

A “*conversio ad phantasmata*” e a recepção tomasiana da *Triplex Via* de Dionísio, o areopagita

Pesquisador: Ms. Jonas Moreira Madureira
Pontifícia Universidade Católica
Departamento de Pós graduação em Ciências da religião
Eixo temático: Teologia e Filosofia
Categoria: Comunicação oral

O principal objetivo desta pesquisa foi apresentar a relação entre a *conversio ad phantasmata* e a recepção tomasiana da *triplex via* de Dionísio. O trabalho baseou-se em pesquisa bibliográfica, incluindo leitura, fichamento e análise de textos cruciais do próprio Tomás, como a *Suma de Teologia* bem como os seus comentários sobre o *De divinis nominibus*, de Dionísio, e o *De trinitate*, de Boécio, e de artigos e pesquisas sobre a teologia apofática no pensamento tomasiano. A partir do artigo 7 da questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia*, foram levantadas e estudadas as referências sobre a *triplex via*, assim como as questões colocadas pelo próprio autor, entre elas, a incognoscibilidade de Deus e as limitações do intelecto humano unido ao corpo. Mais do que uma simples afirmação da negação, a *triplex via*, em Tomás de Aquino, é a constatação da ignorância humana em relação a qualquer coisa que esteja além do sensorial. As menções feitas a Dionísio — o pseudo-Areopagita —, presentes na obra tomasiana, não são meras referências de autoridade e revelam muito sobre a gnosiologia daquele que fora apelidado por seus colegas em Colônia de o “Boi Mudo da Sicília”.

Palavras-chave: Teologia apofática; Conhecimento; Tomás de Aquino.

Introdução

Em diversas passagens, Tomas de Aquino afirma que é impossível o nosso intelecto, unido ao corpo, inteligir algo em ato sem se “voltar para as imagens” (*conversio ad phantasmata*)¹. Em outras palavras, isso significa que, para inteligir tudo o que podemos inteligir, é necessário que nosso intelecto se volte para as imagens. Segue-se, portanto, que a *conversio ad phantasmata* é condição de possibilidade da inteligência humana. Agora, se tal inteligência depende do confronto com as imagens, e estas, por sua vez, dependem da afecção dos entes materiais sobre os

1 *Summa theologiae*, Ia., q. 84, a.7; q. 85, a. 1 e 8; q. 86, a. 1; q. 88, a. 1; q. 89, a. 1 e 2; q. 111, a. 2; q. 118, a. 3; IIa-II, q. 175, a. 5; *In II Super Sent.*, d. 23 q. 2 a. 2; *De veritate*, q. 10, ad 7; e etc.

sentidos, conclui-se que o conhecimento intelectual humano só é possível a partir do conhecimento sensível¹. Se é correta essa simplificação, então, podemos continuar perguntando pela questão que realmente nos interessará aqui, a saber, a questão da possibilidade do conhecimento dos incorpóreos, dos quais não existem imagens. Ora, se é indubitável que dos incorpóreos não temos imagens, então, como poderíamos inteli-gi-los, uma vez que a intelecção humana depende necessariamente da *conversio ad phantasmata*? Para dar conta dessa problemática, propomos primeiro explicar porque o confronto com as imagens é a *conditio sine qua non* da intelecção humana. Só depois disso, consideraremos o objetivo central deste artigo que é explicitar — a partir do que será dito acerca da condição gnosiológica da *conversio ad phantasmata* — como Tomás de Aquino argumenta a favor da possibilidade do conhecimento dos incorpóreos, dos quais não temos imagens. Nessa ocasião se verificará a importância da recepção da *triplex via* de Dionísio para a argumentação de tal possibilidade.

1. A condição gnosiológica da *conversio ad phantasmata* a partir do artigo 7 da questão 84 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*

A base textual, a partir da qual faremos nossas considerações, é o artigo 7 da questão 84 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*. Essa questão é a primeira das seis questões que estudam o conhecimento intelectual humano. Ela consiste em perguntar (e responder): “como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior” (q. 84, prol.).

Vale lembrar que, em primeiro lugar, os artigos iniciais da q. 84 (a. 1-4) tratam de verificar a possibilidade e os meios do conhecimento intelectual humano. Em segundo lugar, após indicar sistematicamente a possibilidade de tal conhecimento, bem como eliminar certas propostas gnosiológicas, Tomás conclui que a alma humana, de certo modo, conhece tudo o que entende nas razões eternas (“ideias divinas”, a. 5). Mas logo acrescenta que tal conhecimento tem como ponto de partida imediato os sentidos (a. 6). Finalmente, em terceiro lugar, os dois artigos finais (a. 7 e 8) vão examinar as consequências da conexão do conhecimento intelectual humano com os sentidos: primeiro, que o intelecto não pode exercer seu ato de intelecção sem o confronto com as imagens (a. 7); segundo, que o impedimento dos sentidos torna inexecutável a operação intelectual humana (a. 8).

Quanto à estrutura do artigo que será nossa base textual, pode-se dizer que Tomás de Aquino, seguindo o padrão da *Suma*, não inicia sua

¹ “Sed contra est quod philosophus probat, I *Metaphys.*, et in fine *Poster.*, quod principium nostrae cognitionis est a sensu” (*Summa theologiae*, q. 84, a. 6).

argumentação com uma tese, mas com um problema dialético, ou seja, uma pergunta que permite apenas duas respostas, sendo uma afirmativa e a outra negativa. A pergunta é a seguinte: “se o intelecto pode entender em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as imagens”¹. Depois de apresentar a pergunta, Tomás oferece três argumentos a favor da possibilidade do intelecto entender, pelas espécies que possui, sem se voltar para as imagens. O primeiro consiste em mostrar que o intelecto pode entender, pelas espécies que possui, porque o intelecto estar em ato é o próprio entender. Ora, se o intelecto se torna em ato pela espécie inteligível, então, torna-se desnecessário o confronto com as imagens. O segundo argumento afirma que a imaginação depende mais dos sentidos do que o intelecto da imaginação. Assim, se a imaginação pode imaginar, ausentes os sensíveis, o intelecto pode, da mesma maneira, entender sem se voltar para as imagens. Por fim, o terceiro argumento nega que haja imagens dos incorpóreos, pois a imaginação não transcende “o tempo e o contínuo”.

