

A TRIPLEX VIA DO CONHECIMENTO DE DEUS EM SÃO TOMÁS DE AQUINO: remoção, eminência e causalidade

Felipe Soares Forti (IC) e Jonas Moreira Madureira (Orientador)

Apoio: PIBIC Mackpesquisa

RESUMO

Se o conhecimento humano depende da experiência sensível e da ação do intelecto, é possível o conhecimento de entes incorpóreos, como Deus? A gnosiologia tomasiana é proposta a partir da ideia de que, no estado da vida presente (onde a alma está unida ao corpo), é necessária a ação do intelecto em conjunto das formas apreendidas pelas sensações. Nesse caso, esse estado da criatura pressupõe a impossibilidade de conhecimento de entes incorpóreos. É com a preocupação no conhecimento de Deus que Tomás de Aquino expõe sua *triplex via*, mesmo que o conhecimento adquirido através dessas vias seja imperfeito.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Gnosiologia. Filosofia Medieval.

ABSTRACT

If human knowledge depends on the sensible experience and on the actions of the intellect, is it possible to know incorporeal beings, like God? Thomasian gnosiology is proposed from the idea that, in the present state of life (where the soul is united to the body), the action of the intellect together with the forms apprehended from sensations is necessary. In that case, this state of creatures presupposes the impossibility of knowing incorporeal beings. It is with concern for the knowledge of God that Thomas Aquinas exposes his *triplex via*, even if such a knowledge acquired through these ways is imperfect.

Keywords: Thomas Aquinas. Gnosiology. Medieval Philosophy.

1. INTRODUÇÃO

“A verdade e a realidade estão ligadas”, diz o filósofo Joshua Rasmussen (2014, p. 1). Tal afirmação, no entanto, não é novidade. Em sua obra *Suma de Teologia*, São Tomás de Aquino já havia expressado algo similar. Alegou o Aquinate que “se define a verdade pela conformidade do intelecto e da coisa” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 361, *S. th. q. 16, a. 1, an. 2*). Apesar de parecer algo simples, muito mais pode se encontrar por baixo dessa afirmação do que se percebe à primeira vista.

Desde a antiguidade, filósofos já viam uma relação direta entre a verdade e o mundo externo. Aristóteles, em sua *Metafísica*, afirma: “falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é” (METAFÍSICA Γ, 7, 1011b, 25). “Verdade”, portanto, tem relação com a correspondência entre uma proposição e um fato.¹ Por conta dessa relação, Aristóteles já entendia que o conhecimento da verdade começava pelo conteúdo adquirido pelas sensações. Pode-se perceber isso em sua abertura na *Metafísica*, onde diz que “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade...” (METAFÍSICA A, 1, 980a, 10).

Jan Aertsen explica que São Tomás também endossava essa afirmação de Aristóteles de que todo o homem tende, por natureza, ao conhecimento (AERTSEN, 2019, p. 46). Scott McDonald diz que os objetos da cognição são substâncias corporais particulares, as quais temos acesso pela percepção sensitiva (MACDONALD, 2019, p. 186). Isso, porém, nos leva a questões mais difíceis: se, para o conhecimento, a experiência sensível é necessária, como fica a questão do conhecimento de Deus? Pois, como enfatiza Norman Kretzmann, “Tomás, obviamente não é um materialista. Deus – o ser subsistente por si, o elemento absolutamente fundamental da metafísica de Tomás –, é claro, não é de nenhum modo material” (KRETZMANN, 2019, p. 151). Apesar de Tomás admitir que não alcançamos esse conhecimento apenas pela razão, o Aquinate nos diz que o conhecimento de Deus é possível, ainda que imperfeito, de modo que é melhor do que a pura ignorância (GILSON, 1957, p. 96).

Em vista da forte influência que Tomás teve de Aristóteles, deve-se buscar entender até onde há a influência de aspectos da filosofia aristotélica na gnosiologia tomasiana. O caminho para a pesquisa segue com seu princípio em Aristóteles para uma compreensão do hilemorfismo e da teoria do ato/potência. A partir disso, se pode entender as principais características da gnosiologia tomasiana, como a relação entre o intelecto e os fantasmas²

¹ Para uma melhor compreensão e uma defesa da teoria da verdade por correspondência cf. FORTI; MEDEIROS, 2019.

