoscitivas que estão em nós nada conhecem senão as próprias afecções; por exemplo, que o sentido não sente senão a afecção de seu órgão. De acordo com isso, o intelecto nada entende senão a sua afecção, isto é, a espécie inteligível recebida nele. De acordo com isso, tal espécie é aquilo mesmo que é entendido.

Ora, esta opinião mostra-se manifestamente falsa em virtude dos dois seguintes. Primeiro, com efeito, pois são os mesmos que entendemos e de que se ocupam as ciências. Portanto, se os que entendemos fossem apenas as espécies que estão na alma, seguir-se-ia que todas as ciências não seriam acerca das coisas que estão fora da alma, mas apenas acerca das espécies inteligíveis que estão na alma, assim como, de acordo com os platônicos, todas as ciências são acerca das idéias, que sustentavam que eram os entendidos em ato. — Em segundo lugar, pois seguir-se-ia o erro dos antigos que diziam que “tudo que parece, é verdadeiro”, e assim, que as contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras. Com efeito, se a potência não conhece senão a própria afecção, julga somente a respeito dela. Ora, algo parece, assim, de acordo como a potência cognoscitiva é afetada. Logo, o juízo da potência cognoscitiva será sempre a respeito daquilo que julga, isto é, a respeito da própria afecção, tal como é; assim, todo juízo será verdadeiro. Por exemplo, se o gosto não sente senão a própria afecção, quando alguém tendo o gosto sadio julga que o mel é doce, julgará verdadeiramente; igualmente, se aquele que tem o gosto viciado julgar que o mel é amargo, julgará verdadeiramente; com efeito, ambos julgam de acordo como o seu gosto é afetado. Segue-se, assim, que toda opinião será igualmente verdadeira e universalmente toda consideração.

Por isso, cumpre dizer que a espécie inteligível está para o intelecto como o pelo que o intelecto entende. O que fica patente da maneira seguinte. Com efeito, como há uma dupla ação como se diz no livro IX da *Metafísica*, uma que permanece no agente, como ver e entender, outra que passa à coisa externa,

ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.

Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem quam intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.

Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant *simile simili cognosci*. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod *lapis non est in anima, sed species lapidis*; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

AD SECUNDUM dicendum quod, cum dicitur *intellectum in actu*, duo importantur: scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur *universale abstractum*, duo intelliguntur,

como esquentar e cortar, ambas se dão de acordo com alguma forma. E assim como a forma, de acordo com a qual se produz a ação que tende para a coisa externa, é uma semelhança do objeto da ação, assim como o calor do calefaciente é uma semelhança do aquecido, igualmente a forma, de acordo com a qual se produz a ação que permanece no agente, é uma semelhança do objeto. Donde, a semelhança da coisa visível ser o de acordo com o que a vista vê; e a semelhança da coisa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma de acordo com a qual o intelecto entende.

Mas, visto que o intelecto reflete sobre si mesmo, de acordo com a mesma reflexão, entende tanto o seu entender como a espécie pela qual entende. Assim, a espécie intelectual é secundariamente o que é entendido. Mas, o que é entendido primeiro é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança.

Isto fica também patente a partir da opinião dos antigos que sustentavam que o semelhante é conhecido pelo semelhante. Sustentavam, com efeito, que a alma conhecia a terra que está fora dela, pela terra que está nela; e assim a respeito dos demais. Se, portanto, tomarmos a espécie da terra no lugar da terra, de acordo com a doutrina de Aristóteles, que diz que a pedra não está na alma, mas a espécie da pedra, segue-se que a alma conhece as coisas que estão fora da alma, pelas espécies inteligíveis.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que o entendido está naquele que entende pela sua semelhança. Deste modo se diz que o entendido em ato é o intelecto em ato, na medida em que a semelhança da coisa inteligida é a forma do intelecto, assim como a semelhança da coisa sensível é a forma do sentido em ato. Donde, não se seguir que a espécie inteligível abstraída seja o que é entendido em ato, mas que seja semelhança dele.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, quando se diz “entendido em ato”, estão implicados dois, a saber: a coisa que é inteligida e isto que é o próprio ser entendido. Semelhantemente quando se diz “universal abstrato”, há dois entendidos,

scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

AD TERTIUM dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem: et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

a saber: a própria natureza da coisa e a abstração ou universalidade. Ora, a própria natureza, à qual ocorre ser inteligida ou ser abstraída ou a intenção da universalidade, não está senão nos singulares, mas isto mesmo que é ser inteligida, ou ser abstraída, ou a intenção da universalidade está no intelecto. Podemos ver isto por um símile no sentido. Com efeito, a vista vê a cor da fruta sem o seu odor. Se, portanto, se perguntar onde está a cor que é vista sem odor, é manifesto que a cor que é vista não está senão na fruta; mas que seja percebida sem o odor, isto lhe acontece da parte da vista, na medida em que a semelhança da cor está na vista e não a do odor. Igualmente, a humanidade que é inteligida não está senão neste ou naquele ente humano, mas que a humanidade seja apreendida sem as condições individuais, o que é abstrai-la, ao que se segue a intenção da universalidade, ocorre à humanidade na medida em que é percebida pelo intelecto, no qual está a semelhança da natureza da espécie e não dos princípios individuais.

AO TERCEIRO cumpre dizer que na parte sensitiva encontra-se uma dupla operação. Uma, na medida apenas da modificação; deste modo perfaz-se a operação do sentido pelo fato de que é modificado pelo sensível. A outra operação é a formação, na medida em que a faculdade imaginativa forma para si alguma imagem da coisa ausente ou mesmo nunca vista. Ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois, considera-se primeiro a passividade do intelecto possível na medida em que é enformado pela espécie inteligível. Uma vez por ela formado, forma em segundo lugar uma definição, ou uma divisão ou uma composição, que é significada pela voz. Donde, a noção que o nome significa é a definição e a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto. Portanto, as vozes não significam as próprias espécies inteligíveis, mas o que o intelecto forma para si, para julgar acerca das coisas exteriores.

Articulus 3

Utrum magis universalia sint priora in nostra
cognitione intellectuali.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali.

1. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam, quia *prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia*. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

2. Praeterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I *Physic.* quod definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut *animal* est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

4. Praeterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

SED CONTRA est quod dicitur in I *Physic.*, quod *ex universalibus in singularia oportet devenire*.

Artigo 3

Se o que é mais universal é anterior no nosso
conhecimento intelectual.

Quanto à terceira argumenta-se como segue. Parece que o que é mais universal não é anterior no nosso conhecimento intelectual.

1. Pois o que é anterior e mais conhecido de acordo com a natureza é posterior e menos conhecido de acordo conosco. Ora, os universais são anteriores de acordo com a natureza, pois “é anterior aquilo a partir do qual não é convertível a consequência do subsistir”.¹ Logo, os universais são posteriores no conhecimento do nosso intelecto.

2. Além disso, os compostos são anteriores aos simples, quanto a nós. Ora, os universais são mais simples. Logo, são conhecidos depois, quanto a nós.

3. Além disso, o Filósofo diz no livro I da *Física* que o definido apresenta-se no nosso conhecimento primeiro que as partes da definição. Ora, os mais universais são partes da definição dos menos universais, assim como “animal” é parte da definição de homem. Logo, os universais são conhecidos depois, quanto a nós.

4. Além disso, chegamos às causas e princípios pelos efeitos. Ora, os universais são certos princípios. Logo, os universais são conhecidos depois, quanto a nós.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro I da *Física* que “é preciso chegar aos singulares a partir dos universais”.

¹ Cf. *Categorias* XII, 14 a 30: “Em segundo lugar, é anterior o que não admite reciprocidade, quando a ordem de ser entre duas coisas é fixa, por exemplo, o número um é anterior ao número dois, pois se há dois, segue-se que há um, enquanto, supondo que há um, não se segue necessariamente que haja dois. Assim, a presença do número um não acarreta, por reciprocidade, a presença de outro número. Por consequência, a ordem da existência não é recíproca.”

Tradução de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1985, p. 103-104.

RESPONDEO dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio.

Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione: quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde philosophus dicit, in I Physic., quod *sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa*. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universalis, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem: et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que é preciso ter em conta uma dupla consideração no conhecimento de nosso intelecto. Primeiro, que o conhecimento intelectual tira de algum modo sua origem do conhecimento sensitivo. Ora, como o sentido diz respeito aos singulares, o intelecto porém aos universais, é necessário, quanto a nós, que o conhecimento dos singulares seja anterior ao conhecimento dos universais.

Em segundo lugar é preciso considerar que o nosso intelecto procede da potência para o ato. Ora, tudo o que procede da potência para o ato, chega primeiro a um ato incompleto, intermediário entre a potência e o ato, do que ao ato perfeito. Ora, o ato perfeito ao qual o intelecto chega é a ciência completa, pela qual as coisas são conhecidas distinta e determinadamente. O ato incompleto, no entanto, é a ciência imperfeita, pela qual as coisas são conhecidas indistintamente sob uma certa confusão; ora, o que é assim conhecido, é conhecido sob um certo aspecto em ato e de um certo modo em potência. Donde, o Filósofo dizer no livro I da *Física* que “primeiro nos são manifestos e certos os mais confusos; depois, no entanto, conhecemos, distinguindo distintamente, os princípios e os elementos”. Ora, é manifesto que conhecer algo no qual muitos estão contidos, sem que se tenha notícia própria de cada um dos que estão contidos nele, é conhecer algo sob uma certa confusão. Ora, pode ser assim conhecido tanto o todo universal, no qual as partes estão contidas em potência, quanto também o todo integral. Com efeito, ambos os todos podem ser conhecidos numa certa confusão sem que as partes sejam conhecidas distintamente. Mas, conhecer distintamente o que está contido no todo universal, é ter conhecimento de coisa menos comum. Assim como conhecer o animal indistintamente, é conhecer o animal na medida em que é animal; conhecer, no entanto, o animal distintamente é conhecer o animal na medida em que é animal racional ou irracional, o que é conhecer o homem ou o leão. Portanto, ocorre ao nosso intelecto conhecer primeiro o animal do que conhecer o homem; e cabe a mesma consideração se compararmos qualquer mais universal ao menos universal.

Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo *pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque*, ut dicitur in I *Physic*.

Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I *de Anima* dicitur quod *animal universale aut nihil est, aut posterius est*.

Visto que o sentido passa da potência ao ato do mesmo modo que o intelecto, a mesma ordem do conhecimento aparece também no sentido. Pois, de acordo com o sentido, julgamos primeiro o mais comum do que o menos comum, tanto de acordo com o lugar quanto de acordo com o tempo. Com efeito, de acordo com o lugar, assim como quando algo é visto de longe, primeiro percebe-se que se trata de um corpo, antes que se perceba que se trata de um animal; percebe-se primeiro que se trata de um animal, antes que se perceba que se trata de um homem; e antes que se trata de um homem, do que de Sócrates ou de Platão. De acordo com o tempo, porém, pois uma criança, de início distingue o homem do não-homem antes de que distinga este homem de outro homem; assim, “de início, as crianças chamam todos os varões de pais, depois, no entanto, determinam cada um”, como se diz no livro I da *Física*.

A razão disto é manifesta. Pois, o que sabe algo indistintamente, ainda está em potência para saber o princípio da distinção; assim como quem sabe o gênero está em potência para saber a diferença. É, assim, patente que o conhecimento indistinto é intermediário entre a potência e o ato.

Cumprido, portanto, dizer que o conhecimento dos singulares é anterior, quanto a nós, ao conhecimento dos universais, assim como o conhecimento sensitivo ao conhecimento intelectual. Mas, tanto de acordo com o sentido como de acordo com o intelecto, o conhecimento mais comum é anterior ao conhecimento menos comum.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que o universal pode ser considerado de dois modos. De um modo, na medida em que a natureza universal é considerada simultaneamente com a intenção da universalidade. Ora, visto a intenção da universalidade, quer dizer, que um e o mesmo tenha referência a muitos, provir da abstração do intelecto, é preciso que de acordo com este modo o universal seja posterior. Donde, no livro I *Sobre a alma* dizer-se que “o animal universal, ou não é nada, ou é posterior”.

Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis: secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam: quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam *prius generatur animal quam homo*, ut dicitur in libro *de Generat. Animal*. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal: naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

AD SECUNDUM dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub *animali* non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

AD TERTIUM dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est:

Mas, de acordo com Platão, que sustentou os universais subsistentes, de acordo com esta consideração, o universal seria anterior aos particulares, que, de acordo com ele, não são senão por participação dos universais subsistentes, que são chamados de idéias. De outro modo, pode ser considerado quanto à própria natureza, isto é, da animalidade ou da humanidade, na medida em que se encontra nos particulares. Assim, cumpre dizer que há uma dupla ordem da natureza. Uma, de acordo com a via da geração e do tempo. De acordo com esta via, o que é imperfeito e em potência, é anterior. Deste modo, o mais comum é anterior de acordo com a natureza. O que aparece manifestamente na geração do homem e do animal, pois “gera-se primeiro o animal do que o homem”, como se diz no livro *Sobre a geração dos animais*. Outra, é a ordem da perfeição ou da intenção da natureza; assim como o ato é, pura e simplesmente, anterior à potência, de acordo com a natureza também o perfeito é anterior ao imperfeito. Deste modo, o menos comum é anterior ao mais comum, de acordo com a natureza, como o homem ao animal; de fato, a intenção da natureza não para na geração do animal, mas intenciona gerar o homem.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o universal mais comum compara-se ao menos comum como todo e como parte. Como todo, na medida em que, no mais universal está contido em potência não apenas o menos universal mas também outros; assim como sob “animal” está contido, não só homem, mas também cavalo. Como parte, na medida em que o menos comum contém na sua noção, não apenas o mais comum, mas também outros; assim como “homem” contém não apenas animal, mas também racional. Assim, pois, animal, considerado em si, é anterior a homem, em nosso conhecimento; mas, em nosso conhecimento, homem é anterior a que animal faz parte de sua noção.

AO TERCEIRO cumpre dizer que alguma parte pode ser conhecida de dois modos. De um modo, absolutamente, na medida em que é em si.

et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius: et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definitia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota: prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

AD QUARTUM dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit: cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII *Metaphys.* Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium: nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam.

Assim, nada impede conhecer primeiro as partes que o todo, como as pedras primeiro que a casa. De outro modo, na medida em que são partes deste todo. Assim, é necessário que conheçamos primeiro o todo do que as partes; de fato, conhecemos primeiro a casa, por um certo conhecimento confuso, antes de distinguirmos cada uma de suas partes. Assim, pois, cumpre dizer que os definientes, considerados absolutamente, são conhecidos anteriormente ao definido; de outro modo, o definido não seria tornado conhecido por eles. Mas, na medida em que são partes da definição, são conhecidos posteriormente; de fato, conhecemos primeiro o homem por um conhecimento confuso, antes que saibamos distinguir tudo o que pertence à noção de homem.

AO QUARTO cumpre dizer que o universal, na medida em que é tomado com a intenção de universalidade, é de certo modo princípio de conhecimento, na medida em que a intenção de universalidade é consequência do modo de inteligir que se dá por abstração. Não é porém necessário que tudo que é princípio de conhecimento seja princípio de ser, como Platão considerou, visto que, às vezes conhecemos a causa pelo efeito e a substância pelos acidentes. Donde, o universal, assim tomado, de acordo com a sentença de Aristóteles, não ser princípio de ser, nem substância como é patente no livro VII da *Metafísica*. Se considerarmos, porém, a própria natureza do gênero e da espécie, na medida em que está nos singulares, tem então, de um certo modo, noção de princípio formal a respeito dos singulares, pois o singular é por causa da matéria e a noção da espécie é tomada a partir da forma. Ora, a natureza do gênero compara-se à natureza da espécie de preferência a modo de princípio material, pois a natureza do gênero é tomada daquilo que é material na coisa e a noção da espécie daquilo que é formal; assim como a noção de animal, do sensitivo e a noção de homem do intelectivo. Daí provém que a intenção última da natureza é para a espécie e não para o indivíduo nem para o gênero, pois a forma é o fim da geração e a matéria é em vista da forma.

Non autem oportet quod cuiuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos: cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles, effectus ignotos; quandoque autem e converso.

Articulus 4

Utrum possimus multa simul intelligere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possimus multa simul intelligere.

1. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Praeterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositae. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles et sic potest multa simul intelligere.

3. Praeterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multae partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Praeterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in libro *de Anima*: et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam et comparationem unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

SED CONTRA est quod dicitur in libro *Topic.*, quod *intelligere est unum solum, scire vero multa.*

RESPONDEO dicendum quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum, dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles.

No entanto, não é preciso que o conhecimento de qualquer causa ou princípio seja posterior em relação a nós, uma vez que às vezes conhecemos pelas causas sensíveis os efeitos ignorados e às vezes ao contrário.

Artigo 4

Se podemos inteligir simultaneamente vários.

Quanto à quarta, argumenta-se como segue. Parece que podemos inteligir simultaneamente vários.

1. De fato, o intelecto está acima do tempo. Ora, anterior e posterior pertencem ao tempo. Logo, o intelecto não entende diversos de acordo com o anterior e o posterior, mas simultaneamente.

2. Além disso, nada impede que formas diversas não opostas estejam presentes em ato simultaneamente no mesmo, assim como o odor e a cor na fruta. Ora, as espécies inteligíveis não são opostas. Logo, nada impede que um intelecto torne-se simultaneamente em ato de acordo com diversas espécies inteligíveis. Pode, assim, inteligir simultaneamente vários.

3. Além disso, o intelecto entende simultaneamente algum todo como o homem ou a casa. Ora, em qualquer todo estão contidas muitas partes. Logo o intelecto entende simultaneamente vários.

4. Além disso, a diferença de um para com outro não pode ser conhecida a não ser que ambos sejam apreendidos simultaneamente, como se diz no livro *Sobre a alma*. É a mesma a consideração para qualquer outra comparação. Ora, o nosso intelecto conhece a diferença e a comparação de um para com outro. Logo, conhece simultaneamente vários.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro dos *Tópicos* que “o inteligir é apenas um e o saber vários”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que de fato o intelecto pode inteligir vários a modo de um, não porém vários a modo de muitos; digo, porém, a modo de um ou de muitos, por uma ou várias espécies inteligíveis.