Após apresentar os argumentos a favor da possibilidade da inteligência humana, independente do confronto com as imagens, Tomás passa a argumentar a favor da resposta contrária a dos argumentos expostos, apresentando, assim, o que vai ser seu posicionamento.

Para defender sua posição, o Doutor Angélico oferece dois argumentos. O primeiro tem como *leitmotiv* a tese de Aristóteles, no livro III, do *De anima* [7, 431 a. 16]: “a alma nada entende sem imagem”. A partir dessa posição, Tomás nega a possibilidade do intelecto humano entender sem se voltando-se às imagens. Essa impossibilidade advém do presente “estado corpóreo da vida”, i.e., do estado atual da alma unida ao corpo. Por isso, uma vez que a alma não está separada do corpo, o intelecto não pode entender sem se valer das imagens. Para argumentar tal impossibilidade, Tomás oferece dois indicativos. O primeiro diz respeito ao fato de que o intelecto não se serve de órgão corporal, e, por isso, de modo nenhum seria impedido, no seu ato, pela lesão de algum órgão corporal, se não fosse requerido o ato de alguma potência que se serve de órgão corporal,

1 Embora o nosso principal objetivo não seja abordar a inteligência pelas espécies inteligíveis conservadas no intelecto, estamos cientes do fato de que as espécies inteligíveis que o intelecto possui não são resultado de uma infusão divina, mas do confronto com as imagens. Portanto, o problema da *conversio ad phantasmata* é o de como justificar a “dependência” que o intelecto tem da imagem, mesmo depois de ter abstraído das próprias imagens as espécies inteligíveis. O próprio Tomás diz expressamente que o intelecto — mesmo que possua em hábito as espécies inteligíveis — fica impedido de entender em ato, pelas espécies que possui, quando a imaginação é impedida (cf. a explicação da nota 4). A razão disso se deve ao fato de que as espécies inteligíveis não podem advir de formas separadas (q. 84, a. 4). Elas são a natureza existente no particular (“...species, quae sunt naturae in particularibus existentes...”, cf. q. 84, a. 7, ad. 1; ver também a nota 8).

no caso, a imaginação¹. O segundo indicativo se apresenta no esforço que alguém faz para entender algo, formando para si mesmo imagens, a modo de exemplos que lhe servem de meio para o entendimento. O mesmo se dá quando se explica alguma coisa a alguém. A recorrência aos exemplos é indispensável para que o interlocutor forme imagens a partir das quais entenda o que está sendo explicado².

O segundo argumento de Tomás visa mostrar que há um proporcionamento entre a potência cognoscitiva e o que é cognoscível³. Tanto assim que o intelecto angélico, separado do corpo, tem como objeto próprio a substância inteligível, separada do corpo. E é por meio de tais inteligíveis que o intelecto angélico, por exemplo, conhece o que é material. Ao contrário, o intelecto humano, unido ao corpo, tem como objeto próprio a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal, e chega a algum

1 "...cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo" (*Summa theologiae*, Ia. q. 84, a. 7 "Respondeo..."). É verdade que, para entender, o intelecto não faz uso de órgão corporal. O mesmo não se pode dizer da imaginação que, para imaginar, faz uso de órgão corporal (o cérebro), e, além disso, depende da sensação que, por sua vez, também faz uso de órgão corporal (os órgãos sensoriais). Portanto, segue-se que (1) sem a afecção dos entes materiais (resultado da sensação), a imaginação ficaria impedida de produzir imagens. E, sem imagens, o intelecto não poderia abstrair e receber a espécie inteligível; (2) é certo que a imaginação é possível estando ausentes os sensíveis. Mas, na impossibilidade de fazer uso do órgão corporal (cérebro), a imaginação também ficaria impedida de produzir imagens. E, por conseguinte, a operação do intelecto também ficaria impedida, pois é por meio das imagens que o intelecto abstrai e recebe a natureza da coisa corpórea. Sobre o cérebro como órgão corporal da imaginação, Tomás afirma: "...quod quia imaginativae virtutis organum, et memorativae et cogitativae, est in ipso cerebro, quod est locus summae humiditatis in corpore humano. Ideo etiam propter abundantiam humiditatis quae est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam etiam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed ab interioribus" (*De veritate*, q. 18, a. 8, ad. 5; cf. *De potentia*, q. 3, a. 9, ad. 22; *In III De anima*, lec. 2, n. 688 e lec. 13, n. 794; *Q. de anima*, a. 1, ad. 11; a. 14, ad. 14 e a. 15). Sobre a dependência que o intelecto tem da imaginação, cf. *Summa theologiae*, Ia. q. 84, a. 8; q. 79, a. 4, ad. 3.

2 "...quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspicit quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum" (*Summa theologiae*, Ia. q. 84, a. 7).

3 "...quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili" (*Summa theologiae*, Ia., q. 84, a. 7). A propósito do modo pelo qual conhecemos a Deus, Tomás afirma: "Quae tamen habet duas virtutis cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est nobis cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali: unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Une secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universalis: quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animae humanae, secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur" (*Summa theologiae*, Ia., q. 12, a. 4).

conhecimento do imaterial por meio das naturezas existentes na matéria corporal¹. Ora, é condição necessária dessas naturezas (que podem ser objetos próprios do intelecto humano) que existam no particular, que inclui a matéria corporal. Por exemplo, cabe à natureza da pedra ou do cavalo que existam em uma determinada pedra ou em um determinado cavalo. Logo, não pode haver conhecimento da natureza das coisas materiais se esta não for conhecida como existente num particular, apreendido pelos sentidos e pela imaginação². Depois dessa argumentação, Tomás estabelece, em contraste com a posição dos platônicos, que, se o objeto próprio do intelecto fosse a forma separada da matéria ou se as naturezas das coisas subsistissem fora dos particulares, não seria preciso que o intelecto humano, ao inteligir, sempre se voltasse para as imagens.