² Ao longo dessa pesquisa, se percebeu que a expressão latina *phantasmata* foi traduzida de diversas formas pelos autores citados. Em vista disso, e para não alterar o conteúdo das citações diretas, foram

apreendidos pelas sensações para a formação de conceitos. Entendido isso, será necessário explicar como Tomás entende a relação de Deus com esse conhecimento, além de ver suas formas de lidar com o problema da ausência de fantasmas nos incorpóreos, como é o caso de Deus.

2. DESENVOLVIMENTO DO ARGUMENTO

Antes de se partir para uma explicação da gnosiologia tomasiana é necessário que se entenda dois aspectos da filosofia aristotélica que serão apropriados por Tomás. O primeiro deles é a sua visão sobre *ato* e *potência*. A potência, diz Aristóteles, “é princípio de mudança em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra” (METAFÍSICA Θ, 1, 1046a, 10). Essa “mudança” é chamada também de *movimento* (*kinesis*). “Movimento”, no entanto, não se refere apenas à mudança de um lugar para o outro. O Filósofo diz que há seis tipos de *kinesis*: geração e corrupção, aumento e diminuição, alteração e deslocamento (ARISTÓTELES, 2011, p. 92. *Cat.*, XIV, 15a15). Antony Kenny explica que a *kinesis* é o movimento de X do ponto A ao B, e, enquanto repousa em A, X tem tanto a potencialidade de estar em B quanto a de se movimentar até B (KENNY, 2011, p. 222).³

O segundo aspecto que é preciso entender sobre Aristóteles é a teoria do hilemorfismo, ou, dito de modo mais simples, a teoria da matéria e forma. Para Aristóteles, todas as coisas sensíveis são compostas de matéria e forma (REALE, 1994, p. 355). Jonathan Barnes explica que a matéria e a forma são “partes” das substâncias⁴ e podem ser entendidas

mantidas as traduções feitas por eles. Portanto, entende-se que as expressões “*fantasma*”, “*imagens mentais*” e “*representação imaginárias*” procedem da mesma palavra latina, *phantasmata*. A preferência pela tradução “fantasma” se deve, não apenas pela sua literalidade, mas também por ser mais próxima ao conceito original, que não visa enfatizar apenas o visível (como ocorre na tradução “imagem mental”).

³ Para Aristóteles e seus seguidores, a *kinesis* não é apenas o movimento no sentido de se deslocar algo de um lugar para o outro. O movimento envolve a mudança de um objeto, podendo ser a mudança de local ou a recepção de alguma propriedade. Ademais, o movimento envolve a atualização de uma potência.

⁴ Para Aristóteles, a *substância* é a categoria essencial do ser, da qual todas as outras (quantidade, qualidade, relação etc.) dependem. Em suas *Categorias*, Aristóteles define cada uma delas da seguinte forma: “o que (a substância, quão grande, quanto (a quantidade), que tipo de coisa (a qualidade), com o que se relaciona (a relação), onde (o lugar), quando (o tempo), qual a postura (a posição), em quais circunstâncias (o estado ou condição), quão ativo, qual o fazer (a ação), quão passivo, qual o sofrer (a paixão)” (ARISTÓTELES, 2011, p. 29. *Cat.*, IV, 1b25). Um ser X possui substância primária e secundária. Por exemplo, pode-se dizer que João (substância primária) é humano (espécie, substância secundária) que é animal (gênero, substância secundária) (cf. *Ibid.* p. 30-31. *Cat.*, V, 2a15). É importante perceber que apesar de substância ser “o que” ela não é a mesma coisa que a essência. Ao falar da forma, Aristóteles diz: “Por forma, entendo a essência de cada coisa e sua substância primeira” (METAFÍSICA Z, 7, 1032b, 1). A “substância imaterial” (sem a matéria), diz o Estagirita, é “a essência” (METAFÍSICA Z, 7, 1032b, 14). Apesar de confuso, talvez seja oportuno vermos os três tipos de substância (*ousia*): (a) a matéria; (b) a própria forma (essência); (c) o sínolo de forma e matéria (DA, II, 412a1, 10; REALE, 1994, p. 354). Usamos no texto acima a *substância* no sentido de (c).

simplesmente como o material e o formato das coisas⁵ (BARNES, 2009, p. 139). Nas palavras de Edward Feser: “A matéria é, essencialmente, aquilo que precisa ser atualizado na mudança; a forma é, essencialmente, aquilo que resulta da atualização” (FESER, 2019, p. 21).