Nam modus cuiusque actionis consequitur formam quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest: et inde est quod Deus omnia simul videt, quia omnia videt per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum: sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII *super Gen. ad litt.*, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*.

AD SECUNDUM dicendum quod non solum oppositae formae non possunt esse simul in eodem subiecto, sed nec quaecumque formae eiusdem generis, licet non sint oppositae: sicut patet per exemplum inductum de coloribus et figuris.

AD TERTIUM dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto: et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem: et sic non simul intelliguntur.

Pois, o modo de toda ação é consequência da forma que é princípio da ação. Portanto, o que quer que o intelecto pode entender sob uma espécie, pode entender simultaneamente; vem daí que Deus vê tudo simultaneamente, pois vê tudo por um que é sua essência. No entanto, o que quer que o intelecto entende por espécies diversas, não entende simultaneamente. A razão disto é que é impossível o mesmo sujeito ser aperfeiçoado simultaneamente por várias formas de um gênero e de diversas espécies, assim como é impossível que o mesmo corpo, de conformidade com o mesmo, seja simultaneamente colorido por diversas cores ou seja figurado por diversas figuras. Ora, todas as espécies inteligíveis são de um gênero, pois são perfeições de uma potência intelectual, embora as coisas das quais são espécies sejam de gêneros diversos. Portanto, é impossível que o mesmo intelecto seja simultaneamente aperfeiçoado por diversas espécies inteligíveis para entender em ato diversos.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que o intelecto está acima do tempo que é o número do movimento das coisas corporais. Mas, a própria pluralidade das espécies inteligíveis causa uma certa sucessão das operações inteligíveis, de acordo com a qual uma operação é anterior a outra. Agostinho chama esta sucessão de tempo, uma vez que diz no livro VIII do *Comentário literal sobre o Gênesis* que “Deus move a criatura espiritual pelo tempo”.

AO SEGUNDO cumpre dizer que não só as formas opostas não podem estar simultaneamente no mesmo sujeito, mas também quaisquer formas do mesmo gênero, embora não sejam opostas, como é patente no exemplo aduzido acerca das cores e das figuras.

AO TERCEIRO cumpre dizer que as partes podem ser entendidas de dois modos. De um modo, sob uma certa confusão, na medida em que estão no todo. Assim, são conhecidas pela forma una do todo e, assim, são conhecidas simultaneamente. De outro modo, por conhecimento distinto, na medida em que qualquer uma é conhecida por sua espécie e, assim, não são conhecidas simultaneamente.

AD QUARTUM dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparisonem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparisonis vel differentiae; sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius.

Articulus 5

Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo.

1. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Praeterea, omni compositioni et divisioni adiungitur tempus praesens, praeteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Praeterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus: nihil enim invenitur in rebus nisi res quae significatur per praedicatum et subiectum, quae est una et eadem si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

SED CONTRA, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit philosophus in I *Periberm*. Sed in vocibus est compositio et divisio; ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

RESPONDEO dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt.

AO QUARTO cumpre dizer que, quando o intelecto entende a diferença ou a comparação de um com outro, conhece a ambos sob a noção da própria comparação ou diferença dos diferentes ou comparados, assim como foi dito que conhece as partes sob a noção do todo.

Artigo 5

Se o nosso intelecto entende compondo e dividindo.

Quanto à quinta argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto não entende compondo e dividindo.

1. De fato, não há composição e divisão senão de vários. Ora, o intelecto não pode entender simultaneamente vários. Logo, não pode entender compondo e dividindo.

2. Além disso, a toda composição e divisão acrescenta-se o tempo presente, passado ou futuro. Ora, o intelecto abstrai do tempo como também de todas as outras condições particulares. Logo, o intelecto não entende compondo e dividindo.

3. Além disso, o intelecto entende por assimilação às coisas. Ora, a composição e a divisão não é nada nas coisas. Com efeito, nada se encontra nas coisas senão a coisa que é significada pelo predicado e pelo sujeito, que é uma e a mesma se a composição é verdadeira; de fato, o homem é verdadeiramente o que é o animal. Logo, o intelecto não compõe e divide.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, as vozes significam as concepções do intelecto, como diz o Filósofo no livro I *Sobre a interpretação*. Ora, nas vozes há composição e divisão, como é patente nas proposições afirmativas e negativas. Logo, o intelecto compõe e divide.

EM RESPOSTA cumpre dizer que o intelecto humano tem necessariamente de entender compondo e dividindo. De fato, como o intelecto humano sai da potência para o ato, tem uma certa semelhança com as coisas sujeitas à geração, que não têm sua perfeição de imediato, mas adquirem-na sucessivamente.

Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando.

Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod compositio et divisio intellectus secundum quandam differentiam vel comparisonem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparisonem rerum.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus et abstrahit a phantasmatis; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur tempus.

AD TERTIUM dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei;

Semelhantemente, o intelecto humano não adquire imediatamente na primeira apreensão um conhecimento perfeito da coisa, mas primeiro apreende algo dela, por exemplo, a quiddidade da própria coisa, que é o objeto primeiro e próprio do intelecto; depois entende as propriedades, os acidentes e as referências que acompanham a essência da coisa. De acordo com isso, tem necessidade de compor um apreendido com outro ou dividi-los e passar de uma composição ou divisão a outra, o que é ratiocinar.

No entanto, o intelecto angélico e divino se apresenta como as coisas incorruptíveis, que têm sua perfeição total imediatamente desde o princípio. Onde, o intelecto angélico e divino ter de imediato perfeitamente o conhecimento total da coisa. Onde, ao conhecer a quiddidade da coisa, conhece a respeito da coisa o que quer que nós possamos conhecer compondo e dividendo e ratiocinando. Deste modo, o intelecto humano conhece compondo e dividendo, assim como ratiocinando.

No entanto, o intelecto divino e angélico conhecem efetivamente a composição, a divisão e o raciocínio não compondo, dividendo e ratiocinando, mas pelo entendimento da simples quiddidade.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que a composição e divisão do intelecto se dá de acordo com uma certa diferença ou comparação. Onde, o intelecto conhecer vários ao compor e dividir, assim como ao conhecer a diferença ou comparação das coisas.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o intelecto tanto abstrai das fantasias, como, por outra, não entende em ato senão voltando-se para as fantasias, como foi dito acima [Q. 84, a. 7; Q. 85, a. 1]. Por este lado, de que se volta para as fantasias, o tempo se acrescenta à composição e divisão do intelecto.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a semelhança da coisa é recebida no intelecto de acordo com o modo do intelecto e não de acordo com o modo da coisa. Onde, à composição e divisão do intelecto corresponder algo da parte da coisa;

tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam: et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum: et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem: idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae: nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando.

Articulus 6

Utrum intellectus possit esse falsus.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit esse falsus.

1. Dicit enim Philosophus, in VI *Metaphys.*, quod *verum et falsum sunt in mente*. Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

no entanto, não se apresenta do mesmo modo na coisa, como no intelecto. Com efeito, o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade da coisa material que cai sob os sentidos e a imaginação. Ora, encontra-se uma dupla composição na coisa material. De fato, a primeira é a da forma para com a matéria. A esta corresponde a composição do intelecto pela qual o todo universal é predicado de sua parte, pois o gênero é tomado da matéria comum, a diferença completiva da espécie, da forma e o particular da matéria individual. Por outro lado, a segunda composição é a do acidente para com o sujeito. A esta composição real corresponde a composição do intelecto de acordo com o qual o acidente é predicado do sujeito, como quando se diz “o homem é branco”. No entanto, a composição do intelecto difere da composição da coisa, pois os que são compostos na coisa são diversos, ao passo que a composição do intelecto é sinal da identidade dos que são compostos. De fato, o intelecto não compõe de tal modo que diga que o homem é a brancura, mas dizendo que o homem é branco, isto é, dotado de brancura. Com efeito, o que é homem e o que é dotado de brancura é o mesmo quanto ao sujeito. É semelhante no que respeita à composição da forma e da matéria, pois o animal significa aquilo que tem a natureza sensitiva, o racional o que tem a intelectiva, o homem o que tem ambas e Sócrates o que tem tudo isto com a matéria individual. De acordo com esta determinação de identidade, o nosso intelecto compõe um com outro ao predicar.

Artigo 6

Se o intelecto pode ser falso.

Quanto à sexta argumenta-se como segue. Parece que o intelecto pode ser falso.

1. Com efeito, o Filósofo diz no livro VI da *Metafísica* que “o verdadeiro e o falso estão na mente”. Ora, a mente e o intelecto são o mesmo, como foi dito acima [Q.72]. Logo, há falsidade no intelecto.

2. Praeterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Praeterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est: *errant enim qui operantur malum*, ut dicitur *Prov. 14*. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit*. Et Philosophus dicit, in libro *de Anima*, quod *intellectus semper est rectus*.

RESPONDEO dicendum quod Philosophus, in III *de Anima*, comparat, quantum ad hoc, intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquaque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum.

Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia:

2. Além disso, a opinião e o raciocínio pertencem ao intelecto. Ora, em ambos encontra-se falsidade. Logo, pode haver falsidade no intelecto.

3. Além disso, há pecado na parte intelectiva. Ora, o pecado se dá com falsidade, pois “erram os que fazem o mal” como se diz em *Prov. 14, 22*. Logo, pode haver falsidade no intelecto.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Agostinho diz no livro das *Oitenta e três questões* que “todo aquele que falha, não entende aquilo em que falha”. E o Filósofo diz no livro *Sobre a alma* que “o intelecto é sempre correto”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que o Filósofo compara o intelecto ao sentido, quanto a isso, no livro III *Sobre a alma*. De fato, o sentido não se engana acerca do objeto próprio, tal como a vista acerca da cor; a não ser, por acidente, em virtude de impedimento que ocorre acerca do órgão, tal como o gosto dos febris julga amargo o que é doce, pelo fato de que a língua está repleta de maus humores. No entanto, o sentido se engana acerca dos sensíveis comuns, tal como ao julgar a respeito da grandeza ou da figura; como quando julga que o sol é do tamanho de um pé, o qual, no entanto, é maior que a terra. Engana-se muito mais acerca dos sensíveis por acidente; como quando julga que o fel é mel por causa da semelhança da cor. A razão disto está em algo evidente. Pois, toda potência, enquanto ela própria, ordena-se por si ao objeto próprio. Ora, o que é deste modo, apresenta-se sempre do mesmo modo. Onde, permanecendo a potência, não há falta de seu juízo acerca do objeto próprio.

Ora, o objeto próprio do intelecto é a quiddidade da coisa. Onde, o intelecto, a falar por si, não falhar acerca da quiddidade da coisa. Mas, o intelecto, pode falhar acerca do que acompanha a essência ou quiddidade da coisa, na medida em que ordena um ao outro, compondo ou dividindo ou ainda ratiocinando. Por isso também não pode errar acerca daquelas proposições que são conhecidas imediatamente, uma vez conhecida a quiddidade dos termos, tal como acontece acerca dos primeiros princípios:

ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilem, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei, *animal rationale alatum*. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX *Metaphys.*

AD PRIMUM ergo dicendum quod falsitatem dicit esse Philosophus in mente secundum compositionem et divisionem. Et similiter dicendum est AD SECUNDUM, de opinione et ratiocinatione. Et AD TERTIUM, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quae per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductae.

Articulus 7

Utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere possit.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*: *Quisquis ullam rem aliter quam est intelligit non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua praestantior esse non possit; et ideo non per infinitum ire quod quaelibet res intelligitur; nec eam posse alium alio plus intelligere.*

a partir dos quais ocorre também a infalibilidade da verdade acerca das conclusões, de acordo com a certeza da ciência. No entanto, por acidente, acontece de o intelecto se enganar acerca do que algo é nas coisas compostas; não da parte do órgão, pois o intelecto não é uma capacidade que utiliza um órgão; mas da parte da composição que intervém acerca da definição, na medida em que, ou a definição de uma coisa é falsa a respeito de outra, tal como a definição do círculo a respeito do triângulo, ou alguma definição é falsa em si mesma, por implicar a composição de impossíveis, como se se tomar o seguinte como definição de alguma coisa: “animal racional alado”. Donde, não poderemos nos enganar nas coisas simples, em cujas definições a composição não pode intervir; mas, estamos em falta totalmente não as atingindo como está dito no livro IX da *Metafísica*.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que o Filósofo diz que há falsidade na mente de acordo com a composição e a divisão. Cumpre dizer semelhantemente AO SEGUNDO acerca da opinião e do raciocínio, bem como AO TERCEIRO acerca do erro dos que pecam, que consiste na aplicação ao apetecível. Mas, o intelecto nunca se engana na consideração absoluta da quiddidade da coisa e do que é conhecido através dela. Assim falam as autoridades aduzidas em sentido contrário.

Artigo 7

Se um pode inteligir uma e a mesma coisa melhor do que outro.

Quanto à sétima argumenta-se como segue. Parece que um não pode inteligir uma e a mesma coisa melhor do que outro.

1. Com efeito, Agostinho diz no livro das *Oitenta e três questões*: “Quem quer que intelige alguma coisa diferentemente do que é, não a intelige; pelo que não se deve duvidar que há uma inteligência perfeita em relação à qual não pode haver superior; assim, que qualquer coisa seja inteligida não vai ao infinito; nem um pode inteligi-la mais do que outro”.

2. Praeterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit aequalitas quaedam intellectus et rei, non recipit magis et minus: non enim proprie dicitur aliquid magis et minus aequale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

SED CONTRA est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

RESPONDEO dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod *ly magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius: quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret ut arguit Augustinus. Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior.

Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam: quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem.

2. Além disso, o intelecto inteligindo é verdadeiro. Ora, a verdade, visto ser uma certa igualdade do intelecto e da coisa, não comporta mais ou menos; de fato, não se diz propriamente que algo é mais ou menos igual. Logo, não se diz também que algo é mais ou menos inteligido.

3. Além disso, o intelecto é o que é o mais formal no homem. Ora, a diferença de forma causa diferença de espécie. Portanto, se um homem entende mais do que outro, parece que não são de uma espécie.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que, por experiência, encontram-se alguns que entendem mais profundamente que outros; tal como entende mais profundamente quem pode reduzir alguma conclusão aos primeiros princípios e causas primeiras do que quem pode reduzir apenas às causas próximas.

EM RESPOSTA cumpre dizer que alguém entender uma e a mesma coisa mais do que outro pode ser entendido de dois modos. De um modo, de maneira que o “mais” determine o ato de entender da parte da coisa entendida. Assim, um não pode entender a mesma coisa mais do que o outro. Pois, se entendesse que ela é diferentemente do que é, quer melhor quer pior, falharia e não entenderia, como argumenta Agostinho. Pode ser entendido de outro modo de maneira que determine o ato de entender da parte de quem entende. Assim, um pode entender a mesma coisa melhor do que outro, pois é dotado de melhor capacidade no entender; tal como vê melhor alguma coisa pela visão corporal quem é dotado de capacidade mais perfeita e em quem a capacidade visiva é mais perfeita.

Ora, isto acontece acerca do intelecto de dois modos. De um modo, por parte do próprio intelecto que é mais perfeito. De fato, é manifesto que, quanto melhor disposto é o corpo, tanto melhor alma recebe. O que aparece de modo manifesto nos que são diversos de acordo com a espécie. A razão disto é porque o ato e a forma é recebida na matéria de acordo com a capacidade da matéria.

Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo: unde dicitur in II *de Anima* quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem: illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

AD PRIMUM ergo patet solutio ex dictis. Et similiter AD SECUNDUM: veritas enim intellectus in hoc consistit, quod intelligatur res esse sicuti est.

AD TERTIUM dicendum quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.

Articulus 8

Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

1. Dicit enim Philosophus, in I *Physic.*, quod *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione*. Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, per prius cognoscitur a nobis: quia definitio est ex prioribus et notioribus, ut dicitur in VI *Topic.* Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineae: linea enim, ut Euclides dicit,

Donde, visto que mesmo nos entes humanos alguns têm o corpo melhor disposto, recebem uma alma dotada de melhor capacidade no inteligir; donde ser dito no livro II *Sobre a alma* que “vemos que os de carne terra são bem dotados quanto à mente”. De outro modo, isto acontece por parte das capacidades inferiores das quais o intelecto tem precisão para sua operação. Com efeito, aqueles nos quais a capacidade imaginativa, cogitativa e rememorativa está melhor disposta, estão melhor dispostos para inteligir.

Fica, portanto, patente a solução PARA O PRIMEIRO argumento a partir do que foi dito. Semelhantemente, PARA O SEGUNDO: de fato, a verdade do intelecto consiste nisto, que a coisa seja inteligida assim como é.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a diferença da forma, que não provém senão da disposição diversa da matéria, não produz diversidade de acordo com a espécie, mas apenas de acordo com o número; com efeito, cabem aos diversos indivíduos formas diversas diversificadas de acordo com a matéria.

Artigo 8

Se o intelecto intelige o indivisível primeiro que o divisível.

Quanto à oitava argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto conhece o indivisível primeiro que o divisível.

1. Com efeito, o Filósofo diz no livro I da *Física* que “inteligimos e sabemos a partir do conhecimento dos princípios e elementos”. Ora, os indivisíveis são os princípios e os elementos dos divisíveis. Logo, os indivisíveis nos são primeiro conhecidos que os divisíveis.

2. Além disso, o que é posto na definição de algo nos é conhecido primeiro, pois a definição se dá “a partir do anterior e do mais conhecido” como está dito no livro II dos *Tópicos*. Ora, o indivisível é posto na definição do divisível, tal como o ponto na definição da linha; de fato, como diz Euclides,

est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta. Et unitas ponitur in definitione numeri: quia *numerus est multitudo mensurata per unum*, ut dicitur in X *Metaphys.* Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

3. Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile: quia intellectus est simplex, ut dicitur in III *de Anima.* Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

SED CONTRA est quod dicitur in III *de Anima*, quod *indivisibile monstratur sicut privatio.* Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

RESPONDEO dicendum quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis patet. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III *de Anima.* Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra dictum est: et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur.