Finalmente, o seu último procedimento é responder os três argumentos iniciais. Ao primeiro, Tomás afirma que, para o intelecto inteligir, não basta a própria conservação das espécies, pois as espécies são conservadas no intelecto não em ato, mas em hábito³. Trata-se, portanto, de conhecer “as naturezas existentes nos particulares”, em que é necessário o recurso aos sentidos e à imaginação. Ao segundo argumento, ele diz que a própria imagem é uma semelhança do particular e que a imaginação não carece de outra semelhança, como carece o intelecto. Em outras palavras, a imaginação não precisa de outro semelhante, porque a imagem já é uma semelhança do particular⁴. Em contrapartida, o intelecto não só abstrai a espécie inteligível da imagem — que é semelhança do particular⁵ —, como também recebe a espécie inteligível — que também é uma semelhança do particular⁶, mas sem a matéria e sem as condições

1 “...quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis patet” (*Summa theologiae*, Ia., q. 85, a. 8; cf. q. 84, a. 7 e q. 85, a. 1).

2 “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 est 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” (*Summa theologiae*, Ia. q. 84, a. 7).

3 “...quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit...” (*Summa theologiae*, Ia., q. 84, a. 7, ad. 1) “...quod species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum: et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus: et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam ad actum: et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit” (*Summa theologiae*, Ia. q. 79, a. 6, ad. 3).

4 “...quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei... Ad hoc ergo vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie...” (*Summa theologiae*, Ia. q. 85, a. 1).

5 “...Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum...” (*Summa theologiae*, Ia. q. 35, a. 1, ad. 3).

6 “...et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam

materiais¹. Enfim, ao terceiro argumento, ele responde:

Ao terceiro cumpre dizer que os incorpóreos, dos quais não há imagens, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há imagens. Assim como inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. Conhecemos, porém, a Deus, como diz Dionísio [*Nomes divinos*, cap. 1], 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 inteligimos algo do que é deste tipo, necessariamente temos de nos voltar para as imagens dos corpos, embora daquele algo não haja imagens.²

Antes de concluir essa primeira etapa e de considerarmos pontualmente a resposta de Tomás ao terceiro argumento, gostaríamos de destacar dois aspectos presentes na reflexão tomasiana e que são importantíssimos para a consecução de nossos objetivos. Primeiro, Tomás põe em relevo o fato de que o intelecto é uma faculdade que não se serve de órgão corporal. Esse é um dado extremamente importante, pois, de nenhum modo, o intelecto seria impedido de inteligir pela lesão de um órgão corporal. A lesão apenas influenciaria as faculdades que pertencem ao sensorial: os próprios sentidos, a imaginação e as demais potências sensitivas. O intelecto, unido ao corpo, fica impedido de inteligir somente quando não há imagens para abstrair e receber a espécie inteligível. É certo que o intelecto não depende de órgão corporal. Mas também é verdade que o intelecto depende da imaginação. Ora, a imaginação não fica impedida de imaginar estando ausentes os sensíveis, mas, na impossibilidade de fazer uso do órgão corporal (no caso, o cérebro), a imaginação ficaria impedida de produzir imagens. Logo, a operação do intelecto também ficaria impedida, pois é das imagens que o intelecto abstrai e recebe as espécies inteligíveis (cf. q. 84, a. 7, ad. 1; ver também

intellectus intelligit" (*Summa theologiae*, Ia., q. 85, a. 2, ad. 1).

1 "Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in Il 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" (*Summa theologiae*, Ia., q. 84, a. 2).

2 "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, cap. I *De div. nom.* (lect. III), 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" (*Summa theologiae*, Ia., q. 84, a. 7).

as notas 4 e 8). O segundo aspecto está ligado à intelecção dos entes imateriais. Não se pode esquecer que, para Tomás, o conhecimento intelectual humano se estende para além do que é sensível. É justamente essa extensão que possibilita inteligirmos, por exemplo, Deus e os anjos, seres incorpóreos e imateriais.

A partir disso, Tomás conclui que, apesar de o intelecto humano ser capaz de inteligir além dos sentidos, e essa capacidade ser o que possibilita inteligir inclusive os seres imateriais, o intelecto humano não poderá inteligir senão a partir das imagens. Ou seja, o intelecto humano é capaz de inteligir além dos sentidos, mas, de acordo com o “presente estado da vida” (o intelecto unido ao corpo), não poderá inteligir sem se voltar às imagens.

Ora, se tudo o que o intelecto humano conhece pressupõe o conhecimento sensível, então, como os seres humanos poderiam conhecer Deus e os anjos? Para Tomás de Aquino, está claro que o intelecto humano não pode inteligir algo senão voltando-se para as imagens. Entretanto, isso é evidente apenas no caso da intelecção dos seres corpóreos. Quanto aos incorpóreos, pergunta-se: se as imagens são o meio pelo qual se tornam presentes, para o intelecto, as espécies inteligíveis dos entes materiais, então, como as espécies dos incorpóreos se tornariam presentes para o intelecto, uma vez que não há imagens dos incorporais?

Para responder essas questões, precisamos lembrar a distinção entre o intelecto angélico e o intelecto humano. Segundo Tomás, “o objeto próprio do intelecto angélico é a substância inteligível separada do corpo”. Por conseguinte, é, por intermédio dessa substância inteligível, sem mais, que o intelecto angélico conhece o que é material. No caso do intelecto humano, a natureza de qualquer coisa material, apreendida pelos sentidos e pela imaginação, “não pode ser conhecida completa e verdadeiramente, senão na medida em que é conhecida como existente no particular” (q. 89, a. 7). Portanto, o objeto próprio do intelecto é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal. Por uma questão de coerência, Tomás nega a possibilidade do intelecto inteligir algo senão voltando-se para as imagens. Porém, também por uma questão de coerência, nega a hipótese de que haja imagens dos incorpóreos. Com isso, o Doutor Angélico criou um problema do qual não só ele tem ciência como também apresenta uma solução: saber como são conhecidos, pelo intelecto humano, os seres incorpóreos como tais. Para compreendermos a solução que Tomás deu para esse problema, faz-se necessário analisar, pormenorizadamente, a resposta ao terceiro argumento do artigo 7.

2. A resposta ao terceiro argumento do a. 7 da q. 84 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* e a recepção tomasiana da *triplex via* de Dionísio,

o Areopagita

O terceiro argumento do a. 7 da q. 84 afirma que não é possível o intelecto humano entender sem se voltar às imagens, simplesmente porque dos seres incorpóreos não há imagens. A partir disso, pode-se postular que se alguém pretende entender Deus e os anjos e, para isso, volta-se às imagens, então, entende qualquer coisa menos Deus e os anjos. Em resposta a esse argumento, Tomás de Aquino afirma que “os incorpóreos, dos quais não há imagens, são conhecidos por *comparação* com os corpos sensíveis, dos quais há imagens”. Nesse caso, não há imagens dos seres incorpóreos, mas imagens dos corpóreos que servem de apoio para conhecer os incorpóreos.