Como se pode ver, ambas as teorias de ato e potência e de matéria e forma estão ligadas. Giovanne Reale explica:

A matéria é *potência*, isto é, potencialidade, no sentido de que é *capacidade* de assumir ou receber a forma: o bronze é potência para a estátua, porque é efetiva capacidade, tanto de receber como de assumir a forma da estátua; a madeira é potência para os vários objetos que com ela podem ser feitos, porque é concreta capacidade de assumir as formas dos vários objetos. A forma configura-se, ao invés, como ato ou atuação da capacidade. O *sinolo* de matéria e forma será, se o considerarmos como tal, predominantemente ato; se o considerarmos na sua forma, será sem dúvida ato ou *enteléquia*, e, se o considerarmos na sua materialidade, será, ao invés, misto de potência e ato. (REALE, 1994, p. 362)

Tendo entendido as teorias, a questão que pode aparecer é: e a alma (*psyche*)? Qual a relação da alma com a teoria do ato e da potência? E com a matéria e a forma?⁶ Enquanto será explicado como São Tomás se apropriou das ideias aristotélicas, essas relações citadas serão compreendidas de forma melhor.

2.1. O CONHECIMENTO EM TOMÁS DE AQUINO

Antes de se entender a gnosiologia tomasiana, é importante notar, junto de MacDonald, que Tomás “não constrói seu sistema filosófico em torno de uma teoria do conhecimento” (MACDONALD, 2019, p. 185). Por conta disso, sua teoria do conhecimento deve ser buscada com o foco em sua metafísica e psicologia (Ibid.). Na questão metafísica, é preciso falar da relação entre a alma humana e o objeto cognoscível. Tomás de Aquino via a alma humana como possuidora de potencialidade para assemelhar-se a todas as coisas (Ibid.). Tal capacidade é justamente aquilo que distingue os entes capazes de conhecer daqueles incapazes (GARDEIL, 2013, p. 88). Esse tipo de objeto ao qual a alma busca assemelhar-se é aquele que se tem acesso por meio da experiência sensível, tendo, por

⁵ Feser, no entanto, vai além dessa simplificação. Feser explica que a “forma” não é apenas o formato de algo ou sua configuração espacial. “Ser azul”, “ser quente”, “ser macio” também podem ser formas em algum sentido (FESER, 2019, p. 21).

⁶ William Lane Craig e J. P. Moreland explicam que a alma, no dualismo aristotélico-tomista, é uma substância simples, ou seja, não composta de partes separáveis. Uma de suas capacidades é a de desenvolver teleologicamente o corpo. Dito de outro modo, a essência da alma contém um conjunto de capacidades precisamente ordenado para que, quando forem atualizadas, vão dirigir o desenvolvimento do corpo. Essa atualização é uma manifestação da própria essência do corpo que reside na alma. Usando o exemplo da visão, eles explicam que muitas das capacidades da alma, como a capacidade de ver, só podem ser atualizadas por meio de um órgão apropriado, como o olho. (cf. CRAIG; MORELAND, 2021, p. 429-430)

consequente, sua forma abstraída pelos sentidos, de modo que passa a existir na alma humana (MACDONALD, 2019, p. 185-186). Dito de outro modo, a forma do objeto, quando está nele, é particular e inteligível em potência, mas, ao existir na alma, se torna um universal e inteligível em ato (Ibid.).