“a linha é um comprimento sem largura, cujas extremidades são dois pontos”. E a unidade é posta na definição do número, pois “o número é a multidão medida pelo uno” como está dito no livro X da *Metafísica*. Logo, o nosso intelecto entende o indivisível primeiro que o divisível.

3. Além disso, “o semelhante é conhecido pelo semelhante”. Ora, o indivisível é mais semelhante ao intelecto do que o divisível, pois “o intelecto é simples” como está dito no livro III *Sobre a alma*. Logo, o nosso intelecto entende o indivisível primeiro.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que é dito no livro III *Sobre a alma* que “o indivisível é mostrado como uma privação”. Ora, a privação é conhecida, posteriormente. Logo, o indivisível também.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que o objeto de nosso intelecto de acordo com o estado presente é a quiddidade da coisa material que abstrai das fantasias, como é patente a partir do que precede [Q. 84, a. 7; Q. 85, a. 1]. Visto que o que é conhecido primeiro e por si pela capacidade cognoscitiva é seu objeto próprio, pode ser considerado em que ordem o indivisível é entendido por nós, a partir de sua referência a tal quiddidade. Ora, indivisível é dito de três modos, como está dito no livro III *Sobre a alma*. De um modo, como o contínuo é indivisível, pois é indiviso em ato, embora seja divisível em potência. Tal indivisível é entendido por nós primeiro que sua divisão, que é em partes, pois o conhecimento confuso é anterior ao distinto, como foi dito [Q. 85, a. 3]. De outro modo, o indivisível é dito de acordo com a espécie, tal como a noção de homem é um certo indivisível. Também o indivisível deste modo é entendido primeiro que sua divisão nas partes da noção, como foi dito acima [Q. 85, a. 3] e, por sua vez, antes que o intelecto componha e divida, afirmando ou negando. A razão disso é que o intelecto por si entende tal duplo indivisível, assim como entende seu objeto próprio. De um terceiro modo é dito indivisível o que é totalmente indivisível, como o ponto e a unidade, que não são divididos nem em ato nem em potência.

Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur, *punctum est cuius pars non est*, et similiter ratio unius est quod sit *indivisibile*, ut dicitur in X *Metaphys.* Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora: quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum: quia, ut ibidem dicit Philosophus, *tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere.*

AD SECUNDUM dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae: manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam, et ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri, et ideo ponitur in definitione numeri mensurati. Non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

AD TERTIUM dicendum quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturae ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad obiectum: alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

Tal indivisível é conhecido posteriormente, por privação do divisível. Donde, o ponto ser definido privativamente: “o ponto é o que não é dotado de partes;” semelhantemente a noção de uno é que seja “indivisível,” como está dito no livro X da *Metafísica*. A razão disso é tal indivisível ter uma certa oposição à coisa corporal cuja quiddidade o intelecto recebe primeiro e por si.

Se, no entanto, o nosso intelecto inteligisse por participação dos indivisíveis separados, como os platônicos sustentaram [Q. 84, a. 1 e 4; Q. 87, a. 1], seguir-se-ia que tal indivisível seria inteligido primeiro, pois, de acordo com os platônicos, os primeiros são participados primeiro pelas coisas.

AO PRIMEIRO argumento cumpre, portanto, dizer que ao adquirir a ciência, nem sempre os princípios e elementos são primeiros, pois, às vezes, chegamos ao conhecimento dos princípios e das causas inteligíveis a partir dos efeitos sensíveis. Mas, no acabamento da ciência, a ciência dos efeitos sempre depende do conhecimento dos princípios e dos elementos, pois como o Filósofo diz no mesmo lugar: “opinamos que sabemos, quando podemos resolver os principiados nas causas”.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o ponto não é posto na definição da linha tomada em geral. Com efeito, é manifesto que na linha infinita e também na circular não há ponto senão em potência. Ora, Euclides define a linha finita reta e por isso pôs o ponto na definição da linha, como o termo na definição do terminado. A unidade, porém, é medida do número e por isso é posta na definição do número medido. Não é posta, porém, na definição do divisível, mas antes o contrário.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a semelhança pela qual intelligimos é a espécie do conhecido no cognoscente. Assim, algo é conhecido primeiro, não de acordo com a semelhança de natureza para com a potência cognoscitiva, mas pela conformidade para com o objeto. Do contrário, a vista conheceria mais a audição do que a cor.

Quaestio LXXXVI

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.
In quatuor articulos divisa

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat singularia.

Secundo: utrum cognoscat infinita.

Tertio: utrum cognoscat contingentia.

Quarto: utrum cognoscat futura.

Articulus 1

Utrum intellectus noster cognoscat singularia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia.

1. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem, *Socrates est homo*: eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

2. Praeterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Praeterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare: alioquin non haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

3. QUESTÃO 86

Dividida em quatro artigos:
o que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais

Em seguida cumpre considerar o que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais.

A este respeito há quatro perguntas.

Primeiro : se conhece os singulares.

Segundo : se conhece os infinitos.

Terceiro : se conhece os contingentes.

Quarto : se conhece os futuros.

Artigo 1

Se o nosso intelecto conhece os singulares.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto conhece os singulares.

1. Com efeito, quem quer que conhece a composição, conhece os extremos da composição. Ora, o nosso intelecto conhece esta composição “Sócrates é homem”, pois cabe-lhe formar a proposição. Logo, nosso intelecto conhece este singular que é Sócrates.

2. Além disso, o intelecto prático dirige para agir. Ora, os atos são acerca dos singulares. Logo, conhece os singulares.

3. Além disso, o nosso intelecto entende a si mesmo. Ora, ele próprio é um certo singular; do contrário não teria nenhum ato, pois os atos competem aos singulares. Logo, o nosso intelecto conhece o singular.

4. Além disso, o que quer que a capacidade inferior pode, a superior pode. Ora, o sentido conhece o singular. Logo, muito mais o intelecto.

SICUT CONTRA est quod dicit Philosophus, in I *Physic.*, quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.*

RESPONDEO dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III *de Anima*. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, *Socrates est homo*. Unde patet solutio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII *Ethic*. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III *de Anima*.

AD TERTIUM dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o Filósofo diz no livro I da *Física* que “o universal é conhecido de acordo com a razão e o singular de acordo com sentido”.

EM RESPOSTA, cumpre dizer que o nosso intelecto não pode conhecer direta e primeiramente o singular nas coisas materiais. A razão disto é porque o princípio de singularidade nas coisas materiais é a matéria individual. Ora, o nosso intelecto, como foi dito acima [Q. 85, a. 1], entende abstrahindo a espécie inteligível de tal matéria. Ora, o que é abstraído da matéria individual, é o universal. Donde, o nosso intelecto não ser dotado de conhecimento direto senão dos universais.

No entanto, indiretamente e como que por uma certa reflexão pode conhecer o singular, pois, como foi dito acima [Q. 84, a. 7], mesmo depois que abstraiu as espécies inteligíveis, não pode entender em ato de acordo com elas a não ser voltando-se para as fantasias nas quais entende as espécies inteligíveis, como está dito no livro III *Sobre a alma*. Assim, portanto, entende diretamente o próprio universal pela espécie inteligível; indiretamente, porém, os singulares dos quais procedem as fantasias. — Deste modo forma esta proposição, “Sócrates é homem”. Donde ficar patente a solução PARA O PRIMEIRO argumento.

AO SEGUNDO cumpre dizer que a escolha de um particular operável é como que a conclusão de um silogismo do intelecto prático como está dito no livro VII da *Ética*. Ora, a partir de uma proposição universal não pode ser concluída uma singular senão mediante alguma proposição singular aceita. Donde, a razão universal do intelecto prático não mover senão mediante a apreensão particular da parte sensitiva como está dito no livro III *Sobre a alma*.

AO TERCEIRO cumpre dizer que o singular não é incompatível com a inteligibilidade na medida em que é singular, mas na medida em que é material, pois nada é entendido, a não ser imaterialmente. Por isso, se houver algum singular imaterial, como é o intelecto, isto não é incompatível com a inteligibilidade.

AD QUARTUM dicendum quod virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

Articulus 2

Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita.

1. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Praeterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitae species, sicut numeri, proportionis et figurae. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Praeterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu: contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Praeterea, intellectus, cum non sit virtus materiae corporalis, ut supra dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

SED CONTRA est quod dicitur in I *Physic.*, quod *infinitum, in quantum est infinitum, est ignotum.*

RESPONDEO dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis.

AO QUARTO cumpre dizer que a capacidade superior pode o que pode a capacidade inferior, mas de maneira mais eminente. Donde, aquilo que o sentido conhece material e concretamente, o que é conhecer o singular diretamente, o intelecto conhece imaterial e abstratamente, o que é conhecer o universal.

Artigo 2

Se nosso intelecto pode conhecer os infinitos.

Quanto à segunda argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto pode conhecer os infinitos.

1. Com efeito, Deus excede todos os infinitos. Ora, o nosso intelecto pode conhecer a Deus, como foi dito acima [Q. 12, a. 1]. Logo, muito mais pode conhecer todos os outros infinitos.

2. Além disso, o nosso intelecto é capaz por natureza de conhecer os gêneros e as espécies. Ora, em certos gêneros há infinitas espécies como no número, na proporção e na figura. Logo, o nosso intelecto pode conhecer os infinitos.

3. Além disso, se um corpo não impedisse outro de existir em um e o mesmo lugar, nada impediria que infinitos corpos estivessem num lugar. Ora, uma espécie inteligível não impede outra de existir simultaneamente no mesmo intelecto; acontece, de fato, saber em hábito muitos. Logo, nada impede o nosso intelecto de ter ciência dos infinitos em hábito.

4. Além disso, o intelecto, visto não ser uma capacidade da matéria corporal, como foi dito acima [Q. 76, a. 1], parece ser uma potência infinita. Ora, uma capacidade infinita tem poder sobre infinitos. Logo, o nosso intelecto pode conhecer os infinitos.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro I da *Física* que “o infinito, na medida em que é infinito, é desconhecido”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, uma vez que a potência proporciona-se ao seu objeto, é preciso que o intelecto esteja para o infinito do mesmo modo como está o seu objeto, que é a quiddidade da coisa material.

In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III *Physic.* Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.

Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem, alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex eius definitione patet in III *Physic.*: est enim infinitum *cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere*, et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur, quod est impossibile.

Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione: intelligendo enim efficiamur scientes, ut dicitur in II *Ethic.* Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem, quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam: in rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae

Ora, nas coisas materiais não se encontra o infinito em ato, mas apenas em potência, na medida em que um sucede a outro, como se diz no livro III da *Física*. Por isso, no nosso intelecto encontra-se o infinito em potência, isto é, ao se tomar um depois do outro, pois o nosso intelecto nunca entende tantos que não possa entender mais.

No entanto, o nosso intelecto não pode conhecer em ato ou em hábito os infinitos. Não o pode em ato, pois o nosso intelecto não pode conhecer simultaneamente em ato senão o que conhece por uma espécie. Ora, o infinito não tem uma espécie; do contrário, teria noção de todo e perfeito. Por isso não pode ser entendido senão tomando parte depois de parte como é patente a partir de sua definição no livro III da *Física*. Com efeito, é infinito “aquilo cuja quantidade sendo considerada, sempre resta algo a considerar”. Assim, o infinito não poderia ser considerado em ato, a não ser que todas suas partes fossem enumeradas, o que é impossível.

Pela mesma razão não podemos entender os infinitos em hábito. Com efeito, o conhecimento habitual é causado em nós a partir da consideração atual. Com efeito, entendendo tornamo-nos sabedores, como está dito no livro II da *Ética*. Onde, não poderíamos ter um hábito dos infinitos conforme um conhecimento distinto, a não ser que considerássemos todos os infinitos, enumerando-os de acordo com a sucessão do conhecimento, o que é impossível. Assim, o nosso intelecto não pode conhecer os infinitos nem em ato nem em hábito, mas apenas em potência como foi dito.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que, assim como foi dito acima [Q. 7, a. 1] Deus é dito infinito como a forma que não é limitada por alguma matéria. Ora, nas coisas materiais algo é dito infinito por privação da limitação formal. Visto que a forma é por si conhecida e a matéria sem a forma desconhecida, vem daí que o infinito material é por si desconhecido. No entanto, o infinito formal, que é Deus, é por si conhecido; desconhecido, no entanto, quanto a nós, por causa da fraqueza do nosso intelecto que, de acordo com o estado da vida presente,

habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatis. Et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

AD TERTIUM dicendum quod, si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro.

AD QUARTUM dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

Articulus 3

Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium.

1. Quia, ut dicitur in VI *Ethic.*, intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

tem aptidão natural para conhecer o que é material. Por isso, não podemos conhecer a Deus no presente, a não ser pelos efeitos materiais. No futuro, porém, será tirada a fraqueza de nosso intelecto pela glória e então poderemos ver o próprio Deus em sua essência, no entanto, sem compreensão.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o nosso intelecto tem aptidão natural para conhecer as espécies por abstração das fantasias. Por isso, aquelas espécies dos números e das figuras, que alguém não imaginou, não pode conhecer nem em ato nem em hábito, a não ser talvez genericamente e nos princípios universais, o que é conhecer em potência e confusamente.

AO TERCEIRO, cumpre dizer que se dois ou mais corpos estivessem num lugar, não seria preciso que entrassem sucessivamente no lugar para que assim, pela própria sucessão da entrada, fossem numerados os localizados. Ora, as espécies inteligíveis adentram o nosso intelecto sucessivamente, pois vários não são inteligidos em ato simultaneamente. Por isso, é preciso que haja no nosso intelecto espécies em certo número e não infinitas.

AO QUARTO cumpre dizer que, assim como o nosso intelecto é infinito em capacidade, assim também conhece o infinito. Com efeito, sua capacidade é infinita, na medida em que não é limitada pela matéria corporal. É dotado de conhecimento do universal, que é abstraído da matéria individual e, por conseguinte, não se limita a algum indivíduo, mas, no que lhe toca, estende-se a infinitos indivíduos.

Artigo 3

Se o intelecto é dotado de conhecimento dos contingentes.

Quanto à terceira, argumenta-se como segue. Parece que o intelecto não é dotado de conhecimento dos contingentes.

1. Pois, como se diz no livro VI da *Ética*, o intelecto, a sabedoria e a ciência não são acerca dos contingentes, mas dos necessários.

2. Practerea, sicut dicitur in IV *Physic.*, *ea quae quandoque sunt et quandoque non sunt, tempore mensurantur*. Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

SED CONTRA, omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus; sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; et etiam scientiae naturales, quantum ad partem quae tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

RESPONDEO dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium: ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra quod per se et directe intellectus est universalium; sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu: rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

2. Além disso, como se diz no livro IV da *Física*, “o que às vezes é e às vezes não é, é medido pelo tempo”. Ora, o intelecto abstrai do tempo, assim como das outras condições da matéria. Como, pois, é próprio dos contingentes, às vezes ser e às vezes não ser, parece que os contingentes não são conhecidos pelo intelecto.

EM SENTIDO CONTRÁRIO toda ciência está no intelecto. Ora, certas ciências são acerca dos contingentes, como as ciências morais, que são acerca dos atos humanos sujeitos ao livre arbítrio, e também as ciências naturais, quanto à parte que trata do que está sujeito à geração e a corrupção. Logo, o intelecto é dotado de conhecimento dos contingentes.

EM RESPOSTA cumpre dizer que os contingentes podem ser considerados de dois modos. De um modo, na medida em que são contingentes. De outro modo, na medida em que alguma necessidade se encontra neles. Com efeito, nada é a tal ponto contingente que não tenha algo de necessário em si. Assim como o próprio fato de Sócrates correr é em si contingente, mas a referência da corrida ao movimento é necessária. De fato, é necessário que Sócrates se mova, se corre.

Ora, tudo é contingente da parte da matéria, pois o contingente é o que pode ser e não ser; ora, a potência pertence à matéria. A necessidade, no entanto, é consequência da determinação da forma, pois o que é consequência da forma, está presente por necessidade. Ora, a matéria é o princípio de individuação, ao passo que a noção do universal é tomada de acordo com a abstração da forma da matéria particular. Ora, foi dito acima [Q. 86, a. 1] que, por si e diretamente, o intelecto é acerca dos universais e o sentido acerca dos singulares, acerca dos quais também indiretamente de um certo modo é o intelecto, como foi dito acima [Q. 86, a. 1]. Assim, pois, os contingentes, na medida em que são contingentes, são conhecidos diretamente pelo sentido e indiretamente pelo intelecto; por outro lado, as noções universais e necessárias dos contingentes são conhecidas pelo intelecto.

Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio AD OBIECTA.

Articulus 4

Utrum intellectus noster cognoscat futura.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura.

1. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quae abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Praeterea, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Praeterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura; sicut corniculae frequenter crocitanes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

SED CONTRA est quod dicitur *Eccle. VIII, Multa hominis afflictio, qui ignorat praeterita, et futura nullo potest scire nuntio.*

RESPONDEO dicendum quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium.

Donde, se as noções universais dos cognoscíveis cientificamente forem consideradas, todas as ciências são acerca de necessários. Se, porém, as próprias coisas forem consideradas, então uma certa ciência é acerca de necessários e certa outra acerca de contingentes.

E por isso fica patente a solução PARA OS ARGUMENTOS APRESENTADOS.

Artigo 4

Se o nosso intelecto conhece os futuros.

Quanto à quarta argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto conhece os futuros.

1. De fato, o nosso intelecto conhece por espécies inteligíveis, que abstraem do aqui e agora e, assim, se apresentam indistintamente para com qualquer tempo. Ora, pode conhecer os presentes. Logo, pode conhecer os futuros.