Por que é necessária a comparação com os corpóreos para chegar à inteligência dos incorpóreos? Um primeiro dado, que não se pode desprivilegiar, resume-se na expressão *estado da vida presente*. Essa expressão, bastante recorrente em Tomás, diz respeito ao estado dos seres humanos que não possuem um intelecto equivalente ao intelecto angélico, por exemplo. O “estado da vida presente” indica a situação do intelecto unido ao corpo e, portanto, dependente das imagens. Como se sabe, para Tomás, embora o conhecimento sensível não seja a causa total e exclusiva do conhecimento intelectual, nada chega ao intelecto humano sem antes passar pelos sentidos. Por isso, em face do “estado da vida presente”, torna-se impossível, aos seres humanos, entender os corporais sem o confronto com as imagens. Agora, levando em consideração a inteligência dos incorpóreos, isto é, dos entes para além dos entes materiais, pergunta-se novamente: como o intelecto humano entende o que é incorpóreo e imaterial, uma vez que, de acordo com o “estado da vida presente”, somente o corpóreo e o material são percebidos pelos sentidos?

Tomás de Aquino afirma que o conhecimento dos incorpóreos se dá por *comparação* com as coisas sensíveis. Mais diretamente, no que se refere ao conhecimento de Deus, menciona que este se dá por causalidade, ultrapassamento e remoção: *ut causam, per excessum, per remotionem*. Ora, de onde vêm essas três vias? Tomás deixa bem claro que essas três vias, que possibilitam o conhecimento dos imateriais e especialmente de Deus, vêm dos escritos de Dionísio, em particular, o *De divinis nominibus*. Antes de explicitá-las e indicar sua estreita relação com a *conversio ad phantasmata*, faz-se necessário justificar essa notável influência de Dionísio em Tomás de Aquino.

2.1. Tomás de Aquino e a recepção do *De divinis nominibus*: um breve panorama histórico

Sem levar em consideração as inúmeras citações que Tomás de

Aquino faz de Dionísio, ao longo de sua obra, pode-se dizer que há, pelo menos, mais dois fortes motivos que indicam que Tomás foi consideravelmente influenciado pelas ideias do pseudo-areopagita¹. O primeiro motivo deve-se a sua estadia em Colônia, como aprendiz de Alberto Magno. Em 7 de junho de 1248, o capítulo geral dos dominicanos, reunido em Paris, decidiu pela criação de um *studium generale* (estúdio geral) em Colônia. Esse acontecimento foi muitíssimo importante para o desenvolvimento intelectual do jovem Tomás, pois foi no estúdio de Colônia que ele “iniciou” seus estudos sob a direção de Alberto Magno². Sabe-se que, em Paris, o mestre Alberto ministrou vários cursos sobre Dionísio e que levou consigo, para Colônia, as notas desses cursos. O importante é saber que Tomás de Aquino retranscreveu dessas notas

1 Para os medievais, o Dionísio do *De divinis nominibus* era o tal areopagita que se convertera ao cristianismo após a pregação de Paulo no Areópago, segundo a narrativa de Atos 17.34. Porém, como afirma Édouard Jeuneau, “essa infeliz associação não passava de uma farsa insustentável que os teólogos medievais não conseguiram desmascarar a tempo” (cf. *A filosofia medieval*, p. 15). As primeiras hipóteses contra a tradição da autoridade dos livros autografados por Dionísio foram formuladas por Lourenço Valla e por Nicolau de Cusa. Portanto, somente a partir do século XV se ventitou a possibilidade de falsificação. Atualmente, já se sabe que o legítimo autor do *Corpus Areopagiticum* não foi realmente Dionísio, mas certo escritor do século IV ou V d.C. A explicação mais aceita entre os especialistas do assunto é de que este escritor, para reivindicar autoridade apostólica aos seus escritos, resolveu assiná-los com o nome de um cristão famoso. De preferência, com o nome de alguém bíblicamente filiado aos apóstolos. Como é visível a sua profunda admiração por Paulo, não foi difícil para os especialistas concluir as razões de sua escolha pelo nome de Dionísio (cf. o arrazoado de Maurice De Gandillac, em *Œuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, p. 45-57). Por certo, a constatação de “falsificação” pesa sobre o *Corpus Areopagiticum*. Porém, a despeito da discussão sobre a procedência ou não de falsificação do *Corpus*, alguns medievalistas afirmam que Dionísio foi escolhido entre todos, não simplesmente por sua áurea apostólica, mas por ser um “mestre incontestável”. É verdade que o prestígio dos escritos de Dionísio foi enorme, durante toda a Idade Média, a ponto de ser temerário manifestar qualquer dúvida sobre a autenticidade de sua autoria. Segundo Carlos Arthur R. Nascimento, Dionísio gozava de uma autoridade até maior que a do prestigiado Agostinho, perdendo apenas, é claro, para as Escrituras (cf. *Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília*, p. 40). No entanto, é preciso notar que o valor de seus escritos não se deu meramente por uma investidura apostólica, mas, também, por apresentarem em si uma profunda reflexão filosófico-teológica. Não é razoável crer que um pensador extremamente metucioso, como Tomás de Aquino, por exemplo, teria dialogado com os escritos de Dionísio tão somente por causa de sua autoridade. Segundo consta na contabilidade de Chenu, Tomás de Aquino citou Dionísio para além de 1700 vezes. No caso da *Suma de Teologia*, Chenu chega a afirmar: “Na *Suma*, como se sabe, o ponto de partida e o plano de sua síntese são expressamente tomados da teologia dionisiana” (cf. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 193 (Nota de rodapé, n. 1); *Santo Tomás de Aquino e a teologia*, p. 79). Isso é suficiente para suspeitar de qualquer hipótese que postule a relevância dos escritos de Dionísio apenas com base em sua investidura apostólica.