Mas Tomás não pensa apenas nos cinco sentidos externos. Para ele, também existem os sentidos interiores: sentido geral, memória, imaginação e a *vis cogitativa* (KENNY, 2012, p. 267). Destas, a imaginação cumpre papel importante para o conhecimento. Essa imaginação, explica Anthony Kenny, é a capacidade que os seres humanos têm de “manter secretos seus pensamentos e falar com si próprios sem produzir ruído e evocar imagens ante o olho de suas mentes” (Ibid.). Para o Aquinate, tanto a imaginação quanto a operação dos sentidos são essenciais para a formação de conceitos (Ibid. p. 268). A compreensão da essência das coisas se dá pela abstração das representações imaginárias (*phantasmata*) e a ação do intelecto nelas (Ibid.). Para Tomás, portanto, a experiência sensível não é suficiente para o conhecimento. Como Kenny diz, Tomás “nega que a experiência sensorial baste por si só para o pensamento intelectual [...]. Além da experiência sensorial, há necessidade da ação do intelecto agente” (KENNY, 2012, p. 192). Para o Aquinate esse intelecto não é a essência da alma ou algo similar, mas sim uma potência dela (TOMÁS DE AQUINO, 2009b, p. 435. *S. th*, I, q. 79. a. 1). Ele é também parte da própria natureza humana, não algo sobrenatural que age em cima das imagens mentais (*phantasmata*) para formar conceitos (KENNY, 2012, p. 192-193). Entretanto, assim como a experiência sensorial não pode fornecer o conhecimento sozinha, tão pouco pode o intelecto agente⁷, pois, como afirma Kenny: “Sem os sentidos nenhum objeto seria dado a nós; sem o intelecto agente nenhum objeto seria pensável. Pensamentos sem imagens mentais são vazios; imagens mentais sem espécie são trevas para a mente” (Ibid. p. 192). Sem esses fantasmas, que são os pronunciamentos do sentido e da imaginação, o pensamento intelectual não é possível (Ibid. p. 268).

Assim, o intelecto agente é a capacidade de abstrair as ideias universais a partir da experiência sensorial particular. Mas, além dele, há uma segunda faculdade no intelecto humano, que é o intelecto receptivo. Este é “o depósito de ideias abstraídas do sentido e de

⁷ O postulado da existência de um intelecto agente ocorre desde a antiguidade, e foi debatido no período medieval. Por exemplo, Al-Kindi, chamado por muitos de pai da filosofia muçulmana, distinguia entre quatro tipos de intelecto: (1) o intelecto sempre em ato; (2) o intelecto em potência; (3) o intelecto que passa da potência para ato; (4) o intelecto demonstrativo. Com relação a (1), é a Inteligência agente, uma substância espiritual superior e distinta da alma. Todo ser humano possui um intelecto em potência, e é a tarefa da Inteligência agente agir nela para torná-la em intelecto em ato. Existe apenas uma Inteligência agente para toda a humanidade (GILSON, 2007, p. 426-427). Al-Farabi manteve a mesma ideia, onde a Inteligência agente é uma entidade que transcende o mundo sublunar (Ibid. 430). A diferença entre o pensamento destes árabes medievais e Tomás de Aquino é que eles viam o Intelecto Agente como uma única entidade separada que dá o conhecimento ao homem, ao passo que Tomás vê como uma potência da alma de cada indivíduo

crenças adquiridas a partir da experiência” (Ibid. p. 269). Portanto, ao passo que o intelecto agente *abstrai*, o receptivo *deposita*. Ao final desse processo de conhecimento, explica Henri-Dominique Gardeil, “o sujeito cognoscente torna-se um com as coisas que conhece” (GARDEIL, 2013, p. 89). Jonas Madureira explica que “para inteligir, o intelecto humano não necessita de algo corpóreo, como ocorre com a visão, por exemplo” (MADUREIRA, 2021, p. 110-111). No caso da visão, explica Madureira, o olho é o órgão que realiza o ato de ver, mas, no caso do intelecto, para que a inteligência ocorra, nenhum órgão corporal é usado (Ibid.).⁸

Ora, visto que Tomás dá grande importância ao intelecto humano e sua atividade nos fantasmas abstraídos pelas sensações, uma pergunta que pode ser feita é: onde Deus entra nesse processo? É possível falar da gnosiologia tomasiana excluindo totalmente Deus? Antes de se partir para a questão do conhecimento de Deus, portanto, vale guardar certo espaço para averiguar ocasionais acusações que podem ocorrer contra Tomás de Aquino. Em particular, aquelas feitas dentro da própria teologia, de que Tomás teria afirmado uma autonomia da razão.