2. Além disso, o ente humano, quando está alienado dos sentidos, pode conhecer alguns futuros, como é patente nos que dormem e nos delirantes. Ora, quando está alienado dos sentidos, é mais vigoroso quanto ao intelecto. Logo, o intelecto, quanto ao que lhe cabe, é dotado de conhecimento dos futuros.

3. Além disso, o conhecimento intelectual do ente humano é mais eficaz do que o conhecimento de qualquer dos animais irracionais. Ora, há certos animais que conhecem alguns futuros, assim como as gralhas crocitando insistentemente indicam que vai vir chuva logo. Portanto, muito mais o intelecto humano pode conhecer os futuros.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está o que se diz no *Eclesiastes 8, 6-7*: “Muita é a aflição do ente humano, que ignora o passado e não pode conhecer o futuro por nenhum mensageiro”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que acerca do conhecimento dos futuros cabe distinguir do mesmo modo que acerca do conhecimento dos contingentes.

Nam ipsa futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiae.

Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est cum de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de cognitione quae fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII *Confess.*, anima habet quandam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere, et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiae futurorum. Et haec quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonicus posuerunt,

Pois, os próprios futuros, na medida em que caem sob o tempo, são singulares, que o intelecto humano não conhece senão por reflexão, como foi dito acima [Q. 86, a. 1]. No entanto, as determinações dos futuros podem ser universais e perceptíveis pelo intelecto e pode haver ciências também a respeito desses.

No entanto, para falarmos acerca do conhecimento dos futuros de modo geral, cumpre saber que os futuros podem ser conhecidos de dois modos: de um modo, em si mesmos; de outro modo, em suas causas. Ora, em si mesmos os futuros não podem ser conhecidos senão por Deus, ao qual também estão presentes enquanto são futuros no curso das coisas, na medida em que seu olhar eterno dirige-se simultaneamente sobre todo o curso do tempo, como foi dito acima quando se tratava da ciência de Deus [Q. 14, a. 13]. Mas, na medida em que estão em suas causas, podem ser também conhecidos por nós. De fato, se estiverem em suas causas de tal modo que delas provenham por necessidade, são conhecidos pela certeza da ciência, assim como o astrônomo conhece antecipadamente o eclipse futuro. Se, porém, estiverem em suas causas de tal modo que delas provenham o mais frequentemente, podem ser conhecidos por alguma conjectura, mais ou menos certa, na medida em que as causas são mais ou menos inclinadas para os efeitos.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que esta razão procede acerca do conhecimento que se dá por determinações universais das causas, a partir das quais os futuros podem ser conhecidos de acordo com o modo da ordem do efeito para com a causa.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, assim como Agostinho diz no livro XII das *Confissões*, a alma tem uma certa faculdade de predição de tal modo que, por sua natureza, possa conhecer os futuros. Por isso, quando se retira dos sentidos corporais e de certo modo volta-se para si mesma, torna-se participante da notícia dos futuros. Esta opinião seria razoável se sustentássemos que a alma receberia o conhecimento das coisas de acordo com a participação das idéias, assim como os platônicos sustentaram

quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognoscit.

Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animae quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura quae daemones cognoscunt, ut supra dictum est. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur, quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus, quia, ut dicitur in libro de *Sonn. et Vigil.*, *quae deferuntur de die, dissolvuntur magis; plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes. Et in corpore faciunt sensum propter somnum, quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura.*

[Q. 84, a, 1 e 4; Q. 87, a. 1], pois, assim, a alma, por sua natureza, conheceria as causas universais de todos os efeitos, mas é impedida pelo corpo. Donde, quando se abstrai dos sentidos do corpo, conhece os futuros.

Ora, como este modo de conhecer não é conatural ao nosso intelecto, mas de preferência que receba o conhecimento a partir dos sentidos, por isso não está de acordo com a natureza da alma que conheça os futuros quando se aliena dos sentidos, mas de preferência pela impressão de algumas causas superiores espirituais e corporais. Das espirituais, como quando o intelecto humano é iluminado pela virtude divina pelo ministério dos anjos e as fantasias são ordenadas para que se conheçam alguns futuros; ou ainda quando se dá alguma comoção na fantasia, pela operação dos demônios, para dar a conhecer previamente alguns futuros que os demônios conhecem como foi dito acima [Q.57, a. 3]. Ora, a alma humana está naturalmente mais apta a receber tais impressões das causas espirituais quando está alienada dos sentidos, pois, por isso torna-se mais próxima das substâncias espirituais e mais livre das inquietações exteriores. Por outro lado, isso acontece também pela impressão das causas superiores corporais. É, com efeito, manifesto que os corpos superiores impressionam os corpos inferiores. Donde, visto as faculdades sensitivas serem atos de órgãos corporais, segue-se que a fantasia seja algo modificada pela impressão dos corpos celestes. Donde, visto os corpos celestes serem causa de muitos futuros, darem-se na imaginação alguns sinais de certos futuros. Ora, estes sinais são mais percebidos de noite e pelos que dormem do que de dia e pelos que estão acordados, pois, como se diz no livro *Sobre o sono e a vigília*, “os que são transmitidos de dia dissipam-se mais, pois, o ar da noite é mais sem perturbação pelo fato de que as noites são mais silenciosas. Provocam sensação no corpo por causa do sono, pois os pequenos movimentos interiores são sentidos mais pelos que dormem do que pelos que estão acordados. Ora, estes movimentos produzem fantasias a partir das quais são previstos os futuros”.

AD TERTIUM dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasia quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde philosophus dicit, in libro de *Somn. et Vigil.*, quod *quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes, nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur.*

AO TERCEIRO cumpre dizer que os animais irracionais não têm algo acima da fantasia que ordene as fantasias, tal como os entes humanos têm a razão. Por isso, a fantasia dos animais segue totalmente a impressão celeste. Por isso, certos futuros, como a chuva e semelhantes, podem ser mais conhecidos pelos movimentos de tais animais do que pelos movimentos dos entes humanos que se movem pela deliberação da razão. Donde, o Filósofo dizer no livro *Sobre o sono e a vigília* que “alguns absolutamente imprudentes são previdentes ao máximo, pois a inteligência destes não é afetada pelos cuidados, mas desnuda e vazia de tudo, é conduzida como que movida pelo que a move”.

Quaestio LXXXVII

Quomodo anima intellectiva seipsam, et ea quae sunt in ipsa, cognoscat. In quatuor articulos divisa

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat seipsam per suam essentiam.

Secundo: quomodo cognoscat habitus in se existentes.

Tertio: quomodo intellectus cognoscat proprium actum.

Quarto: quomodo cognoscat actum voluntatis.

Articulus 1

Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

1. Dicit enim Augustinus, IX *de Trin.*, quod *mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.*

2. Praeterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Praeterea, *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ut dicitur III *de Anima*. Sed mens humana est sine materia, non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.

SED CONTRA est quod dicitur in III *de Anima*, quod *intellectus intelligit seipsum sicut et alia*. Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

4. QUESTÃO 87

Dividida em quatro artigos: Como a alma intelectualiza conhece a si mesma e o que nela está

Em seguida cumpre considerar como a alma intelectualiza conhece a si mesma e o que nela está.

A este respeito há quatro perguntas.

Primeiro : se conhece a si mesma por sua essência.

Segundo : como conhece os hábitos nela existentes.

Terceiro : como o intelecto conhece o próprio ato.

Quarto : como conhece o ato da vontade.

Artigo 1

Se a alma intelectualiza conhece a si mesma por sua essência.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que a alma intelectualiza conhece a si mesma por sua essência.

1. Com efeito, Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade* que “a mente conhece a si mesma por si mesma, porque é incorporea”.

2. Além disso, o anjo e a alma humana reúnem-se no gênero da substância intelectual. Ora, o anjo entende a si mesmo por sua essência. Logo, a alma humana também.

3. Além disso, “no que é sem matéria, o intelecto é o mesmo que o que é inteligido” como se diz no livro III *Sobre a alma*. Ora, a mente humana é sem matéria, pois não é ato de algum corpo, como foi dito acima [Q. 76, a. 1]. Logo, se entende por sua essência.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro III *Sobre a alma* que “o intelecto entende a si mesmo assim como os demais”. Ora, não entende os demais pelas essências deles, mas pelas semelhanças deles. Logo, também não se entende por sua essência.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.*, sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus, non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu, et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I *Physic.* Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.

Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam, etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilibus, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonicus posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum, quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundum eos.

EM RESPOSTA cumpre dizer que tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência, como se diz no livro IX da *Metafísica*; com efeito, algo é ente e verdadeiro, que cai sob o conhecimento, assim como está em ato. De fato, isto aparece de maneira manifesta nas coisas sensíveis; com efeito, a vista não percebe o colorido em potência, mas apenas o colorido em ato. Semelhantemente, é manifesto que o intelecto, na medida em que é cognoscitivo das coisas materiais, não conhece senão o que está em ato; vem daí que não conhece a matéria prima, senão de acordo com sua proporção para com a forma, como se diz no livro I da *Física*. Onde, também nas substâncias imateriais, na medida em que cada uma delas está para o ser em ato por sua essência, na mesma medida está para o ser inteligível por sua essência.

Portanto, a essência de Deus, que é ato puro e perfeito, é simples e perfeitamente inteligível de acordo consigo mesma. Onde, Deus inteligir por sua essência, não apenas a si mesmo, mas também tudo. — A essência do anjo, porém, está no gênero dos inteligíveis como ato, não porém, como ato puro e completo. Onde, o seu inteligir não se completar por sua essência; com efeito, embora o anjo se entenda por sua essência, não pode conhecer tudo por sua essência, mas conhece o que é distinto de si pelas semelhanças deles. — O intelecto humano, no entanto, porta-se no gênero das coisas inteligíveis como um ente apenas em potência, assim como também a matéria prima se porta no gênero das coisas sensíveis; donde ser chamado de “possível”. Assim, pois, considerado em sua essência, porta-se como inteligente em potência. Onde, por si mesmo, ter a capacidade de inteligir, mas não a de ser inteligido, a não ser na medida em que torna-se em ato. Deste modo, com efeito, também os platônicos colocaram a ordem dos entes inteligíveis acima da ordem dos intelectos; pois, o intelecto não entende senão por participação do inteligível; ora, de acordo com eles, o participante está abaixo do participado.

Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX *de Trin.*, *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.* Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X *de Trin.*, de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere,* idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Se, pois, o intelecto humano se tornasse em ato pela participação das formas inteligíveis separadas, como sustentaram os platônicos, o intelecto humano inteligiria a si mesmo por tal participação das coisas incorpóreas. Mas, como é conatural ao nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, que diga respeito ao que é material e sensível, como foi dito acima [Q. 84, a. 7], segue-se que o nosso intelecto entende a si mesmo do modo como torna-se em ato pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis, e mediante estes, do intelecto possível. Portanto, o nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato.

Isto de um duplo modo. De um primeiro modo, de maneira particular, na medida em que Sócrates ou Platão percebe ter uma alma intelectiva pelo fato de que percebe que entende. De outro modo, em universal, na medida em que consideramos a natureza da mente humana a partir do ato do intelecto. Ora, é verdade que o juízo e a eficácia deste conhecimento pelo qual conhecemos a natureza da alma, nos cabe de acordo com a derivação da luz de nosso intelecto da verdade divina, na qual estão contidas as noções de todas as coisas, como foi dito acima [Q. 84, a. 5]. Onde, Agostinho também dizer no livro IX *Sobre a Trindade*: “contemplamos a verdade inviolável, a partir da qual, o quanto podemos, definimos perfeitamente, não como é a mente de cada ente humano, mas como deve ser de acordo com as noções eternas”. Há, porém, uma diferença entre estes dois conhecimentos. Pois, para haver o primeiro conhecimento da mente, basta a própria presença da mente, que é o princípio do ato a partir do qual a mente percebe a si mesma. Assim, se diz que se conhece pela sua presença. Mas, para que haja o segundo conhecimento da mente, não basta sua presença, mas requer-se uma pesquisa diligente e sutil. Onde, tanto muitos ignorarem a natureza da alma, quanto muitos terem também errado acerca da natureza da alma. Por isso, Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade* acerca de tal pesquisa sobre a mente: “a mente não procure se cernir como ausente, mas discernir o que está presente”, isto é, conhecer sua diferença das demais coisas, o que é conhecer sua quiddidade e natureza.

AD PRIMUM ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum, ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter, vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

AD SECUNDUM dicendum quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

AD TERTIUM dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ac si diceretur quod *in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur*, per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens, sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III *de Anima*, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis, verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que a mente conhece a si mesma por si mesma, porque chega finalmente ao conhecimento de si mesma, embora pelo seu ato; de fato, é ela própria que é conhecida pois ela própria ama a si mesma, como se acrescenta no mesmo lugar. Com efeito, algo pode ser dito conhecido por si de dois modos: ou porque chega-se ao conhecimento dele, por meio de nada de outro, assim como os primeiros princípios são ditos conhecidos por si; ou porque não são cognoscíveis por acidente, assim como a cor é visível por si, a substância, porém, por acidente.

AO SEGUNDO, cumpre dizer que a essência do anjo é como um ato no gênero dos inteligíveis; por isso, porta-se tanto como intelecto quanto como inteligido. Onde, o anjo apreender sua essência por si mesmo. Não, porém, o intelecto humano que, ou está inteiramente em potência a respeito dos inteligíveis, como o intelecto possível, ou é ato dos inteligíveis que são abstraídos das fantasias, como o intelecto agente.

AO TERCEIRO, cumpre dizer que este dito do Filósofo é verdadeiro universalmente em todo intelecto. De fato, assim como o sentido em ato é o sensível por causa da semelhança do sensível, que é a forma do sentido em ato, assim também o intelecto em ato é o inteligido em ato por causa da semelhança da coisa inteligida, que é a forma do intelecto em ato. Por isso, o intelecto que se torna em ato pela espécie da coisa inteligida, é inteligido pela mesma espécie, assim como pela sua forma. É o mesmo dizer que “no que é sem matéria, o intelecto é o mesmo que o inteligido”, como dizer que “no que é inteligido em ato, o intelecto é o mesmo que o que é inteligido”, pois algo é inteligido em ato pelo fato de que é sem matéria. Ora, há nisto uma diferença, pois as essências de alguns são sem matéria, como as substâncias separadas, que chamamos de anjos, cada uma das quais tanto é inteligida como inteligente; mas, há certas coisas cujas essências não são sem matéria, mas apenas as semelhanças delas abstraídas. Onde, o Comentador também dizer no livro III *Sobre a alma* que a proposição aduzida não é dotada de verdade senão nas substâncias separadas; com efeito, verifica-se, de um certo modo, nelas o que não se verifica nas demais, como foi dito [ad 2^{am}].

Articulus 2

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per
essentiam eorum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum.

1. Dicit enim Augustinus, XIII *de Trin.*, *Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia.* Et eadem ratio est de aliis habitibus animae. Ergo habitus animae non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Praeterea, res materiales, quae sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Praeterea, *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

SED CONTRA, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed sicut dicitur II *de Anima*, *priores potentiis, secundum rationem, actus et operationes sunt.* Ergo eadem ratione sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

RESPONDEO dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur:

Artigo 2

Se o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela
essência destes.

Quanto à segunda, argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela essência destes.

1. Com efeito, Agostinho diz no livro XIII *Sobre a Trindade*: “A fé não é assim vista no coração no qual está, como é vista a alma de um outro ente humano, a partir dos movimentos do corpo, mas uma ciência certíssima a apreende e a consciência a proclama”. A mesma razão diz respeito aos outros hábitos da alma. Logo, os hábitos da alma não são conhecidos pelos atos, mas por si mesmos.

2. Além disso, as coisas materiais que estão fora da alma são conhecidas pelo fato de que as semelhanças delas estão presencialmente na alma; por isso são ditas serem conhecidas pelas suas semelhanças. Ora, os hábitos da alma estão na alma presencialmente pela sua essência. Logo, são conhecidos pela sua essência.

3. Além disso, “aquilo por quê cada um é tal, também ele o é mais ainda”. Ora, as outras coisas são conhecidas pela alma por causa dos hábitos e das espécies inteligíveis. Logo, estes são mais conhecidos por si mesmos pela alma.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, os hábitos são os princípios dos atos assim como também as potências. Ora, como se diz no livro II *Sobre a alma*, “os atos e as operações são anteriores às potências de acordo com a noção”. Logo, pela mesma razão, são anteriores aos hábitos. Deste modo, os hábitos são conhecidos pelos atos, como também as potências.

EM RESPOSTA cumpre dizer que o hábito é de um certo modo intermediário entre a pura potência e o ato puro. Ora, já foi dito [a. 1] que nada é conhecido senão na medida em que é em ato. Assim, portanto, na medida em que o hábito é desprovido do ato perfeito, é desprovido disto, de modo a não ser cognoscível por si mesmo, mas é necessário que seja conhecido pelo seu ato;

sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquirat naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

AD SECUNDUM dicendum quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.

AD TERTIUM dicendum quod, cum dicitur, *Propter quod unumquodque, illud magis*, veritatem habet, si intelligatur in his quae sunt unius ordinis, puta in uno genere causae: puta si dicatur quod sanitas est propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem: ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus;

quer enquanto alguém percebe que tem o hábito, pelo fato de que percebe que produz o ato próprio do hábito; quer enquanto alguém pesquisa a natureza e a noção do hábito pela consideração do ato. De fato, o primeiro conhecimento do hábito se dá pela própria presença do hábito, pois, pelo fato mesmo de estar presente, causa o ato, no que é imediatamente percebido. Mas o segundo conhecimento do hábito se dá por uma pesquisa cuidadosa, como foi dito acima sobre a mente [a. 1].

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que, embora a fé não seja conhecida pelos movimentos exteriores do corpo, é percebida mesmo por aquele em quem está, pelo ato interior do coração. Com efeito, ninguém sabe que tem fé, senão pelo fato de que percebe que crê.

AO SEGUNDO, cumpre dizer que os hábitos estão presentes no nosso intelecto, não como objetos do intelecto (pois o objeto de nosso intelecto, de acordo com o estado da presente vida, é a natureza da coisa material, como acima [Q. 84, a. 7; Q. 85, a. 8; Q. 86, a. 2] foi dito); mas estão presentes no intelecto como o pelo que o intelecto intelige.