2 Há controvérsias: segundo Gauthier, não é em Paris que Tomás inicia seus estudos de teologia. Em Paris ele frequentava mais a faculdade de artes que a de teologia. Cf. GAUTHIER, R. A. *Le cours sur l'Ethica nova d'un maître ès arts de Paris (1235-1240)*, *AHDLMA* 43 (1975), p. 93, apud Jean-Pierre Torrell, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, p. 26.

justamente aquelas referentes ao curso que seu mestre havia ministrado sobre o *De divinis nominibus*. O segundo motivo se dá alguns anos depois, em sua estada em Orvieto ou possivelmente em Roma. Nessa fase, não mais como aprendiz, mas como mestre, Tomás de Aquino apresenta o seu próprio comentário do *De divinis nominibus*¹. Diga-se de passagem, o único livro do *Corpus Areopagiticum* que recebe o seu comentário².

Como se vê, é indubitável que, desde o início de sua formação, Tomás foi influenciado pelas ideias dionisianas. Inclusive, pode-se dizer que a presença dessas ideias em seus escritos é a causa de inúmeros constrangimentos para aqueles que tentam enquadrar o pensamento tomasiano em uma única orientação filosófica, como o aristotelismo, por exemplo. De um modo bastante simplista, pode-se dizer que, de fato, Tomás opta amplamente pela gnosiologia de tipo aristotélico, enquanto Dionísio filia-se explicitamente a certa linhagem de pensamento neoplatônico. Ora, se Tomás era estritamente aristotélico e ambos os posicionamentos (aristotélico-neoplatônico) são excludentes, então, como o Doutor Angélico aquiesceu às ideias de Dionísio?

As opiniões sobre a influência de Dionísio na transmissão de elementos neoplatônicos ao pensamento de Tomás de Aquino divergem muito. De acordo com Jean-Pierre Torrel, alguns acham que a transmissão destes elementos se deve ao *status* de autoridade que Dionísio gozava. Já outros entendem que a razão dessa transmissão só foi possível porque de algum modo Aristóteles era platônico³. Enfim, essas divergências são suficientes para mostrar que qualquer visão que caracteriza Tomás como um mero aristotélico é por demais simplista⁴.

Outro fato que não pode ser ignorado, principalmente quando se fala da recepção tomasiana das ideias de Dionísio, é que, em tese, Tomás de Aquino não sabia grego, portanto, dependia das traduções latinas dos

1 A data precisa da redação da *expositio* do *De divinis nominibus* é incerta: durante a estada em Orvieto (1261-1265) ou durante o período seguinte, em Roma (1265-1268).

2 Cf. WEISHEIPL, James A. *Friar Thomas d'Aquino, his life, thought, and works*, p. 174.

3 Cf. TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, p. 149. Nas palavras de James A. Weisheipl: "O principal objetivo do *De divinis nominibus* é mostrar que apenas alguns poucos nomes podem ser aplicados à divindade, pois Deus está além de todas as concepções de "ser", "bondade" e tudo o mais. Em sua concepção e terminologia, o tratado dionisiano é completamente neoplatônico. Porém, *Tomás o aceitou por estar próximo da antiguidade apostólica e, conseqüentemente, ser de considerável autoridade em teologia*" (grifo meu). Cf. *Friar Thomas d'Aquino, his life, thought, and works*, p. 175.

4 No seu artigo sobre as *auctoritates* da questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia*, Carlos Arthur afirma que realmente há uma conexão da doutrina tomasiana sobre o conhecimento intelectual humano com Agostinho, Dionísio e sobretudo com Aristóteles. No entanto, em suas palavras, "o ensinamento de Tomás não é puramente redutível a nenhum dos três e nem à soma dos três" (Cf. Carlos Arthur R. do Nascimento, *As auctoritates* da questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino. In: *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval* (Coleção Filosofia – 171), p. 20).

textos de Dionísio. Sabe-se que a primeira tradução foi concluída por Hilduíno em 835 d.C., mas provavelmente Tomás não a utilizou. Segundo M.-D.Chenu, Tomás servia-se das versões que estavam em circulação, todas elas dependentes da tradução de João Escoto Erígena (860). Em relação à versão do *Corpus Areopagiticum* de Roberto Grosseteste (1235), não se sabe, ao certo, se ele a conhecia¹.

Portanto, Tomás de Aquino, muito provavelmente, não reproduziu de maneira literal as ideias de Dionísio, pois sequer lia os seus textos em sua língua original. Torna-se, então, imprescindível levar em máxima consideração a interpretação tomasiana das ideias de Dionísio, bem como abandonar qualquer tentativa de acondicionar a gnosiologia tomasiana ao neoplatonismo do pseudo-areopagita. Isso justifica o fato de que, ao retomarmos nossas considerações sobre a recepção tomasiana da *triplex via*, o mais importante não é avaliar se Tomás segue ou não, à risca, a concepção original de Dionísio, mas saber qual o sentido que ele pessoalmente atribui a *triplex via* dionisiana.

2.2. A metafísica da *triplex via* segundo Tomás de Aquino

Em sua resposta ao terceiro argumento do a. 7 da q. 84, Tomás afirma que Deus é conhecido como causa, por ultrapassamento e por remoção. O apoio dessa doutrina está na própria citação que Tomás faz do *De divinis nominibus*. Segundo a tipologia proposta por Geenen, tal citação é fonte de doutrina², ou seja, é matriz que indica a estrutura básica de como Tomás entende o conhecimento de Deus e dos incorpóreos. Em outras palavras, isso significa que a *triplex via* é o ponto de partida do conhecimento dos incorpóreos, incluindo, portanto, o conhecimento de Deus³.

Sem dúvida, seria possível citar e analisar cada trecho em que a *triplex via* aparece em outras obras tomasianas, além da *Suma de Teologia*. Porém, tendo em vista a nossa proposta de estudo, é suficiente trazer à luz apenas o testemunho de mais duas obras exemplares: o *Comentário ao De trinitate de Boécio* (q. 6, a. 3 e 4) e a lição IV, do capítulo VII, do próprio comentário de Tomás ao *De divinis nominibus*. Neste último, o Doutor Angélico definiu cada uma das três vias:

Portanto, a partir da ordem do universo, como por uma certa via e ordem, subimos pelo intelecto, de acordo com nossa virtude, a Deus, que está acima de tudo. Isto, de três maneiras. Primeiro e principalmente pela

1 Cf. CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, p.195-196.

2 Cf. Geenen, G. L'usage des auctoritates. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1946, v 15, 1ère partie, Col. 749-751.