2.2. A RAZÃO HUMANA É AUTOSSUFICIENTE?

Começando no século XIX, os teólogos holandeses provocaram o surgimento de uma teologia anti-tomista levantando acusações contra a filosofia e a teologia que vinha de Tomás e seus seguidores. Como John Bolt expõe: “Os descendentes espirituais e intelectuais de Abraham Kuyper e Herman Bavinck têm, em geral, se unido em sua aversão a Tomás de Aquino” (BOLT, 2018, p. 130). Além dos autores citados por Bolt, cabe a menção a Francis Schaeffer, que acredita que Tomás seja o grande responsável por abrir as portas para o que ele chamou de “andar de baixo” da linha do desespero:

Na concepção de Tomás de Aquino, a vontade humana estava caída, mas o intelecto não estava [...] A partir disto, com o passar do tempo, o intelecto humano começou a ser visto como autônomo [...]. Com base neste princípio de autonomia, a filosofia também foi se tornando cada vez mais livre, e foi separada da revelação. (SCHAEFFER, 2002, p. 23, 24)

Schaeffer ainda acusa Tomás de ter iniciado toda a busca pela autonomia da razão humana na teologia, filosofia e artes, dizendo que estão “estudando a exegese pela exegese, a teologia pela teologia, a filosofia pela filosofia”, algo que, nas palavras dele, surgiu “graças a Tomás de Aquino” (Ibid. p. 24).

Na *Suma de Teologia*, seção I, parte II, questão 85, Tomás diz que “há na alma quatro potências que podem ser [...] sujeitos das virtudes” (TOMÁS DE AQUINO, 2009c, p. 463. S.

⁸ Mesmo sendo este o caso, o intelecto precisa se converter aos fantasmas no ato de inteligir. Os fantasmas, por sua vez, fazem uso da imaginação que dependem do cérebro como órgão sensorial (cf. MADUREIRA, 2021, p. 111).

th, II, q. 85. a. 3). São elas: “a razão, na qual está a prudência; a vontade, na qual está a justiça; o irascível, no qual está a força; e o concupiscível, no qual está a temperança.” (Ibid.). Falando especificamente da razão, Tomás diz que pela justiça original ela se encontrava em perfeita submissão a Deus. No entanto, essa justiça original foi subtraída pelo pecado de Adão, de modo a fazer com que a razão seja destituída de sua ordem à verdade, tendo a ferida da ignorância (Ibid.). Assim, portanto, parece seguro dizer que a acusação de que a razão humana não foi afetada pelo pecado original (no pensamento de Tomás) é infundada.

Dito isso, cabe agora averiguar a alegação de que a razão humana é autossuficiente. Ao citar Aristóteles, Tomás diz que “acima da alma intelectual do homem” está “um intelecto superior que lhe dá a potência de conhecer” (TOMÁS DE AQUINO, 2009c, p. 442. S. th, I, q. 79. a. 4). Para o Aquinate, a alma humana “tem uma inteligência imperfeita, pois não conhece tudo, e mesmo naquilo que conhece, procede da potência ao ato. Deve, portanto, haver um intelecto superior que ajuda a alma a conhecer” (Ibid.). Esse “intelecto separado”, diz Tomás, “conforme o ensino de nossa fé, é o próprio Deus, criador da alma” (Ibid. p. 443). É, portanto, por Deus que a “alma humana participa da luz intelectual, segundo o Salmo 4: ‘Está marcada sobre nós a luz da tua face, Senhor’” (Ibid. p. 443-444). Madureira explica que “Tomás acreditava piamente que a natureza racional dos seres humanos os tornava capazes de conhecer as *verdades eternas* sem necessitarem do *auxílio constante* da iluminação divina” (MADUREIRA, 2008, p. 89. Grifo meu). Como tanto a revelação quanto a razão são de procedência divina, ambas não podem ser enganosas. Kenny explica que, para Tomás:

Na consciência total da verdade, a mente humana necessita da operação divina. Entretanto, no caso de coisas conhecidas naturalmente, não necessita de nenhuma nova luz, mas somente do movimento e orientação divinos [...]