AO TERCEIRO cumpre dizer que, quando se diz “aquilo por quê cada um, ele mais ainda”, é dotado de verdade se for entendido no que é de uma mesma ordem, por exemplo, num gênero de causa; por exemplo, se se disser que a saúde é por causa da vida, segue-se que a vida é mais desejável. Se, porém, forem considerados os que são de ordens diversas, não é dotado de verdade; como, por exemplo, se se disser que a saúde é por causa do remédio, nem por isso segue-se que o remédio seja mais desejável, pois a saúde está na ordem dos fins, o remédio, porém, está na ordem das causas eficientes. Assim, pois, se considerarmos, dois, dos quais ambos estão por si na ordem dos objetos de conhecimento, aquilo por quê o outro é conhecido, será mais conhecido, assim como os princípios em relação às conclusões. Ora, o hábito não é da ordem dos objetos, na medida em que é hábito;

nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit: et ideo ratio non sequitur.

Articulus 3

Utrum intellectus cognoscat proprium actum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum.

1. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Praeterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum, quod videtur impossibile.

3. Praeterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro *de Anima*. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X *de Trin.*: *Intelligo me intelligere.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio, non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX *Metaphys.* Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat

nem por causa do hábito algo é conhecido como por causa de um objeto conhecido, mas como por causa de uma disposição ou forma pela qual o cognoscente conhece. Por isso, a razão não se segue.

Artigo 3

Se o intelecto conhece o próprio ato.

Quanto à terceira argumenta-se como segue. Parece que o intelecto não conhece o próprio ato.

1. Com efeito, é propriamente conhecido aquilo que é objeto da capacidade cognoscitiva. Ora, o ato é distinto do objeto. Logo, o intelecto não conhece seu ato.

2. Além disso, o que quer que seja conhecido é conhecido por algum ato. Portanto, se o intelecto conhece seu ato, conhece-o por algum ato; e por sua vez, este ato por outro ato. Logo, haverá um proceder ao infinito, o que parece impossível.

3. Além disso, assim como o sentido está para o seu ato, assim também o intelecto. Ora, o sentido próprio não sente o seu ato, mas isto cabe ao sentido comum, como se diz no livro *Sobre a alma*. Logo, o intelecto também não entende o seu ato.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade*: “Intelijo que intelijo”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, como já foi dito [a. 1 e 2], tudo é conhecido na medida em que é em ato. Ora, a perfeição última do intelecto é sua operação. Com efeito, não se trata como que de uma ação tendente a outro, que é a perfeição do que é operado, como a edificação, do edificado, mas permanece no operante como perfeição e ato dele, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Portanto, isto é o que primeiro se entende do intelecto, isto é, o seu próprio intelijir.

Mas, acerca disto, os diferentes intelectos portam-se diferentemente. Há, com efeito, algum intelecto, a saber, o divino, que é o seu próprio intelijir. Assim, em Deus, é o mesmo, que intelija

se intelligere et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit: quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

AD SECUNDUM dicendum quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra dictum est.

que entende e que entenda sua essência, pois sua essência é seu entender. — Há, porém, outro intelecto, a saber, o angélico, que não é o seu entender, como foi dito acima [Q. 79, a. 1], mas apesar disso o primeiro objeto do seu entender é sua essência. Donde, embora no anjo seja distinto, de acordo com a noção, que ele entenda que entende e que ele entenda sua essência, entende a ambos simultaneamente e por um só ato; pois, o fato de entender sua essência é a perfeição própria de sua essência; ora, uma coisa é entendida simultaneamente e por um só ato com sua perfeição. — Há ainda outro intelecto, a saber, o humano, que nem é o seu entender, nem sua própria essência é o objeto primeiro do seu entender, mas algo extrínseco, isto é, a natureza da coisa material. Por isso, o que é conhecido primeiro pelo intelecto humano é tal objeto; em segundo lugar é conhecido o próprio ato pelo qual o objeto é conhecido e, pelo ato, é conhecido o próprio intelecto do qual o próprio entender é a perfeição. Por isso, o Filósofo diz que os objetos são conhecidos antes dos atos e os atos antes das potências.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que o objeto do intelecto é algo comum, a saber, o ente e o verdadeiro sob o qual está compreendido também o próprio ato de entender. Donde, o intelecto poder entender seu ato. Mas, não em primeiro lugar; pois, nem sequer o primeiro objeto do nosso intelecto, de acordo com o presente estado, é qualquer ente e verdadeiro, mas o ente e o verdadeiro considerado nas coisas materiais, como foi dito [Q. 84, a. 7], a partir das quais chega ao conhecimento de todos os demais.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o próprio entender humano não é o ato e a perfeição da natureza material entendida, de tal modo que a natureza da coisa material e o próprio entender possa ser entendido por um só ato, assim como a coisa com a sua perfeição é entendida por um ato. Donde, ser um o ato pelo qual o intelecto entende a pedra e outro é o ato pelo qual entende que entende a pedra e assim por diante. Nem há incompatibilidade que haja no intelecto um infinito em potência, como foi dito acima [Q. 86, a. 2].

AD TERTIUM dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi: et ideo non est simile.

Articulus 4

Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis.

1. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu, cum sint diversae potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Praeterea, actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Praeterea, Augustinus, in libro X *Confess.*, attribuit affectionibus animae quod cognoscuntur *neque per imagines, sicut corpora, neque per praesentiam, sicut artes, sed per quasdam notiones.* Non videtur autem quod possint esse aliae notiones rerum in anima nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur quod intellectus cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X *de Trin.*: *Intelligo me velle.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem

AO TERCEIRO cumpre dizer que o sentido próprio sente de acordo com uma mudança do órgão material pelo sensível exterior. Ora, não é possível que algo material mude a si mesmo, mas um é mudado por outro. Por isso, o ato do sentido próprio é percebido pelo sentido comum. Mas, o intelecto não entende por uma mudança material de um órgão. Por isso não há comparação.

Artigo 4

Se o intelecto entende o ato da vontade.

Quanto à quarta argumenta-se como segue. Parece que o intelecto não entende o ato da vontade.

1. Com efeito, nada é conhecido pelo intelecto, a não ser que esteja de algum modo presente no intelecto. Ora, o ato da vontade não está presente no intelecto, por serem potências distintas. Logo, o ato da vontade não é conhecido pelo intelecto.

2. Além disso, o ato recebe a espécie do objeto. Ora, o objeto da vontade difere do objeto do intelecto. Logo, o ato da vontade tem uma espécie distinta do objeto do intelecto. Logo, não é conhecido pelo intelecto.

3. Além disso, Agostinho, no livro X das *Confissões* atribui às afeições da alma, que são conhecidas “nem por imagens como os corpos, nem pela presença como as artes, mas por certas noções”. Ora, não parece que possa haver outras noções das coisas na alma, a não ser as essências das coisas conhecidas ou suas semelhanças. Logo, parece impossível que o intelecto conheça as afeições da alma, que são os atos da vontade.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade* “Intelijo que quero”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, assim como foi dito acima [Q. 59, a. 1], o ato da vontade nada mais é que uma certa inclinação que se segue à forma inteligida, assim como o apetite natural é uma inclinação que se segue à forma natural. Ora, a inclinação

cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et philosophus hoc modo loquendi utitur in III *de Anima*, quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle; et in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto different: sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

AD SECUNDUM dicendum quod bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.

AD TERTIUM dicendum quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiatum. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

de qualquer coisa está na própria coisa ao modo dela. Donde, a inclinação natural estar naturalmente na coisa natural e a inclinação que é o apetite sensível estar sensivelmente no sentiente e igualmente a inclinação inteligível que é o ato da vontade estar inteligivelmente no inteligente assim como no princípio e no sujeito próprio. Donde, o Filósofo também usar deste modo de falar no livro III *Sobre a alma*: “que a vontade está na razão”. Ora, o que está inteligivelmente em algum inteligente, segue-se que seja inteligido por ele. Donde, o ato da vontade ser inteligido pelo intelecto, tanto na medida em que alguém percebe que quer como na medida em que alguém conhece a natureza deste ato, e por conseguinte, a natureza de seu princípio que é o hábito ou a potência.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que esta razão procederá se a vontade e o intelecto, assim como são potências distintas, diferissem também quanto ao sujeito; assim, de fato, o que está na vontade estaria ausente do intelecto. Ora, como ambos se radicam na mesma substância da alma e um seja como que o princípio do outro, por conseguinte, o que está na vontade está também de um certo modo no intelecto.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, de certo, o bem e o verdadeiro que são objetos da vontade e do intelecto diferem quanto à noção, no entanto, cada um deles está contido sob o outro, como foi dito acima [Q. 16, a. 4, ad 1^m; Q. 82, a. 4, ad 1^m], pois o verdadeiro é um certo bem e o bem é um certo verdadeiro. Por isso, o que é da vontade cai sob o intelecto e o que é do intelecto pode cair sob a vontade.

AO TERCEIRO cumpre dizer que os afetos da alma não estão no intelecto, nem apenas por uma semelhança como os corpos, nem por presença como no sujeito, assim como as artes, mas como o principiado no princípio, no qual é tida a noção do principiado. Por isso, Agostinho diz que os afetos da alma estão na memória por certas noções.

Quaestio LXXXVIII

Quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt.
In tres articulos divisa

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas angelos dicimus, per seipsas.

Secundo: utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

Tertio: utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

Articulus 1

Utrum anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

1. Dicit enim Augustinus, in IX *de Trin.*, *Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam.* Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.

2. Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus: cum ipsa mens sit immaterialis, ut ex supradictis patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

5. QUESTÃO 88

Dividida em três artigos:

Como a alma humana conhece o que está acima de si

Em seguida cumpre considerar como a alma humana conhece o que está acima de si, isto é, as substâncias imateriais.

A este respeito há três perguntas.

Primeiro : se a alma humana, de acordo com o estado da vida presente, pode inteligir por si mesmas as substâncias imateriais que denominamos anjos.

Segundo : se pode chegar a ter notícia delas pelo conhecimento das coisas materiais.

Terceiro : se Deus é o que é conhecido primeiro por nós.

Artigo 1

Se a alma humana, de acordo com o estado da vida presente, pode inteligir por si mesmas as substâncias imateriais.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que a alma humana, de acordo com o estado da vida presente, pode inteligir por si mesmas as substâncias imateriais.

1. Com efeito, Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade*: “A própria mente, assim como colige as notícias das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo, assim também as das coisas incorpóreas por si mesma”. Ora, tais são as substâncias imateriais. Logo, a mente intelige as substâncias imateriais.

2. Além disso, o semelhante é conhecido pelo semelhante. Ora, a mente humana assemelha-se mais às coisas imateriais do que às materiais; pois, a própria mente é imaterial, como é patente pelo dito acima [Q. 76, a. 1]. Logo, visto que a nossa mente intelige as coisas materiais, intelige muito mais as coisas imateriais.

3. Praeterea, quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilibus corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III *de Anima*. Ergo ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae quae secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. Praeterea, Commentator dicit, in II *Metaphys.*, quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, *tunc natura otiose egisset, quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo*. Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiae immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

SIC CONTRA est quod dicitur *Sap. IX, Quae in caelis sunt, quis investigabit?* In caelis autem dicuntur huiusmodi substantiae esse; secundum illud *Matth. XVIII, angeli eorum in caelis* etc. Ergo non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam cognosci.

RESPONDEO dicendum quod secundum opinionem Platonis, substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas ideas vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus:

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

4. Além disso, o Comentador diz no livro II da *Metafísica* que se as substâncias abstratas não pudessem ser inteligidas por nós, então “a natureza agiria ociosamente, pois fez o que é em si naturalmente inteligido, não inteligido por alguém”. Ora, nada é ocioso ou em vão na natureza. Logo, as substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós.

5. Além disso, assim como o sentido está para os sensíveis, assim também o intelecto está para os inteligíveis. Ora, a nossa vista pode ver todos os corpos, quer sejam superiores e incorruptíveis, quer sejam inferiores e corruptíveis. Logo, nosso intelecto pode inteligir todas as substâncias inteligíveis, mesmo as superiores e imateriais.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz no livro da *Sabedoria* 9, 16: “O que está nos céus, quem o perscrutará”? Ora, tais substâncias são ditas estar nos céus, de acordo com *Matheus* 18, 10: “os anjos deles, nos céus etc”. Logo, as substâncias imateriais não podem ser conhecidas pela investigação humana.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, de acordo com a opinião de Platão, as substâncias imateriais, não só são inteligidas por nós, mas também são o que é inteligido primeiro por nós. Com efeito, Platão sustentou que as formas imateriais subsistentes, que chamava de idéias, eram os objetos próprios de nosso intelecto;

et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes, in Comment. Tertii *de Anima*, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat *intellectum agentem*, qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis perfecte unitus, sic ut per eum perfecte intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas; sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniti. Cum enim nos intelligamus per intellectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis: principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artificii et serrae; formae autem et subiecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam.

assim, são inteligidas por nós, primeiramente e por si. O conhecimento da alma aplica-se, porém, às coisas materiais na medida em que a fantasia e os sentidos misturam-se com o intelecto. Donde, quanto mais o intelecto for depurado, tanto mais percebe a verdade inteligível do imaterial.

Ora, de acordo com o juízo de Aristóteles, mais próximo do que experimentamos, nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, tem uma referência natural às naturezas das coisas materiais; donde, nada inteligir senão voltando-se para as fantasias, como é patente a partir do já dito [Q. 84, a. 7]. Assim, é manifesto que não podemos, de acordo com o modo de conhecimento por nós experimentado, inteligir primeiro e por si as substâncias imateriais que não caem sob o sentido e a imaginação.

No entanto, Averrois, no Comentário do livro III *Sobre a alma*, sustenta que, no final, nesta vida o ente humano pode chegar a isto que é inteligir as substâncias separadas pela continuidade ou união conosco de uma certa substância separada, que chama de “intelecto agente”, o qual, com efeito, por ser uma substância separada, intellige naturalmente as substâncias separadas. Donde, quando estiver perfeitamente unido a nós, de tal modo que possamos inteligir perfeitamente por ele, inteligiremos também nós as substâncias separadas, assim como inteligimos agora as coisas materiais pelo intelecto possível unido a nós. — Ora, sustenta que o intelecto agente une-se a nós como segue. De fato, como inteligimos pelo intelecto agente e pelos inteligíveis especulados, como é patente quando inteligimos as conclusões pelos princípios inteligidos, é necessário que o intelecto agente compare-se aos inteligidos especulados, seja como o agente principal aos instrumentos, seja como a forma à matéria. Com efeito, destes dois modos alguma ação é atribuída a dois princípios: ao agente principal e ao instrumento, como o corte ao artesão e à serra; à forma e ao substrato, como a calefação ao calor e ao fogo. De ambos os modos o intelecto agente comparar-se-á aos inteligíveis especulados como a perfeição ao perfectível e o ato à potência.

Simul autem recipitur in aliquo perfectum et perfectio; sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis. Ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis; et poterimus per eum omnia cognoscere materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit: vel, ut ipse imponit Alexandro, intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem.

Sed praedicta stare non possunt. Primo quidem quia, si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus, quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat in quantum est actu. Sicut etiam supra dictum est circa intellectum possibilem.

Secundo quia, secundum modum praedictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniretur nobis secundum suam substantiam; sed solum lumen eius, secundum quod participatur in intellectis speculatis; et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere; sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum praedictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens

Ora, o perfeito e a perfeição são recebidos simultaneamente em algo, como o visível em ato e a luz na pupila. Logo, os inteligidos especulados e o intelecto agente são recebidos simultaneamente no intelecto possível. Quanto mais inteligidos especulados recebermos, tanto mais nos aproximamos de que o intelecto agente unisse-se perfeitamente a nós. De modo que, quando conhecermos todos os inteligidos especulados, o intelecto agente unirá-se perfeitamente a nós e poderemos, por ele, conhecer tudo o que há de material e imaterial. Põe nisto a felicidade última do ente humano. Nem importa, no caso presente, se neste estado de felicidade o intelecto possível entende as substâncias separadas pelo intelecto agente, como ele opina, ou se, como ele atribui a Alexandre, o intelecto possível nunca entende as substâncias separadas (pelo fato de que sustenta que o intelecto possível é corruptível), mas o ente humano entende as substâncias separadas pelo intelecto agente.

Ora, o que precede não se sustenta. Primeiro, porque, se o intelecto agente fosse uma substância separada, seria impossível que entendêssemos formalmente por ela, pois aquilo pelo que o agente age formalmente é uma forma e ato do agente, visto que todo agente age na medida em que está em ato. Como foi dito também acima acerca do intelecto possível [Q. 76, a. 1].

Em segundo lugar, porque, de acordo com o modo supra-citado, o intelecto agente, se for uma substância separada, não se unirá a nós de acordo com sua substância, mas apenas sua luminosidade, na medida em que for participada nos inteligidos especulados e não quanto às demais ações do intelecto agente, de modo que possamos, por isso, entender as substâncias imateriais. Assim, quando vemos as cores iluminadas pelo sol, a substância do sol não se une a nós, de modo a podermos executar as ações do sol; apenas se une a nós a luminosidade do sol para a visão das cores.

Em terceiro lugar, porque, dado que de acordo com o modo supra-citado, a substância do intelecto agente se unisse a nós, no entanto eles não sustentam que o intelecto agente

totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis: quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra Philosophum, in I *Ethic.*, qui dicit quod felicitas est *quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbatis ad virtutem*. Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie.

Quinto, quia Philosophus dicit expresse, in I *Ethic.*, quod felicitas est *operatio secundum perfectam virtutem*. Et enumeratis multis virtutibus, in decimo, concludit quod felicitas última, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat in Sexto esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam.