3 Cf. HUMBRECHT, Thierry-Dominique. La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin. In: *Revue Thomiste*, v. 94, 1994, p. 91.

retirada de tudo, a saber, na medida em que nada daquilo que contemplamos na ordem das criaturas, julgamos ser Deus ou adequado a Deus. Segundo, por ultrapassamento. Com efeito, não retiramos de Deus as perfeições das criaturas, como a vida, a sabedoria e semelhantes, por causa de um defeito de Deus; mas, pelo fato de que ultrapassa toda perfeição da criatura, por isso, removemos dele a sabedoria, pois, ultrapassa toda sabedoria. Terceiro, de acordo com a causalidade de tudo, enquanto consideramos que o que quer que haja nas criaturas procede de Deus como causa. Assim, portanto, nosso conhecimento se apresenta de modo contrário ao conhecimento de Deus, pois, Deus conhece as criaturas por sua natureza, nós porém conhecemos a Deus pelas criaturas¹

Como se pode notar, a ordem das três vias está alterada. Em sua resposta ao terceiro argumento do a. 7 da q. 84 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, Tomás segue a seguinte ordem: causalidade, ultrapassamento e remoção. Já em sua exposição do *De divinis nominibus*, ele altera a ordem para: ablação (remoção), ultrapassamento e causalidade². O curioso é que tal reordenação da *triplex via* também acontece em outras obras de Tomás³. É bem possível que não haja nenhum significado especial que justifique tal alteração. Mas, em todo caso, pergunta-se: tais reordenações seriam decorrentes de um mero lapso

1 "Sic ergo ex ordine universi, sicut quadam *via et ordine, ascendimus per intellectum, secundum nostram virtutem* ad Deum, qui *est super omnia*; et hoc tribus modis: primo quidem et principaliter *in omnium ablatione*, inquantum scilicet nihil horum quae in creaturarum ordine inspicimus, Deum aestimamus aut Deo conveniens; secundario vero per excessum: non enim creaturam perfectiones ut vitam, sapientiam et huiusmodi, Deo auferimus propter defectum Dei, sed propter hoc quod omnem perfectionem creaturae excedit, propterea removemus ab Eo sapientiam, quia omnem sapientiam excedit; tertia, secundum causalitatem omnium dum consideramus quod quidquid est in creaturis a Deo procedit sicut a Causa. Sic ergo nostra cognitio, contrario modo se habet cognitioni Dei: nam Dei creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas". *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus*, Lect. IV; cap. VIII; expositio n. 729.

2 Para o aprofundamento desta questão, ver: EWBank, Michael B. *Diverse orderings of Dionysius's Triplex via* by St. Thomas Aquinas. In: *Medieval Studies*, v. 52, 1990, p. 82-109; HUMBRECHT, T.-D. La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin. In: *Revue Thomiste*, v.93, 1993, p. 535-566; v. 94, 1994, p. 71-99; GILSON, Étienne. *Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. J. Vrin: Paris, 1997, p. 161-169.

3 Conferir, a seguir, as ordens da *triplex via* na obra de Tomás, segundo a pesquisa feita por Michael Ewbank: Ordem A (ablação, excesso, causalidade): De div. nom., 7.4; Dionysius # 321; St. Thomas # 729 (1265-1267); Ordem B (causalidade, remoção, eminência): In 1 Sent. 3, division primae parties textus (1252-56); In 1 Sent. 3.1.3; In 1 Sent. 22.1, obj. 2; SCG 1.30, ## 277-278 (1259-1264); De pot. 7.5 ad 2 (1265-1266); ST 1.8.1 ad 1; ST 1.12.12 (1265-1268); Ordem C (negação/remoção, causalidade, eminência/excelência): In 1 Sent. 35.1.1; De trin. 6.3, sect 5 (1252-1259); SCG 1.14, ## 116-119; De malo 16.8 ad 3 (1266-1267); ST 1.88.2 ad 2; Ad Rom. 1.6, # 117 (1269-1272); Ordem D (eminência, causalidade, negação): ST 1.13.8 ad 2; Ordem E (causalidade, excelência/excesso, negação): De trin. 1.2, sect. 3; De trin. 6.2, sect. 4; SCG 3.49, # 2270; ST 1.13.10 ad 5; ST 1.84.7 ad 3; Ad Rom. 1.6, # 115. Cf. EWBank, Michael B. *Diverse orderings of Dionysius's Triplex via* by St. Thomas Aquinas. In: *Medieval Studies*, v. 52, 1990, p. 109.

da memória de Tomás, quando este trazia à sua lembrança os conceitos para, em seguida, escrevê-los? Por outro lado, se essas diversas ordens foram deliberadamente estabelecidas por Tomás, então, por que ele escolhe uma ordem específica dos conceitos para cada contexto? As respostas para essas perguntas certamente exigiriam outro estudo¹. De fato, pouquíssima atenção tem sido dada a apropriação que Tomás de Aquino fez dos conceitos de *via causalitatis*, *via negationis* e *via eminentiae*. É inegável que inúmeros aspectos filológicos e, inclusive, o pano de fundo histórico da *triplex via* têm sido bem documentados. Entretanto, como diz Michael Ewbank:

(...) os comentadores da doutrina tomasiana têm frequentemente considerado tais conceitos como uma casualidade de sua estratégia global em relação à pregação e aos atributos divinos. Enquanto outros têm estendido a ordem específica dos conceitos de (1) afirmação ou causalidade, (2) de negação, remoção ou ablação e (3) de eminência ou excelência, a outras dimensões das análises metafísicas. Estes enfatizam que essa mesma ordem serve para descrever como o ato de ser pode dar-se separado de suas modalidades finitas.