Sto. Tomás acreditava realmente, é claro, que havia uma iluminação divina adicional sobrenatural da mente humana: essa era a graça que produzia fé naqueles suficientemente venturosos para possuí-la. Ele, porém, distingue cuidadosamente isso da luz inata natural que é o intelecto agente [...]

(KENNY, 2012, p. 193-194)

Isso parece concordar com o que Tomás diz expressamente:

...para o conhecimento de uma verdade, de qualquer ordem que seja, alguém precisa do auxílio divino para que o intelecto seja movido por Deus ao seu ato. Mas, uma nova iluminação acrescentada à luz natural do intelecto não é requerida para conhecer todas as espécies de verdades, mas somente para algumas verdades que ultrapassam a ordem do conhecimento natural. - Entretanto, às vezes, Deus instrui milagrosamente por sua graça alguns a respeito de algumas verdades que, são do domínio da razão natural, do mesmo modo que, algumas vezes, opera milagrosamente fenômenos que a natureza pode produzir. (TOMÁS DE AQUINO, 2009c, p. 843. S. th, II, q. 109. a. 1)

Assim, mesmo que o conhecimento das coisas do mundo físico seja, em certo sentido, autônomo, há uma participação de Deus por ele ser a Causa Primeira que move o mundo. Como diz Paul Helm: “A natureza é o efeito do ato criativo de Deus [...]. Estes poderes

estruturais – natureza, razão e sentidos – são sustentados por conjuntos de causas secundárias, e Deus, a causa primária, é quem sustenta o ser dessas coisas” (HELM, 2018, p. 243). Portanto, ambas as afirmações de Schaeffer – sobre Tomás crer que a razão não havia sido afetada pelo pecado, e a razão ser autossuficiente – estão equivocadas.⁹

Até aqui foi falado apenas da razão humana, sua atividade no conhecimento das coisas do mundo físico e qual a participação de Deus nesse conhecimento. Mas como Tomás justifica a possibilidade do conhecimento de Deus pela razão? A respeito disso, Tomás diz:

...a existência de Deus e as outras verdades referentes a Deus, acessíveis à razão natural, como diz o Apóstolo, não são artigos de fé, mas *preâmbulos* dos artigos. *A fé pressupõe o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza*, e a perfeição o que é perfectível. No entanto, nada impede que aquilo que, por si, é demonstrável e compreensível, seja recebido como objeto de fé por aquele que não consegue apreender a demonstração. (TOMÁS DE AQUINO, 2009a, p.165. S. th, I, q. 2. a. 2. Grifo nosso)

Perceba que Tomás afirma a possibilidade do conhecimento de *preâmbulos* daqueles que são artigos apenas da fé. Ou seja, a razão natural permite um conhecimento básico e preliminar de Deus, mas não o conhecimento perfeito de Deus em sua essência. Adiante, Tomás diz que “a partir de um efeito qualquer, pode-se demonstrar claramente a existência da causa” (Ibid.). Todavia, com relação a Deus, partindo de suas obras, pode-se demonstrar sua existência, “ainda que por elas não possamos conhecê-lo perfeitamente quanto à sua essência.” (Ibid.).

2.3. TOMÁS DE AQUINO E O CONHECIMENTO DE DEUS

Visto que Tomás afirma o conhecimento imperfeito de Deus a partir de seus efeitos, deve-se buscar compreender como Tomás desenvolve essa ideia. Segundo Aertsen, como dito acima, Tomás concordava com Aristóteles no que diz respeito ao homem naturalmente