Sexto, quia supra ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptivae, quia, ut dicitur in III *de Anima*, intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere. Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum praesentis vitae, ad materialia sola;

se une totalmente a nós de acordo com um inteligível ou dois, mas de acordo com todos os inteligidos especulados. Ora, todos os inteligidos especulados são deficientes em relação à capacidade do intelecto agente, pois é muito mais inteligir as substâncias separadas do que inteligir tudo o que há de material. Donde, ser manifesto que, mesmo inteligido tudo o que há de material, o intelecto não se uniria a nós de tal modo que pudéssemos inteligir por ele as substâncias separadas.

Em quarto lugar, porque inteligir todos os inteligidos materiais mal acontece a alguém neste mundo; assim, ninguém ou poucos chegariam à felicidade; o que é contra o Filósofo no livro I da *Ética*, que diz que a felicidade é “um certo bem comum, que pode chegar a todos não impedidos para a virtude”. — É também contra a razão que, raramente consigam o fim de alguma espécie, os que estão contidos sob a espécie.

Em quinto lugar, porque o Filósofo diz expressamente no livro I de *Ética* que a felicidade é “a operação de acordo com a virtude perfeita”. Tendo enumerado muitas virtudes, conclui no livro X que a felicidade última, que consiste no conhecimento do que é inteligível ao máximo, se dá de acordo com a virtude da sabedoria, que sustentou, no livro VI, ser a cabeça das ciências especulativas. Donde, ser patente que Aristóteles pôs a felicidade última do ente humano no conhecimento das substâncias separadas, que pode obter-se pelas ciências especulativas e não pela continuidade com o intelecto agente imaginada por alguns.

Em sexto lugar, porque acima [Q. 79, a. 4] foi mostrado que o intelecto agente não é uma substância separada, mas uma capacidade da alma, estendendo-se ativamente ao mesmo a que se estende receptivamente o intelecto possível; pois, como se diz no livro III *Sobre a alma*, o intelecto possível é “o pelo que pode tornar-se tudo” e o intelecto agente “o pelo que pode tudo fazer”. Logo, ambos os intelectos se estendem, de acordo com o estado da vida presente, apenas ao que há de material,

quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

AD SECUNDUM dicendum quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem: alioquin oporteret dicere quod Empedocles dixit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

AD TERTIUM dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improporcionata potentis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improporcionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

AD QUARTUM dicendum quod illa ratio Commentatoris

que o intelecto agente torna inteligível em ato, e é recebido no intelecto possível. Donde, de acordo com o estado da vida presente, nem pelo intelecto possível, nem pelo intelecto agente podemos inteligir as substâncias imateriais de acordo consigo mesmas.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que desta autoridade de Agostinho pode se obter que aquilo que nossa mente pode captar acerca do conhecimento das coisas incorporais, ela o pode conhecer por si mesma. Isto, tanto é verdade que mesmo entre os filósofos diz-se que a ciência da alma é um certo princípio para conhecer as substâncias separadas. Com efeito, pelo fato de que nossa alma conhece-se a si mesma, chega a possuir um certo conhecimento acerca das substâncias incorpóreas, tal como lhe cabe ter; não que as conheça pura e simplesmente e perfeitamente, conhecendo-se a si mesma.

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

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

AO QUARTO cumpre dizer que esta razão do Comentador é

multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod, si substantiae separatae non intelliguntur a nobis, non intelliguntur ab aliquo intellectu: intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem. Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam si nullo modo intelligerentur a nobis.

AD QUINTUM dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis; et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

Articulus 2

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

1. Dicit enim Dionysius, I cap. *Cael. Hier.*, quod *non est possibile humanae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur.* Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Praeterea, scientia est in intellectu. Sed scientiae et definitiones sunt de substantiis immaterialibus: definit enim Damascenus angelum; et de angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiae immateriales intelligi possunt a nobis.

deficiente de muitos modos. Primeiro, com efeito, porque, se as substâncias separadas não são inteligidas por nós, não se segue que não sejam inteligidas por nenhum intelecto; de fato, são inteligidas por si mesmas e umas pelas outras. — Segundo, porque não é fim das substâncias separadas que sejam inteligidas por nós. Ora, diz-se que é ocioso e em vão o que não consegue o fim para o qual é. Assim, não se segue que as substâncias imateriais são em vão, ainda que de modo nenhum fossem conhecidas por nós.

AO QUINTO compete dizer que o sentido conhece do mesmo modo, tanto os corpos superiores como os inferiores, a saber, por uma imutação do órgão pelo sensível. Ora, não são inteligidas por nós, do mesmo modo, as substâncias materiais, que são inteligidas a modo de abstração, e as substâncias imateriais, que não podem ser inteligidas assim por nós, pois não há algumas fantasias delas.

Artigo 2

Se o nosso intelecto, pelo conhecimento das coisas materiais, pode chegar a inteligir as substâncias imateriais.

Quanto à segunda argumenta-se como segue. Parece que o nosso intelecto, pelo conhecimento das coisas materiais, pode chegar a inteligir as substâncias imateriais.

1. Com efeito, Dionísio diz no capítulo 1 da *Hierarquia celeste* que “não é possível à mente humana ser elevada à contemplação imaterial das hierarquias celestes a não ser que se utilize do guia material a si adequado”. Resta, pois, que podemos ser guiados pelo que é material para inteligir as substâncias imateriais.

2. Além disso, a ciência está no intelecto. Ora, há ciências e definições acerca das substâncias imateriais, pois Damasceno define o anjo, e são transmitidos alguns ensinamentos acerca dos anjos, tanto nas disciplinas teológicas como nas filosóficas. Logo, as substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós.

3. Praeterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliae substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Praeterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quae in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliae substantiae immateriales creatae intelligi possunt a nobis per res materiales.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, I. cap. *de Div. Nom.*, quod *sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Averroes narrat in III *de Anima*, quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiae principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere, et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

3. Além disso, a alma humana é do gênero das substâncias imateriais. Ora, ela pode ser inteligida por nós pelo seu ato, pelo qual entende o que é material. Logo, as outras substâncias imateriais também podem ser inteligidas por nós, pelos seus efeitos nas coisas materiais.

4. Além disso, somente aquela causa que dista ao infinito de seus efeitos não pode ser compreendida pelos seus efeitos. Ora, isto é próprio somente de Deus. Logo, as outras substâncias imateriais criadas podem ser inteligidas por nós, pelas coisas materiais.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Dionísio diz no capítulo 1 dos *Nomes divinos* que “os inteligíveis não podem ser apreendidos pelos sensíveis, nem os simples pelos compostos, nem os incorporais pelos corporais”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, assim como Averrois narra no livro III *Sobre a alma*, alguém de nome Avempace sustentou que podemos chegar, de acordo com os princípios verdadeiros da filosofia, a entender as substâncias imateriais, pela inteligência das substâncias materiais. Com efeito, como nosso intelecto é por natureza destinado a abstrair a quiddidade de coisa material da matéria, se de novo naquela quiddidade houver algo de matéria, poderá abstrair de novo. Como isto não procede ao infinito, poderá enfim chegar a entender alguma quiddidade que é totalmente sem matéria. Isto é entender uma substância imaterial.

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

AD PRIMUM ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. *Cael. Hier.*

AD SECUNDUM dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis, sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus: sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales.

AD TERTIUM dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura, quia huiusmodi non adaequant earum virtutes.

AD QUARTUM dicendum quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae: conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum: quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que, a partir das coisas materiais podemos ascender a um certo conhecimento das coisas imateriais, não porém a um conhecimento perfeito, pois não há um paralelo suficiente das coisas materiais para com as imateriais, mas as semelhanças, que acaso são tomadas das materiais para inteligir as imateriais, são muito dessemelhantes, como Dionísio diz no capítulo 2 da *Hierarquia celeste*.

AO SEGUNDO, cumpre dizer que nas ciências trata-se das coisas superiores sobretudo pela via de remoção; assim, com efeito, Aristóteles dá a conhecer os corpos celestes pela negação das propriedades dos corpos inferiores. Donde, muito mais, as substâncias imateriais não poderem ser conhecidas por nós de modo que apreendamos suas quiddidades; a respeito delas nos são transmitidos ensinamentos nas ciências, por via de remoção e de alguma referência às coisas materiais.

AO TERCEIRO, cumpre dizer que a alma humana entende a si mesma, pelo seu inteligir, que é seu ato próprio, que demonstra perfeitamente sua capacidade e sua natureza. Mas, nem por isto, nem pelo que ademais se encontra nas coisas materiais pode ser perfeitamente conhecida a capacidade e a natureza das substâncias imateriais, pois estes que tais não se equiparam às capacidades delas.

AO QUARTO, cumpre dizer que as substâncias imateriais criadas, com efeito, não se reúnem com as substâncias materiais num gênero natural, pois não há nelas a mesma noção de potência e matéria. Reúnem-se, no entanto, com elas num gênero lógico, pois mesmo as substâncias imateriais estão no predicamento da substância, visto sua quiddidade não ser o seu ser. Mas, Deus não se reúne com as coisas materiais, nem de acordo com um gênero natural, nem de acordo com um gênero lógico, pois Deus de maneira nenhuma está num gênero, como foi dito acima [Q. 3, a. 5]. Donde, pelas semelhanças das coisas materiais, algo poder ser conhecido afirmativamente acerca dos anjos, de acordo com uma noção comum, embora não de acordo com a noção da espécie; no entanto, acerca de Deus, de modo nenhum.

Articulus 3

Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

1. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro *de Trin.*, et in libro *de Vera Relig.* Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Praeterea, *propter quod unumquodque, et illud magis.* Sed Deus est causa omnis nostrae cognitionis, ipse enim est *lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur *Ioan. I.* Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

3. Praeterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.

SED CONTRA est quod dicitur *Ioan. I, Deum nemo vidit unquam.*

RESPONDEO dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est; multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud apostoli *ad Rom. I, Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est.

Artigo 3

Se Deus é o primeiro que é conhecido pela mente humana.

Quanto à terceira, argumenta-se como segue. Parece que Deus é o primeiro que é conhecido pela mente humana.

1. Com efeito, aquilo no que tudo mais é conhecido e pelo que julgamos acerca dos demais é conhecido primeiro por nós, assim como a luz pelo olho e os primeiros princípios pelo intelecto. Ora, conhecemos tudo na luz da verdade primeira e, por ela, julgamos acerca de tudo, como diz Agostinho no livro *Sobre a Trindade* e no livro *Sobre a verdadeira religião*. Logo, Deus é o que é conhecido primeiro por nós.

2. Além disso, “aquilo por quê cada um, também ele mais ainda”. Ora, Deus é a causa de todo nosso conhecimento, pois ele é “a luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem a este mundo” como se diz em *João 1, 9*. Logo, Deus é aquilo que é conhecido primeiro e ao máximo, por nós.

3. Além disso, aquilo que é conhecido primeiro na imagem é o modelo pelo qual a imagem é formada. Ora, a imagem de Deus está na nossa mente, como diz Agostinho. Logo, aquilo que é conhecido primeiro em nossa mente é Deus.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz em *João 1, 18*; “Ninguém jamais viu a Deus”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, como o intelecto humano, de acordo com o estado de vida presente, não pode inteligir as substâncias imateriais criadas, como foi dito [a. 1], muito menos pode inteligir a essência da substância increada. Donde, pura e simplesmente cumprir dizer que Deus não é o primeiro que é conhecido por nós; mas antes, pelas criaturas, chegamos ao conhecimento de Deus, de acordo com o que diz o Apóstolo aos *Romanos 1, 20*; “o que é invisível de Deus é divisado pela intelecção do que foi feito”. Logo, o primeiro que é inteligido por nós, de acordo com o estado da vida presente, é a quiddidade da coisa material que é o objeto do nosso intelecto, como foi dito acima muitas vezes [Q. 84, a. 7; Q. 85, a. 8; Q. 87, a. 2, ad 2^m].

AD PRIMUM ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

AD SECUNDUM dicendum quod *Propter quod unumquodque, illud magis*, intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam.

AD TERTIUM dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que inteligimos e julgamos tudo na luz da verdade primeira, na medida em que o próprio lume do nosso intelecto, quer natural, quer gratuito, nada mais é que uma certa impressão da verdade primeira, como foi dito acima [Q. 12, a. 11; Q. 84, a. 5]. Donde, como o próprio lume do nosso intelecto não está para o nosso intelecto como o que é inteligido, mas como o pelo que se entende, muito menos Deus é o que é inteligido primeiro pelo nosso intelecto.

AO SEGUNDO cumpre dizer que “aquilo por quê cada um, também ele mais ainda” cumpre ser entendido no que é de uma mesma ordem, como foi dito acima [Q. 87, a. 2, ad 3^m]. Ora, o demais é conhecido por causa de Deus, não como por causa do primeiro conhecido, mas como por causa primeira da capacidade cognoscitiva.

AO TERCEIRO cumpre dizer que, se em nossa alma estivesse a imagem perfeita de Deus, como o Filho é a imagem perfeita do Pai, a nossa mente entenderia Deus imediatamente. Está, porém, uma imagem imperfeita. Donde, a razão não se seguir.

Quaestio LXXXIX

De cognitione animae separatae.
In octo articulos divisa

Deinde considerandum est de cognitione animae separatae.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum anima separata a corpore possit intelligere.

Secundo: utrum intelligat substantias separatas.

Tertio: utrum intelligat omnia naturalia.

Quarto: utrum cognoscat singularia.

Quinto: utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.

Sexto: utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae.

Septimo: utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

Octavo: utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

Articulus I

Utrum anima separata aliquid intelligere possit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit.

1. Dicit enim Philosophus, in I *de Anima*, quod *intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto*. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Praeterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensus, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est. Sed morte totaliter sensus et imaginatio

6. QUESTÃO 89

Dividida em oito artigos:
Sobre o conhecimento da alma separada

Em seguida cumpre considerar acerca do conhecimento da alma separada.

A este respeito há oito perguntas.

Primeiro : Se a alma separada do corpo pode inteligir.

Segundo : Se entende as substâncias separadas.

Terceiro : Se entende tudo que é natural.

Quarto : Se entende os singulares.

Quinto : Se um hábito de ciência adquirida aqui permanece na alma separada.

Sexto : Se pode servir-se do hábito de ciência adquirida aqui.

Sétimo : Se a distância local impede o conhecimento da alma separada.

Oitavo : Se as almas separadas dos corpos conhecem o que se passa aqui.

Artigo 1

Se a alma separada pode inteligir algo.

Quanto à primeira argumenta-se como segue. Parece que a alma separada não pode inteligir absolutamente nada.

1. Com efeito, o Filósofo diz no livro I *Sobre a alma* que “o inteligir corrompe-se, uma vez corrompido algo de interior”. Ora, tudo que é interior do ente humano corrompe-se pela morte. Logo, o próprio inteligir corrompe-se também.

2. Além disso, a alma humana é impedida de inteligir pela ligadura do sentido e pela imaginação perturbada, como foi dito acima [Q. 84, a. 7 e 8]. Ora, pela morte, o sentido e a imaginação

corrumpuntur, ut ex supra dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas: quia a principio est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*. Neque per species quas abstrahat a rebus: quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas: quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas: haec enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiae. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I *de Anima*, quod *si non est aliqua operationum animae propria, non contingit ipsam separari*. Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam; et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

RESPONDEO dicendum quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quando est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facili quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si peius intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata,

corrumpem-se totalmente, como é patente a partir do que foi dito acima [Q. 77, a. 8]. Logo, a alma depois da morte nada entende.

3. Além disso, se a alma separada entende, é preciso que entenda por algumas espécies. Ora, não entende por espécies inatas, pois de início é “como uma tabuinha na qual nada está escrito”; nem por espécies que abstrai das coisas, pois não tem os órgãos do sentido e da imaginação, mediante os quais as espécies inteligíveis são abstraídas das coisas; nem também por espécies anteriormente abstraídas e conservadas na alma, pois, assim a alma de uma criança nada entenderia depois da morte; nem também por espécies inteligíveis infundidas por ação divina; com efeito, este conhecimento não seria o natural, do qual se trata no momento, mas da graça. Logo, a alma separada do corpo nada entende.

EM SENTIDO contrário está que o Filósofo diz no livro I *Sobre a alma* que “se não há nenhuma operação própria da alma, não acontece de ela ser à parte”. Ora, acontece de ela ser à parte. Logo, tem alguma operação própria e sobretudo a que é entender. Logo, entende ao existir sem o corpo.

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

cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt: cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad id quod melius est; est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata: debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilior

como a natureza da alma não se muda pela morte do corpo, parece que a alma naturalmente não pode entender nada, ao não lhe estarem à disposição fantasias para as quais se volte.

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

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

Cumpre, pois, considerar que, embora entender voltando-se para o que é superior seja pura e simplesmente mais nobre

quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliquantulum apparet in hominibus, nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla.

do que inteligir voltando-se para as fantasias, aquele modo de inteligir, na medida em que era possível à alma, era mais imperfeito. O que é patente como segue. Com efeito, em todas as substâncias intelectuais encontra-se a capacidade intelectual pela influência do lume divino. O qual é uno e simples no primeiro princípio e, quanto mais as criaturas intelectuais distam do primeiro princípio, tanto mais este lume divide-se e diversifica-se, como acontece nas linhas que saem do centro. Daí que Deus entende tudo por sua essência única. Dentre as substâncias intelectuais, porém, as superiores, embora entendam por uma pluralidade de formas, entendem por um número menor, tanto mais universais como com mais capacidade de compreensão das coisas por causa da eficácia da capacidade intelectual que nelas está. Nas inferiores, porém, há uma pluralidade de formas, tanto menos universais como menos eficazes para a compreensão das coisas, na medida em que são deficientes em relação à capacidade intelectual das superiores. Logo, se as substâncias inferiores tivessem formas naquela universalidade na qual as superiores têm, por não serem de tanta eficácia ao inteligir, não receberiam por elas um conhecimento perfeito das coisas, mas numa certa generalidade e confusão. O que de algum modo aparece nos entes humanos; pois, os que têm um intelecto mais fraco não alcançam um conhecimento perfeito pelas concepções universais dos mais inteligentes, a não ser que se lhes explique cada caso em particular. — Ora, é manifesto que, entre as substâncias intelectuais, de acordo com a ordem da natureza, as que estão mais abaixo são as almas humanas. Ora, a perfeição do universo exigia isto, para que houvesse diversos graus nas coisas. Se, portanto, as almas humanas fossem estabelecidas por Deus de modo que entendissem pelo modo que compete às substâncias separadas, não teriam um conhecimento perfeito, mas confuso e geral. Logo, para que possam ter um conhecimento perfeito e próprio das coisas, foram estabelecidas naturalmente de modo que se unam aos corpos e assim, a partir das próprias coisas sensíveis, alcancem um conhecimento próprio delas, assim como os homens rudes não podem ser conduzidos à ciência senão pelos exemplos sensíveis.

Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut et sentire: nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata. De quo etiam procedit secunda ratio.

AD TERTIUM dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat: sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

Articulus 2

Utrum anima separata intelligat substantias separatas.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas.

1. Perfectior enim est anima corpori coniuncta, quam a corpore separata: cum anima sit naturaliter pars humanae naturae; quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

Logo, é assim patente que é para vantagem da alma que se una ao corpo e inteliça voltando-se para as fantasias; pode, no entanto, ser separada e ter outro modo de inteliçir.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que, se as palavras do Filósofo forem examinadas cuidadosamente, o Filósofo disse isso a partir de uma suposição feita anteriormente, a saber, que inteliçir é um certo movimento do conjunto, assim como sentir. Com efeito, ainda não tinha mostrado a diferença entre o intelecto e o sentido.

Ou pode dizer-se que fala daquele modo de inteliçir que se dá pelo voltar-se para as fantasias. — Do que procede também a segunda razão.

AO TERCEIRO, cabe dizer que a alma separada não inteliçe por espécies inatas, nem por espécies que abstrai então, nem apenas por espécies conservadas como o argumento apresentado prova, mas por espécies participadas pela influência do lume divino, das quais a alma se torna participante como também as outras substâncias separadas, embora de um modo inferior. Donde, tão logo cessa o voltar-se para o corpo, voltar-se para o que é superior. Mas, nem por isso o conhecimento não é natural, pois Deus é o autor não só da influência do lume gratuito mas também do natural.

Artigo 2

Se a alma separada inteliçe as substâncias separadas.

Quanto à segunda argumenta-se como segue. Parece que a alma separada não inteliçe as substâncias separadas.

1. Com efeito, a alma é mais perfeita unida ao corpo do que separada do corpo, pois a alma é naturalmente parte da natureza humana; ora, qualquer parte é mais perfeita no seu todo. Ora, a alma unida ao corpo não inteliçe as substâncias separadas como foi considerado acima [Q. 88, a. 1]. Logo, muito menos quando estiver separada do corpo.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam speciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam: quia nihil illabitur animae nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit: quia angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Praeterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconveniens.

SED CONTRA est quod animae separatae cognoscunt alias animas separatas; sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, *Luc. 16*. Ergo vident etiam et daemones et angelos animae separatae.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in *IX de Trin.*, *Mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, idest cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas. Dictum est autem quod quando anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi in quantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam: sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiae separatae quod *intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae*: sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente;

2. Além disso, tudo que é conhecido, ou é conhecido pela presença de si ou por sua espécie. Ora, as substâncias separadas não podem ser conhecidas pela alma pela sua presença, pois nada penetra na alma a não ser somente Deus. Nem também por algumas espécies que a alma possa abstrair do anjo, pois o anjo é mais simples que a alma. Logo, a alma separada não pode conhecer as substâncias separadas de modo nenhum.

3. Além disso, certos filósofos sustentaram que a felicidade última do homem consiste no conhecimento das substâncias separadas. Logo, se a alma separada pode entender as substâncias separadas, por sua separação apenas, alcança a felicidade. O que é inadmissível.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que as almas separadas conhecem as outras almas separadas, como o rico posto no inferno viu Lázaro e Abraão [*Lc. 16, 23*]. Logo, as almas separadas vêem também, tanto os demônios como os anjos.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, como Agostinho diz no livro *IX Sobre a Trindade*, “Nossa mente recebe o conhecimento das coisas incorpóreas por si mesma”, isto é, conhecendo a si mesma, como foi dito acima [Q. 88, a. 1, ad 1^{ma}]. Logo, pelo fato de que a alma separada conhece a si mesma, podemos considerar como ela conhece as outras substâncias separadas. Ora, foi dito [a. 1; Q. 84, a. 7] que, enquanto a alma está unida ao corpo, entende voltando-se para as fantasias. Por isso, não pode entender a si mesma senão na medida em que torna-se inteligente em ato, por uma espécie abstraída das fantasias. Com efeito, entende a si mesma assim, pelo seu ato, como foi dito acima [Q. 87, a. 1]. Mas, quando estiver separada do corpo, entende, não voltando-se para as fantasias, mas para o que é de acordo consigo inteligível; donde, entender a si mesma por si mesma. — Ora, é comum a toda substância separada que “entenda o que está acima de si e o que está abaixo de si, ao modo de sua substância” [*Livro das causas*, prop. 8]. Com efeito, algo é entendido da maneira como está no que entende;

est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura qua communicat cum natura corporis: sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

AD SECUNDUM dicendum quod anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas. Quae tamen deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam angeli.

AD TERTIUM dicendum quod in cognitione substantiarum separatarum non quarumcumque, consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est.

Articulus 3

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat.

1. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animae separatae cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

ora, algo está em outro ao modo do em que está. Ora, o modo da substância da alma separada está abaixo do modo da substância angélica, mas é semelhante ao modo das outras almas separadas. Por isso, tem um conhecimento perfeito acerca das outras almas separadas; acerca dos anjos, porém, um imperfeito e deficiente, falando do conhecimento natural da alma separada. Acerca do conhecimento da glória, cabe outra noção.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que a alma separada é, de fato, mais imperfeita se for considerada a natureza pela qual tem parte com a natureza do corpo. No entanto, está de certo modo mais livre para entender, na medida em que é impedida da pureza da inteligência pelo peso e cuidado do corpo.

AO SEGUNDO, cumpre dizer que a alma separada entende os anjos por semelhanças impressas por ação divina. As quais, no entanto, são deficientes em relação à representação perfeita deles, pelo fato de que a natureza da alma é inferior à do anjo.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a felicidade última do ente humano não consiste no conhecimento de qualquer das substâncias separadas, mas somente no de Deus, que não pode ser visto senão por graça. No conhecimento das outras substâncias separadas, porém, há uma grande felicidade, ainda que não última, contanto que sejam entendidas perfeitamente. Ora, a alma separada não as entende perfeitamente por um conhecimento natural, como foi dito [no corpo do artigo].

Artigo 3

Se a alma separada conhece tudo que é natural.

Quanto à terceira, argumenta-se como segue. Parece que a alma separada conhece tudo que é natural.

1. Com efeito, as noções de todas as coisas naturais estão nas substâncias separadas. Ora, as almas separadas conhecem as substâncias separadas. Logo, conhecem tudo que é natural.

2. Praeterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxima intelligibilia. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quae sunt minus intelligibilia.

SED CONTRA, in daemionibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed daemones non omnia naturalia cognoscunt; sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit. Ergo neque animae separatae omnia naturalia cognoscunt.

PRAETEREA, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli: sed tamen, quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia, quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, *super Gen. ad litt.* Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit quoquo modo substantiam separatam.

2. Além disso, quem entende o mais inteligível, pode muito mais entender o menos inteligível. Ora, a alma separada entende as substâncias separadas, que são o máximo dos inteligíveis. Logo, pode muito mais entender tudo que é natural, que é menos inteligível.

EM SENTIDO CONTRÁRIO, o conhecimento natural é mais vigoroso nos demônios do que na alma separada. Ora, os demônios não conhecem tudo que é natural, mas aprendem muito pela experiência de um longo tempo, como diz Isidoro. Logo, nem as almas separadas conhecem tudo que é natural.

ALÉM DISSO, se a alma, logo que é separada, conhecesse tudo que é natural, os entes humanos se empenhariam em vão para adquirir ciência das coisas. O que é inadmissível. Logo, a alma separada não conhece tudo que é natural.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, assim como foi dito acima [a. 1, ad 3^{am}], a alma separada entende por espécies que recebe por uma influência do lume divino, assim como os anjos. No entanto, como a natureza da alma está abaixo da natureza do anjo, ao qual este modo de conhecer é conatural, a alma separada não obtém, por tais espécies, um conhecimento perfeito das coisas, mas como que em geral e confuso. Assim, pois, como os anjos referem-se ao conhecimento perfeito das coisas naturais por tais espécies, assim também as almas separadas ao imperfeito e confuso. Ora, os anjos, por tais espécies, conhecem com conhecimento perfeito, tudo que é natural; pois, tudo que Deus fez nas próprias naturezas, fez na inteligência angélica, como Agostinho diz no *Comentário literal sobre o Gênesis*. Donde, também as almas separadas terem conhecimento de tudo que é natural, não certo e próprio, mas geral e confuso.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que nem o próprio anjo conhece, por sua substância, tudo que é natural, mas por certas espécies, como foi dito acima [Q. 55, a. 1; Q. 87, a. 1]. Por isso, não se segue que a alma conheça tudo que é natural, pelo fato de que conhece de algum modo a substância separada.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum; quae nec angeli nec daemones nec animae separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturalium.

AD QUARTUM dicendum quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

Articulus 4

Utrum anima separata cognoscat singularia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

1. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Praeterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universalis. Sed anima separata non habet determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Praeterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

SED CONTRA est quod dives in inferno positus dixit, *Habeo quinque fratres*, ut habetur *Luc.* 16.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, assim como a alma separada não entende perfeitamente as substâncias separadas, assim também não conhece perfeitamente tudo que é natural, mas sob uma certa confusão, como foi dito [no corpo do artigo].

AO TERCEIRO cumpre dizer que Isidoro fala do conhecimento do futuro, que nem os anjos, nem os demônios, nem as almas separadas conhecem, a não ser em suas causas ou por revelação divina. Nós, porém, falamos do conhecimento do que é natural.

AO QUARTO cumpre dizer que o conhecimento que é adquirido aqui, pelo empenho, é próprio e perfeito; aquele, porém, é confuso. Onde, não se seguir que o empenho em aprender seja em vão.

Artigo 4

Se a alma separada conhece os singulares.

Quanto à quarta argumenta-se como segue. Parece que a alma separada não conhece os singulares.

1. Com efeito, nenhuma potência cognoscitiva permanece na alma separada, a não ser o intelecto, como é patente pelo acima dito [Q. 77, a. 8]. Ora, o intelecto não é capaz de conhecer os singulares, como foi estabelecido acima [Q. 86, a. 1]. Logo, a alma separada não conhece os singulares.

2. Além disso, o conhecimento, pelo qual se conhece algo de modo singular, é mais determinado do que aquele, pelo qual se conhece algo de modo universal. Ora, a alma separada não tem um conhecimento determinado acerca das espécies das coisas naturais. Muito menos, portanto, conhece os singulares.

3. Além disso, se conhece os singulares, e não pelo sentido, por igual razão conheceria todos os singulares. Ora, não conhece todos os singulares. Logo, não conhece nenhum.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que o rico posto no inferno disse: “Tenho cinco irmãos”, como se tem em *Lucas* 16, 28.

RESPONDEO dicendum quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus, et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut supra dictum est; ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde angeli, propter efficaciam sui intellectus per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem: quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animae separatae determinatur, ad quae anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est.

EM RESPOSTA cumpre dizer que as almas separadas conhecem alguns singulares, mas não todos, mesmo os que são presentes. Para cuja evidência cumpre considerar que há um duplo modo de inteligir. Um por abstração a partir das fantasias; de acordo com este modo, os singulares não podem ser conhecidos diretamente pelo intelecto, mas indiretamente como foi dito acima [Q. 86, a. 1]. O outro modo de inteligir é por influência das espécies a partir de Deus; por este modo, o intelecto pode conhecer os singulares. Com efeito, assim como o próprio Deus conhece tudo, tanto os universais como os singulares, por sua essência, na medida em que é a causa dos princípios universais e individuais, como foi dito acima [Q. 14, a. 11; Q. 57, a. 2], assim também as substâncias separadas podem conhecer os singulares, por espécies que são certas semelhanças participadas de sua essência divina.

Há, no entanto, uma diferença entre os anjos e as almas separadas, quanto a isto, pois os anjos, por estas espécies, têm um conhecimento perfeito e próprio acerca das coisas, ao passo que as almas separadas têm um confuso. Donde, os anjos, por causa da eficácia de seu intelecto, por tais espécies, podem conhecer, não só as naturezas das coisas em especial, mas também os singulares contidos sob as espécies. As almas separadas, no entanto, não podem conhecer, por tais espécies, senão aqueles singulares aos quais estão de certo modo determinadas, ou por um conhecimento precedente, ou por alguma afeição ou por uma relação natural, ou por uma ordenação divina, pois tudo que é recebido em algo, é determinado neste, de acordo com o modo do recipiente.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que o intelecto, por via de abstração, não é capaz de conhecer os singulares. Ora, a alma separada não intelige assim, mas como foi dito [no corpo do artigo].

AO SEGUNDO cumpre dizer que o conhecimento da alma separada é determinado quanto àquelas espécies ou indivíduos das coisas, para com as quais a alma separada tem alguma relação determinada, como foi dito [no corpo do artigo].

AD TERTIUM dicendum quod anima separata non se habet aequaliter ad omnia singularia, sed ad quaedam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est aequalis ratio ut omnia singularia cognoscat.

Articulus 5

Utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientiae hic acquisitae non remaneat in anima separata.

1. Dicit enim apostolus, I *ad Cor.* 13, *Scientia destruetur.*

2. Praeterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, animae separatae habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duae erunt formae unius speciei in eodem subiecto. Quod est impossibile.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in libro *Praedicament.*, quod *habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab aegritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia.* Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiae per mortem corrumpatur.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, in Epistola *ad Paulinum*, *discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelo.*

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili.

AO TERCEIRO cumpre dizer que a alma separada não se porta igualmente quanto a todos os singulares, mas quanto a alguns tem alguma relação que não tem quanto aos outros. Por isso, não há uma razão igual para que conheça todos os singulares.

Artigo 5

Se um hábito de ciência adquirida aqui permanece na alma separada.

Quanto à quinta argumenta-se como segue. Parece que o hábito de ciência adquirida aqui não permanece na alma separada.

1. Com efeito, o Apóstolo diz na I *Coríntios* 13, 8: “A ciência será destruída”.

2. Além disso, alguns menos bons são superiores em ciência neste mundo a outros mais bons carentes de ciência. Logo, se o hábito da ciência permanecesse na alma mesmo depois da morte, seguir-se-ia que alguns menos bons mesmo no estado futuro seriam superiores a alguns mais bons. O que parece inadmissível.

3. Além disso, as almas separadas terão ciência pela influência do lume divino. Se, portanto, a ciência aqui adquirida permanecer na alma separada, seguir-se-á que haverá duas formas da mesma espécie no mesmo sujeito. O que é impossível.

4. Além disso, o Filósofo diz no livro das *Categorias* que o “hábito é uma qualidade difícil de mudar, mas a ciência às vezes é destruída pela doença ou por algo de semelhante”. Ora, não há nesta vida nenhuma mudança tão forte como a mudança que se dá pela morte. Logo, parece que o hábito da ciência é destruído pela morte.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que Jerônimo diz na *Carta a Paulino*: “Aprendamos na terra, aquilo cuja ciência permaneça em nós no céu”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que alguns sustentaram que o hábito da ciência não está no próprio intelecto, mas nas faculdades sensitivas, isto é, na imaginativa, cogitativa e memorativa e que as espécies inteligíveis não são conservadas no intelecto possível.

Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur.

Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut dicitur in III *de Anima*; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur, nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur*, ut dicitur in II *Ethic*. Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu.

Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata: sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur in libro de *Longitudine et Brevitate Vitae*, dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest: cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibili nihil est contrarium;

Se esta opinião fosse verdadeira, seguir-se-ia que, destruído o corpo, o hábito de ciência adquirida aqui seria totalmente destruído.

Ora, posto que a ciência está no intelecto, que é o “lugar das espécies”, como está dito no livro III *Sobre a alma*, é preciso que o hábito da ciência adquirida aqui esteja parcialmente nas faculdades sensitivas supracitadas e parcialmente no próprio intelecto. Isto pode ser considerado a partir dos próprios atos a partir dos quais o hábito da ciência é adquirido, pois “os hábitos são semelhantes aos atos a partir dos quais são adquiridos”, como está dito no livro II da *Ética*. Ora, os atos do intelecto, a partir dos quais a ciência é adquirida na vida presente, se dão por um voltar-se do intelecto para as fantasias que estão nas supracitadas faculdades sensitivas. Onde, por tais atos, adquirir-se no próprio intelecto possível uma certa capacidade para considerar pelas espécies recebidas e, nas supracitadas faculdades inferiores adquire-se uma certa habilidade para que o intelecto possa mais facilmente especular os inteligíveis pelo voltar-se para elas. Ora, assim como, de fato, o ato do intelecto está principal e formalmente no próprio intelecto, mas material e dispositivamente nas faculdades inferiores, o mesmo deve ser dito também acerca do hábito.

Logo, quanto ao que alguém tem da presente ciência nas faculdades inferiores, não permanecerá na alma separada; mas, quanto ao que tem no próprio intelecto, é necessário que permaneça. Pois, como está dito no livro *Sobre a longura e brevidade da vida*, uma forma corrompe-se de dois modos. De um modo, por si, quando é corrompida pelo seu contrário, como o quente pelo frio; de outro modo, por acidente, isto é, pela corrupção do sujeito. Ora, é manifesto que a ciência, que está no intelecto humano, não pode corromper-se pela corrupção do sujeito; pois o intelecto é incorruptível, como foi mostrado acima [Q. 79, a. 2, ad 2^m; cf. Q. 75, a. 6]. Igualmente, as espécies inteligíveis que estão no intelecto possível não podem também serem corrompidas pelo contrário, pois nada é contrário a uma intenção inteligível,

et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est*. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus, in libro praedicto, ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur: scilicet *oblivionem*, ex parte memorativae, et *deceptionem*, ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae, secundum quod est in intellectu manet in anima separata.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit: *Nunc cognosco ex parte*.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.