A despeito do problema das diversas ordens da *triplex via*, o que de fato é importante para a realização de nossos objetivos é saber que as três vias para o conhecimento de Deus não são autônomas. Como bem observou T.-D. Humbrecht, elas se determinam a partir de seu centro comum, que é a distância de Deus e das criaturas. Tal distância é, nas palavras de Humbrecht, “ao mesmo tempo dependência (conforme a participação e a causalidade), transcendência (conforme a eminência da causa em vista de seus efeitos) e tomada de consciência dessa transcendência (conforme o processo da negação)”². Por certo, as três vias acentuam o caráter transcendente de Deus. Contudo, é preciso notar que a *triplex via* tomasiana não é determinada apenas por Deus, que é incorpóreo, mas também pelo que é corporal à medida que é determinado

¹ Em seu livro *Le thomisme*, num contexto de reflexão sobre Dionísio, Gilson considera como e por que Tomás de Aquino alterou a ordem da *triplex via cognoscendi* presente em sua exposição dos *Nomes Divinos* de Dionísio. Seguindo uma observação feita por Jean Durantel, Gilson notou que em seu comentário as *Sentenças* de Pedro Lombardo, Tomás inverteu a ordem dos conceitos encontrados nos *Nomes Divinos*. Em vez de ablação (remoção), excesso (ultrapassamento) e causalidade, nas *Sentenças* encontramos a seguinte ordem: causalidade, remoção e eminência (ultrapassamento). O objetivo de Gilson, ao destacar essa alteração, foi mostrar como Tomás, em suas considerações sobre a teoria do conhecimento de Deus, superou o apofatismo de Dionísio, que, por sua vez, foi usado pelo suposto areopagita como recurso último para resolver o impasse da identificação do Uno ao Ser. Cf. GILSON, Étienne. *Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. J. Vrin: Paris, 1997, p. 163-166.

² HUMBRECHT, Thierry-Dominique, op. cit., p. 92.

justamente por sua corporalidade. Não se pode esquecer que devido ao “estado da vida presente”, isto é, do intelecto unido ao corpo, se torna impossível inteligir qualquer coisa sem se voltar às imagens. Ou seja, não vem ao caso o fato de Deus ou dos incorpóreos serem transcendentos ou não, pois a razão pela qual não podemos conhecê-los é justamente porque nosso intelecto, no estado da vida presente, se encontra impossibilitado de inteligí-los sem o confronto com as imagens. O mesmo vale para os corpóreos. A partir disso, Tomás apresenta a seguinte conclusão, em sua exposição do *De divinis nominibus*:

Portanto, não conhecemos a Deus vendo sua essência, mas o conhecemos a partir da ordem de todo o universo. De fato, a universalidade das criaturas nos é proposta por Deus para que, por ela, conheçamos a Deus, na medida em que o universo ordenado tem certas imagens e semelhanças imperfeitas dos divinos que se comparam a elas como os exemplares principais às imagens¹

No *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, pode-se encontrar o mesmo entendimento:

Assim, portanto, conhecemos acerca das formas imateriais se é e temos delas, no lugar do conhecimento do que é, o conhecimento por negação, por causalidade e por ultrapassamento. Modos que Dionísio sustenta também no livro *Sobre os nomes divinos*. Boécio entende que cabe contemplar a própria forma divina deste modo, *pela remoção de todas as imagens*; não para que se saiba a respeito dela o que é²

Segundo Tomás, Boécio não tem a intenção de dizer que é impossível inteligir a própria forma divina, mas que “a própria forma divina está além de todas as imagens”³. Desse modo, a intelecção do divino, segundo o “estado da vida presente”, só é possível por seus efeitos: “Há, porém, certas coisas que não são por si mesmas cognoscíveis por nós, mas por seus efeitos; se, efetivamente, o efeito for comparável à causa, toma-se a própria quiddidade do efeito como princípio para demonstrar que a causa é”⁴. Tal conclusão estaria também em conformidade com a ciência

1 “Non ergo cognoscimus Deum, videntes Eius essentiam, sed cognoscimus Ipsum ex ordine totius universi. Ipsa enim universitas creaturarum est nobis a Deo *proposita* ut per eam Deum cognoscamus, inquantum universum ordinatum habet *quasdam imagines et assimilationes* imperfectas *divinorum* quae comparantur ad ipsas sicut principalia exemplaria ad imagines”. In *librum Beati Dionysii De divinis nominibus*, Lect. IV; cap. VII; expositio nn. 729.

2 “Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum, quos etiam modos Dionysius ponit in libro *De divini nominibus*. Et hoc modo Boethius intelligit esse inspiciendam ipsam divinam formam per remotionem omnium phantasmatum, non ut sciatur de ea quid est”. In *Boethii De trinitate*, q. 6, a. 3.

3 “Ad primum ergo dicendum quod Boethius non intendit dicere quod per scientiam theologiae possumus ipsam formam divinam contemplari quid est, sed solum eam esse *ultra omnia phantasmata*”(grifo meu). In *Boethii De trinitate*, q. 6, a. 4.

4 “Quaedam vero res sunt, quae non sunt nobis cognoscibilis ex se ipses, sed per effectus

revelada (Escrituras)¹, segundo a qual, o ser humano em “estado de peregrinação” desconhece a essência de Deus.

As citações destacadas do *Comentário ao De trinitate de Boécio* e do *Comentário sobre o De divinis nominibus de Dionísio*, evidenciam que o intelecto humano entende Deus e as substâncias separadas somente por comparação com o que é corpóreo. Mas, mesmo assim, é necessário destacar que ao entender os incorpóreos, o intelecto necessita voltar-se às imagens. Essa necessidade de confrontar as imagens vem do presente estado da vida, em que o intelecto, unido ao corpo, não pode entender os incorpóreos em sua essência. Em suma, nem anjos, nem Deus podem ser conhecidos em sua essência. Ora, se o intelecto humano, no presente estado da vida, não pode entender primeiro e diretamente as substâncias imateriais criadas, muito menos poderá entender a essência da substância criada².

Considerações finais

À guisa de conclusão, pode-se dizer que o conhecimento dos incorpóreos é indireto, porque só se pode conhecê-los a partir da comparação com os corporais. Tendo em vista que não se pode saber o que são os incorpóreos, mas apenas o que eles não são (*ut causam, per excessum, per remotionem*), conclui-se que, pelo menos no “estado da vida presente”, todo o conhecimento dos incorpóreos é apofático, i.e., negativo. Certamente, não há, na reflexão filosófico-teológica de Tomás de Aquino, a mesma inclinação ao apofatismo presente na reflexão de Dionísio. Em contrapartida, é possível afirmar a presença de uma realidade e necessidade apofática na gnosiologia tomasiana. Porém, em Tomás, o apofatismo vai mais longe que em Dionísio. Segundo T.-D. Humbrecht, isso

suos. Et si quidem effectus sit adaequans causam, ipsa quiditas effectus accipitur ut principium ad demonstrandum causa esse...”. In *Boethii De trinitate*, q. 6, a. 4.