⁹ Com respeito à essa relação entre a natureza e graça, Tomás esclarece: “...a doutrina sagrada utiliza também a razão humana, não para provar a fé, o que lhe tiraria o mérito, mas para iluminar alguns outros pontos que esta doutrina ensina. Como a graça não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa, convém que a razão natural sirva à fé, assim como a inclinação natural da vontade obedece à caridade. Como diz o Apóstolo na segunda Carta aos Coríntios: “Submetemos todo pensamento à obediência de Cristo”. Assim, a doutrina sagrada usa também da autoridade dos filósofos quando, por sua razão natural, puderam atingir a verdade.” (TOMÁS DE AQUINO, 2009a, p.150. S. th, I, q. 1. a. 8.). Helm explica que Tomás “está dizendo que a graça de nosso Senhor Jesus Cristo traz à humanidade o verdadeiro fim de sua criação” (HELM, 2018, p. 230). Para o Aquinate, segundo Helm: “A razão humana e a operação dos sentidos, enquanto partes da natureza caída, ainda possuem credibilidade e eficácia suficientes para identificar e apreender o bastante das sentenças da fé e chegar a algumas implicações. E a imagem de Deus desordenada, no coração da natureza, é restaurada pela graça. Mas, mais do que isso, o cristão fiel pode usar aqueles de fora da Igreja que falaram (de forma desconhecida a eles) a verdade [...]” (Ibid.).

buscar a sabedoria (AERTSEN, 2019, p. 46-47). Ao juntar isso com a doutrina de Proclo¹⁰ de que a perfeição do efeito está em retornar ao seu princípio, Tomás acredita que a natureza, por ser criada por Deus, tende ao retorno de sua causa. Por conseguinte, o homem que busca o conhecimento possui um desejo natural de conhecer a Deus (Ibid.). Em vista disso, uma questão é levantada: pode o ser humano ter conhecimento de Deus, mesmo sem nenhuma experiência sensível e, portanto, nenhum fantasma? Pois o intelecto tem por objeto a natureza presente em algo material. Segundo Madureira, há um *princípio de proporção* usado por Tomás para explicar sua tese. Ele explica:

... o objeto próprio do intelecto humano, *in praesenti statu*, não poderia ser outro senão a natureza ou quiddidade existente *na* matéria corporal. Isso é assim porque, por um lado, o intelecto humano, no estado da vida presente, está unido ao corpo e, por outro lado, há um proporcionamento da potência cognoscitiva ao cognoscível. (MADUREIRA, 2021, p. 136)

Esse posicionamento de Tomás levanta o questionamento a respeito do conhecimento de Deus. Pois “o que ainda precisa ser considerado em pormenores é a questão da possibilidade do conhecimento dos incorpóreos, em especial, do conhecimento de Deus, cuja natureza é separada da matéria corporal” (Ibid., p. 137). Para responder a essa pergunta, São Tomás formulou suas vias do conhecimento de Deus.

Quando se fala em “vias” e em Tomás de Aquino, a primeira coisa que se costuma pensar são as cinco vias para provar a existência de Deus explicadas por Tomás em suas Sumas. Tomás tenta provar a existência de Deus através de cinco vias: a via do movimento, a via da causalidade eficiente, a via da contingência, a via dos graus de perfeição e a via da causalidade final. Cada uma dessas vias busca demonstrar a existência de Deus através do método que parte do efeito para a causa a partir de um fenômeno observável que segue um princípio metafísico (cf. TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 166, S. th. I, q. 2, a. 3). Entretanto, enquanto essas cinco vias são de ordem ontológica, elas não dizem muito sobre Deus na questão epistemológica. Em vista dessa questão do conhecimento, Tomás sistematizou também três vias para o conhecimento de Deus, conhecidas também como *triplex via*. Etienne Gilson explica que a partir da demonstração da existência de Deus, Tomás vê o surgimento de novos problemas:

Um estudo completo dos problemas relativos à Deus, uma vez que Sua existência tenha sido demonstrada, deve cair em três categorias principais: primeiro, a unidade da essência divina; segundo; a trindade das pessoas divinas; terceiro, os efeitos produzidos pela divindade. (GILSON, 1957, p. 96)

¹⁰ Proclo foi um filósofo neoplatônico do século V. Dentre suas contribuições, estão o desenvolvimento do pensamento de Plotino (outro neoplatônico), em especial a doutrina da emanção eterna do mundo vinda de Deus.

Como dito anteriormente, Tomás também é claro ao afirmar que “não se pode obter desta causa [Deus] um conhecimento perfeito” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 165, *S. th.* I, q. 2, a. 3). Ao argumentar que a demonstração da existência de Deus é possível, Tomás diz:

Para provar que algo existe, deve-se tomar como termo médio não o *que é*, mas o *que significa o nome*, porque a pergunta o *que é*, segue a pergunta se *existe*. Ora, os nomes de Deus lhe são dados de acordo com seus efeitos, como se mostrará mais adiante; assim, ao demonstrar a existência de Deus por seus efeitos, podemos tomar como meio termo o que significa o nome de *Deus*. (Ibid.)