AD TERTIUM dicendum quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

AD QUARTUM dicendum quod ratio illa procedit de corruptione scientiae quantum ad id quod habet ex parte sensitivarum virium.

Articulus 6

Utrum actus scientiae hic acquisitae
maneant in anima separata.

especialmente quanto à simples inteligência, pela qual é inteligido o-que-algo-é. Mas, quanto à operação pela qual o intelecto compõe e divide ou então raciocina, deste modo a contrariedade se encontra no intelecto, na medida em que o falso na proposição ou na argumentação é contrário ao verdadeiro. Deste modo, por vezes, a ciência é corrompida pelo contrário, isto é, quando alguém é desviado da ciência da verdade por uma argumentação falsa. Por isso, o Filósofo, no livro supracitado, sustenta dois modos pelos quais a ciência corrompe-se por si, isto é, o “esquecimento”, da parte da memorativa e o “engano”, da parte da argumentação falsa. Mas, isto não tem lugar na alma separada. Onde, cumpre dizer que o hábito de ciência, na medida que está no intelecto, permanece na alma separada.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que o Apóstolo não fala aí acerca da ciência quanto ao hábito, mas quanto ao ato de conhecimento. Onde, para prova disto alegar: “Agora, conheço em parte”.

AO SEGUNDO cumpre dizer que, assim como de acordo com a estatura do corpo, alguém menos bom será maior do que alguém mais bom, igualmente nada impede que alguém menos bom tenha no futuro algum hábito de ciência que alguém mais bom não tem. No entanto, isto não é de quase nenhuma importância em comparação com as outras prerrogativas que os melhores terão.

AO TERCEIRO cumpre dizer que ambas as ciências não têm a mesma noção. Onde, não seguir-se nenhuma incompatibilidade.

AO QUARTO cumpre dizer que esta razão procede quanto à destruição da ciência, quanto ao que lhe cabe da parte das facultades sensitivas.

Artigo 6

Se o ato da ciência adquirida aqui
permanece na alma separada.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus scientiae hic acquisitae non maneat in anima separata.

1. Dicit enim Philosophus, in I *de Anima*, quod corrupto corpore, anima *neque reminiscitur neque amat*. Sed considerare ea quae prius aliquis novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiae quam hic acquisivit.

2. Praeterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Praeterea, philosophus dicit, in II *Ethic.*, quod *habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur*. Sed habitus scientiae hic acquiruntur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animae separatae. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiae hic acquisitae.

SED CONTRA est quod *Luc.* 16, dicitur ad divitem in inferno positum, *Recordare quia recepisti bona in vita tua*.

RESPONDEO dicendum quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est objecti similitudo, sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quae est in oculo: sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneat in anima separata, sicut dictum est; status autem animae separatae non sit idem sicut modo est: sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata,

Quanto à sexta argumenta-se como segue. Parece que o ato da ciência adquirida aqui não permanece na alma separada.

1. Com efeito, o Filósofo diz no livro I *Sobre a alma* que, corrompido o corpo, a alma “nem se lembra nem ama”. Ora, alguém considerar o que conheceu antes, é lembrar. Logo, a alma separada não pode ter o ato da ciência que adquiriu aqui.

2. Além disso, as espécies inteligíveis não serão mais potentes na alma separada do que são na alma unida ao corpo. Ora, pelas espécies inteligíveis não podemos entender agora senão voltando-nos sobre as fantasias, como foi estabelecido acima [Q.84, a. 7]. Logo, nem a alma separada o poderá. Assim, a alma separada não poderá de modo nenhum entender pelas espécies inteligíveis adquiridas aqui.

3. Além disso, o Filósofo diz no livro II da *Ética* que “os hábitos reproduzem atos semelhantes aos atos pelos quais são adquiridos”. Ora, o hábito de ciência é adquirido aqui por atos do intelecto que se volta sobre as fantasias. Logo, não pode reproduzir outros atos. Ora, tais atos não cabem à alma separada. Logo, a alma separada não terá ato algum da ciência adquirida aqui.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que em *Lucas* 16, 25 é dito ao rico posto no inferno: “Recorda-te que recebeste bens em tua vida”.

EM RESPOSTA cumpre dizer que no ato devem ser considerados os dois seguintes: a espécie do ato e o seu modo. Ora, a espécie do ato é considerada a partir do objeto para o qual o ato da capacidade cognoscitiva é dirigido pela espécie, que é a semelhança do objeto. Mas, o modo do ato é examinado a partir da capacidade do agente. Assim, que alguém veja uma pedra, acontece por causa da espécie da pedra que está no olho; mas que veja de modo penetrante, acontece por causa da capacidade visiva do olho. Portanto, como as espécies inteligíveis permanecem na alma separada, como foi dito [a. 5], mas o estado da alma separada não é o mesmo como é agora, segue-se que a alma separada pode, de acordo com as espécies inteligíveis adquiridas aqui, entender o que entendeu antes, não porém do mesmo modo, isto é, voltando-se para as fantasias,

sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Philosophus loquitur de reminiscencia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

AD TERTIUM dicendum quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter, causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter operamur.

Articulus 7
Utrum distantia localis impediatur cognitionem animae separatae.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impediatur cognitionem animae separatae.

1. Dicit enim Augustinus, in libro *de Cura pro Mortuis agenda*, quod *animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic fiunt scire non possunt*. Sciunt autem ea quae apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Divinatione Daemonum*, quod *daemones, propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denuntiant*. Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem daemonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam daemon.

mas do modo adequado à alma separada. Desse modo permanece, de fato, na alma separada o ato da ciência adquirida aqui, mas não de acordo com o mesmo modo.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que o Filósofo fala da lembrança, na medida em que a memória pertence à parte sensitiva, não porém na medida em que a memória, está de certo modo no intelecto, como foi dito [Q.79, a. 6].

AO SEGUNDO cumpre dizer que o modo diverso de inteligir não provém da virtude diversa das espécies, mas do estado diverso da alma inteligente.

AO TERCEIRO cumpre dizer que os atos pelos quais o hábito é adquirido são semelhantes aos atos que os hábitos causam, quanto à espécie do ato, não porém quanto ao modo de agir. Pois, realizar o que é justo, mas não de maneira justa, isto é, prazerosamente, causa o hábito da justiça política, pelo qual o realizamos prazerosamente.

Artigo 7
Se a distância local impede o conhecimento da alma separada.

Quanto à sétima argumenta-se como segue. Parece que a distância local impede o conhecimento da alma separada.

1. Com efeito, Agostinho diz no livro *Sobre o cuidado devido aos mortos* que “as almas dos mortos ali estão onde não podem saber o que se passa aqui”. Sabem, porém, o que se dá entre eles. Logo, a distância local impede o conhecimento da alma separada.

2. Além disso, Agostinho diz no livro *Sobre a adivinhação dos demônios* que “os demônios por causa da rapidez do movimento anunciam algo que nos é desconhecido”. Ora, a agilidade do movimento em nada ajudaria para isso se a distância local não impedisse o conhecimento do demônio. Portanto, a distância local impede muito mais o conhecimento da alma separada, que é inferior ao demônio, de acordo com a natureza.

3. Praeterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae, non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediatur.

SED CONTRA est quod dicitur *Luc. 16*, quod dives, *cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe*. Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem: requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque, requireretur distantia determinata. Sed praedicta positio est impossibilis: quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

AID PRIMUM ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae mortuorum, ea quae hic sunt videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantiae causa esse credatur: sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicitur.

AID SECUNDUM dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod daemones habent corpora naturaliter sibi unita: secundum quam positionem, etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro Augustinus expresse tangit,

3. Além disso, assim como alguém dista de acordo com o lugar, assim também dista de acordo com o tempo. Ora, a distância do tempo impede o conhecimento da alma separada; com efeito, não conhecem os futuros. Logo, parece que também a distância de acordo com o lugar impeça o conhecimento da alma separada.

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz em *Lucas 16, 23* que o rico, “como estivesse nos tormentos, levantando seus olhos, viu Abraão de longe”. Logo a distância local não impede o conhecimento da alma separada.

EM RESPOSTA cumpre dizer que alguns sustentaram que a alma separada conheceria os singulares abstrahendo dos sensíveis. O que, se fosse verdade, poder-se-ia, dizer que a distância local impediria o conhecimento da alma separada. Requerer-se-ia, com efeito, que, ou os sensíveis agissem na alma separada, ou a alma separada nos sensíveis e, quanto a ambos, requerer-se-ia uma distância determinada. — Ora, a posição mencionada é impossível, pois a abstração das espécies a partir do sensível se dá mediante os sentidos e outras potências sensitivas que não permanecem em ato na alma separada. Ora, a alma separada entende os singulares por influxo de espécies pelo lume divino, o qual lume refere-se igualmente ao que está próximo e distante. Donde, a distância local não impedir de modo nenhum o conhecimento da alma separada.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que Agostinho não diz que pelo fato de que as almas dos mortos ali estão, não podem ver o que está aqui, de modo que se creia que a distância local é a causa desta ignorância; mas, isto pode acontecer por causa de algo distinto, como se dirá em seguida [a. 8].

AO SEGUNDO cumpre dizer que Agostinho fala aí de acordo com a opinião pela qual alguns sustentaram que os demônios têm corpos unidos a si naturalmente; de acordo com a qual posição podem ter também potências sensitivas, para cujo conhecimento requer-se uma distância determinada. Agostinho toca também explicitamente nesta opinião no mesmo livro,

licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit XXI libro *de Civ. Dei*.

AD TERTIUM dicendum quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia, quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia locali, et de distantia temporis.

Articulus 8

Utrum animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur.

1. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quae hic aguntur; secundum illud *Luc. 16, Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum*. Ergo animae separatae cognoscunt ea quae hic aguntur.

2. Praeterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quae hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur *I Reg. 28*. Sed hoc non esset si ea quae hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quae hic aguntur cognoscunt.

3. Praeterea, animae separatae cognoscunt ea quae apud eas aguntur. Si ergo quae apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam. Quod supra negatum est.

SED CONTRA est quod dicitur *Job 14, Sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget*.

embora pareça nela tocar, mais mencionando-a do que afirmando-a, como é patente pelo que diz no livro XXI da *Cidade de Deus*.

AO TERCEIRO cumpre dizer que os futuros que distam de acordo com o tempo não são entes em ato. Donde, não serem cognoscíveis em si mesmos, pois, assim como algo é desprovido de entidade, assim também é desprovido de cognoscibilidade. Ora, o que é distante de acordo com o lugar, é ente em ato e cognoscível de acordo consigo. Donde, não se tratar da mesma noção, acerca da distância local e acerca da distância do tempo.

Artigo 8

Se as almas separadas conhecem o que se passa aqui.

Quanto à oitava argumenta-se como segue. Parece que a alma separada conhece o que se passa aqui.

1. Com efeito, a não ser que o conhecessem, não teriam preocupação com isso. Ora, têm preocupação com o que se passa aqui, de acordo com *Lucas 16, 28*: “Tenho cinco irmãos; que se dê testemunho a eles, a fim de não virem também eles para este lugar de tormentos”. Logo, as almas separadas conhecem o que se passa aqui.

2. Além disso, frequentemente os mortos aparecem aos vivos, quer dormindo, quer acordados, e os advertem acerca do que se passa aqui, como Samuel apareceu a Saul como consta em *I Reis 28, 11 e ss.* Ora, isto não se daria se não conhecessem o que há aqui. Logo, conhecem o que se passa aqui.

3. Além disso, as almas separadas conhecem o que se passa entre elas. Logo, se não conhecessem o que se passa entre nós, seu conhecimento seria impedido pela distância; o que foi negado acima [a. 7].

EM SENTIDO CONTRÁRIO está que se diz em *Jó 14, 21*: “não saberá se seus filhos serão ilustres ou desprezíveis”.

RESPONDEO dicendum quod, secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et huius ratio ex dictis accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et coniunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae. Unde ea quae apud nos aguntur ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in XII *Moralium*, dicens, *Mortui vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt, quia vita spiritus longe est a vita carnis; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione*. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in libro *de Cura pro Mortuis agenda*, dicens quod *animae mortuorum rebus viventium non intersunt*.

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit, *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est, quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent*. Augustinus vero, in libro *de Cura pro Mortuis agenda*, expresse dicit quod *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii*, ut habetur in glossa, super illud, *Abraham nescivit nos, Isaiae 63*. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod Dominus promisit Iosiae regi quod prius moreretur ne videret mala quae erant populo superventura, ut habetur IV *Reg.* 22. Sed Augustinus hoc dubitando dicit, unde praemittit, *ut volet, accipiat quisque quod dicam*.

EM RESPOSTA cumpre dizer que, de acordo com o conhecimento natural, do qual se trata aqui, as almas dos mortos desconhecem o que se passa aqui. A razão disto pode ser entendida a partir do que foi dito [a. 4]. Pois, a alma separada conhece os singulares pelo fato de que, de um certo modo, está determinada para com eles, ou pelo vestígio de algum conhecimento ou afeição precedente, ou por ordenação divina. Ora, as almas dos mortos, de acordo com a ordenação divina e de acordo com o modo de ser, estão separadas do convívio dos vivos e reunidas ao convívio das substâncias espirituais, que são separadas do corpo. Donde, ignorarem o que se passa entre nós. Esta razão é indicada por Gregório no livro XII das *Morais* ao dizer: “Os mortos desconhecem como se organiza a vida dos que vivem na carne depois deles; pois, a vida do espírito está longe da vida da carne e, assim como o que é corpóreo e incorpóreo são diversos em gênero, assim também são distintos no conhecimento”. Agostinho parece também tocar nisto no livro *Sobre o cuidado devido aos mortos*, dizendo que “as almas dos mortos não estão presentes às coisas dos vivos”.

Mas, quanto às almas dos bem-aventurados parece que há uma diferença entre Gregório e Agostinho. Pois, Gregório acrescenta no mesmo lugar: “O que, no entanto, não deve ser pensado sobre as almas santas, pois, não é de se crer de modo nenhum que haja algo fora que ignorem as que vêem por dentro a claridade do Deus onipotente”. Agostinho, porém, diz explicitamente no livro *Sobre o cuidado devido aos mortos* que “os mortos, mesmo os santos, desconhecem o que os vivos e seus filhos fazem”, como consta da glosa sobre *Isaías 63, 16*: “Abraão nos desconheceu”. O que confirma pelo fato de que não era visitado por sua mãe nem era consolado nas tristezas como quando vivia; nem é possível que tenha se tornado mais cruel por uma vida mais feliz. Também pelo fato de que o Senhor prometeu ao rei Josias que morreria primeiro, para não ver os males que iriam sobrevir ao povo, como consta de IV *Reis 22, 20*. — Mas, Agostinho diz isto hesitando; donde ter dito antes: “que cada um tome o que digo como quiser”;

Gregorius autem assertive, quod patet per hoc quod dicit, *nullo modo credendum est*.

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis aequales, de quibus etiam Augustinus asserit quod ea quae apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum; sicut nos curam habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt; vel per angelos seu daemones; vel etiam *Spiritu Dei revelante*, sicut Augustinus in eodem libro dicit.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animae mortuorum rebus viventium intersint, et est inter divina miracula computandum. Vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis, sicut etiam vivi ignorantibus aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro praedicto. Unde et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam; secundum hoc quod dicitur *Ecli. 46, quod dormivit, et notum fecit regi finem vitae suae*. Vel illa apparitio fuit procurata per daemones, si tamen *Ecclesiastici* auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas scripturas apud Hebraeos non habetur.

Gregório, porém, de modo assertivo, o que é patente pelo fato de que diz: “não é de se crer de modo nenhum”.

No entanto, parece mais, de acordo com a sentença de Gregório, que as almas dos santos que vêem a Deus, conhecem tudo de presente que se passa aqui. Com efeito, são iguais aos anjos, dos quais mesmo Agostinho assevera que não ignoram o que se passa entre os vivos. Mas, como as almas dos santos estão unidas perfeitamente à justiça divina, nem se entristecem, nem se imiscuem nas coisas dos vivos, a não ser na medida em que a disposição da justiça divina exige.

AO PRIMEIRO argumento, portanto, cumpre dizer que as almas dos mortos podem ter preocupação com as coisas dos vivos, mesmo se ignoram seu estado; como nós temos preocupação com os mortos prestando-lhes sufrágios, embora ignoremos seu estado. — Podem também conhecer as ações dos vivos, não por si mesmos, mas pelas almas dos que daqui vão para junto deles, ou pelos anjos, ou pelos demônios, ou ainda “por revelação do Espírito de Deus”, como Agostinho diz no mesmo livro.

AO SEGUNDO cumpre dizer que o fato de os mortos aparecerem aos vivos, seja como for, ou acontece por uma disposição especial de Deus, a fim de que as almas dos mortos estejam presentes às coisas dos vivos e deve ser contado entre os milagres divinos; ou tais aparições se dão pelas operações dos anjos bons ou maus, até mesmo os mortos o ignorando, assim como, mesmo os vivos o ignorando, aparecem a outros vivos durante o sono, como Agostinho diz no livro citado. — Onde, acerca de Samuel poder também ser dito que ele apareceu por revelação divina, de acordo com o que é dito no *Eclesiástico* 46, 23 que “dormiu e fez saber ao rei o fim de sua vida”. Ou essa aparição foi realizada pelos demônios, se acaso a autoridade do *Eclesiástico* não for aceita, pelo fato de que não se encontra entre as escrituras canônicas entre os hebreus.

AD TERTIUM dicendum quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam praedictam.

AO TERCEIRO cumpre dizer que tal ignorância não acontece por causa da distância local, mas pela causa acima enunciada [no corpo do artigo].