1 “Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 1 (20) quod “invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur a creatura mundi”. In *Boethii De trinitate*, q. 6, a. 3. No artigo 3 do *Comentário ao De trinitate de Boécio*, para fundamentar sua argumentação sobre a impossibilidade de entender a essência de Deus, Tomás de Aquino recorre a três escritos de peso: a *Teologia Mística* de Dionísio, a *Metafísica* de Aristóteles e a epístola de Paulo aos Romanos. No primeiro capítulo da *Teologia Mística*, Tomás encontra os argumentos a favor da incognoscibilidade de Deus. Entretanto, para apoiar essa doutrina, cita um trecho do livro II da *Metafísica* em que Aristóteles compara o intelecto humano com a coruja: “o olho da coruja não pode de modo nenhum ver o sol. Logo, nem o nosso intelecto a própria forma divina”. Além de Aristóteles, Tomás cita, também, uma passagem das Escrituras que parece concordar com as ideias do Filósofo. Nessa passagem, Paulo afirma que Deus é aquele a quem chegamos pelas criaturas (Rm 1.20). Isso reforça o que já foi dito: o intelecto humano, no presente estado da vida, não pode entender diretamente os incorpóreos, muito menos pode entender a essência da substância divina. Cf. *Summa theologiae*, Ia., q. 84, a. 5 e 6.

2 Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. *Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus*, p. 10.

se deve ao fato de Tomás tê-lo introduzido no plano mesmo do conhecimento de Deus, sem se refugiar nas “inalcançáveis neblinas” dos estados últimos da mística cristã¹. Ou seja, o objetivo de Tomás não é afirmar a impossibilidade de se ter um conhecimento positivo de Deus, mas reafirmar a transcendência divina diante da limitação do intelecto humano unido ao corpo².

Se, por um lado, o apofatismo de Dionísio consiste em descrever de Deus aquilo que ele não é, terminando assim no silêncio místico, isto é, no estado da apreensão desnudada e direta de Deus, sem a menor possibilidade de conhecê-lo, por outro lado, em Tomás de Aquino, o apofatismo intervém de duas maneiras, primeiro, ao unir a passagem da perfeição criada à perfeição incriada, obrigando assim a distinguir o modo do ser e o modo do conhecer; segundo, ao vincular a impossibilidade de um conhecimento positivo do incorpóreo em face do estado corpóreo em que se encontra o intelecto humano³.

Conhecido de algo se é, resta investigar como é, para que se saiba a seu respeito o que é; ora, como não podemos saber a respeito de Deus o que é, mas o que não é, não podemos considerar a respeito de Deus como é, mas antes como não é.

Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*.
Primeira Parte, q. 3 (Prólogo)

BIBLIOGRAFIA

1. Textos de Tomás de Aquino

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____, *Suma de Teologia*. Primeira parte (questões 84-89). Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.

_____, Exposição sobre o livro *Dos nomes divinos* de São Dionísio, Cap. 7, Lição IV: Como Deus é conhecido. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. *Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus* (Interações - Cultura e Comunidade/v. 3 n.3), 2008, p. 61-77.

_____, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ceslaj Pera (org.). Roma: Marietti, 1950.

_____, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*. Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Unesp, 1999.

_____, *Expositio super librum Boethii De trinitate*. Bruno Decker (org.). Leiden: E. J. Brill, 1955.

1 Cf. HUMBRECHT, Thierry-Dominique. La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin. In: *Revue Thomiste*, v. 94, 1994, p. 92.

2 Cf. PEGIS, Anton C. *Penitus Manet ignotum*, p. 225.

3 Cf. HUMBRECHT, Thierry-Dominique, op. cit., v. 94, 1994, p. 92.

<http://www.corpusthomicum.com/>

2. Textos de Dionísio

PSEUDO-DIONÍSIO. *Oevres Complètes*. Tradução, prefácio e notas: Maurice de Gandillac. Paris: Éditions Mouton, 1943.

3. Bibliografia geral

CHENU, M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Montreal-Paris: Publications de l'Institut d'études médiévales XI, 1950.

_____, *Santo Tomás de Aquino e a teologia*. Tradução Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: AGIR, 1967.

EWBANK, Michael B. *Diverse orderings of Dionysius's triplex via by St. Thomas Aquinas*. *Mediaeval Studies* 52 (1990).

GEENEN, G. L'usage des *auctoritates*. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1946, v 15, 1ère partie, Col. 749-751.

GILSON, Etienne. *A existência na filosofia de S. Tomás*. São Paulo: Duas Cidades, 1962.

_____, *Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. J. Vrin: Paris, 1997.

HUMBRECHT, Thierry-Dominique. *La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin*. *Revue Thomiste: Revue doctrinale de théologie et de philosophie*. CII^e ANNÉE – T.XCIII – N^o 4, Octobre-décembre, 1993, p. 335-366.

_____, *La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin*. *Revue Thomiste: Revue doctrinale de théologie et de philosophie*. CII^e ANNÉE – T.XCIV – N^o 1, Janvier-mars 1994, p. 71-99.

JEAUNEAU, Edouard. *A filosofia medieval*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

JONES, John D. *The Ontological Difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius*. In: *Dionysius*, vol. IV, December, Canadá: Dalhousie University Press, 1980.

MAURER, Armand. *St. Thomas on the sacred name Tetragrammaton*. In: *Mediaeval Studies* 34 (1972).

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. *Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília*. São Paulo: EDUC, 2003.

_____, *Las quaestiones de la primera parte de la Suma de Teología de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano*, – La filosofia medieval, Editorial Trotta, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, p.157-177.

_____, *As auctoritates da questão 84 da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino*. In: *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval* (Coleção Filosofia – 171).

- PEGIS, Anton C. *Penitus Manet ignotum*. *Mediaeval Studies* 27 (1965).
- PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris: Cerf, 1996.
- RAHNER, Karl. *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Tradução: Alfonso Álvarez Bolado. Barcelona: Herder, 1963.
- TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- WEISHEIPL, James A. *Friar Thomas d'Aquino, his life, thought, and Works*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.