Essa preocupação com os nomes de Deus e sua relação com o conhecimento dele vem de Pseudo-Dionísio, um monge sírio do século VI que se passou pelo ateniense convertido pelo apóstolo Paulo (LIBERA, 1988, p. 32). Para Tomás, explica John Wippel, “podemos conhecer que Deus é e o que ele não é, mas não o que ele é. Em outras palavras, o conhecimento quiditativo de Deus não é possível aos entes humanos nesta via, nem como resultado de investigação filosófica, nem como baseado na revelação divina” (WIPPEL, 2019, p. 148). O Aquinate nos diz: “É impossível que um intelecto criado, por suas faculdades naturais, veja a essência de Deus” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 263, *S. th.* I, q. 12, a. 4).

Entretanto, explica Gardeil, partindo das coisas sensíveis, pode-se atingir certo conhecimento de Deus por meio da analogia e da via da “eminência” e da “remoção” (GARDEIL, 2013, p. 159). Nas palavras de Tomás, “conhecemos as coisas incorpóreas, das quais não se tem representações imaginárias, por *comparação* com os corpos sensíveis, dos quais são as representações imaginárias. Assim, [...] conhecemos a Deus como causa, por via de *eminência* ou por *negação*” (TOMÁS DE AQUINO, 2009c, p. 165, *S. th.* IV, q. 84, a. 7. Grifo meu). O que se conclui a partir dessa resposta de Tomás, é que mesmo existindo a possibilidade de inteligir sem essas representações imaginárias (*phantasmata*), ainda assim ele o faz a partir delas (MADUREIRA, 2021, p. 139).

2.4. A TRIPLEX VIA: NEGAÇÃO, EMINÊNCIA E CAUSALIDADE

Tendo em mente que conhecer perfeitamente a essência de Deus é impossível ao homem natural no estado de vida presente¹¹, mas, que um conhecimento imperfeito é possível, deve-se explicar as vias do conhecimento de Deus em Tomás de Aquino. A questão não é se é possível conhecer a Deus, mas sim *como* o intelecto consegue conhecer a Deus.

¹¹ Essa expressão, “estado da vida presente”, é usada por Tomás para contrastar o estado presente (da alma unida ao corpo) com o estado futuro intermediário, que ocorre entre a morte e a ressurreição (é o estado da alma separada do corpo) (MADUREIRA, 2021, p. 73-74). O estado da alma após a morte e após a ressurreição são estados de bem-aventurança. Em ambos esses estados, a alma bem-aventurada possui uma “visão de Deus por essência” que é uma “visão beatífica” (Ibid. p. 74).

A dificuldade aparece, como explica Madureira, por dois motivos: (1) não há fantasmas (*phantasmata*) de Deus; (2) o intelecto, unido ao corpo, não consegue inteligir sem eles (Ibid.).

Há, no entanto, uma semelhança entre as coisas criadas por Deus e o próprio Deus. Todo ser, enquanto age em ato, produz um efeito similar a si (GILSON, 1962, p. 91). Já que Deus é a causa eficiente do mundo, então todos os entes têm alguma semelhança a ele. Como coloca Gilson:

...dizemos que todas as obras de Deus a ele se assemelham, do mesmo modo que os efeitos às suas causas [...]. Na relação do universo a Deus, o universo tem seu ser próprio, mas não subsistiria um momento sequer, se não for conservado, de modo permanente, na existência pela onipotência de Deus. (Ibid., p. 107)

Tal afirmação de Tomás aparece em seus escritos para “chamar a atenção para a relação de semelhança que há [...] entre ‘o que é feito’ e ‘o que faz’” (MADUREIRA, 2021, p. 141).¹² Na *Suma contra Gentios*, o Aquinate explica:

De fato, os efeitos mais imperfeitos que as suas causas não convêm a elas no nome e no conceito, mas há a necessidade de que haja entre ambos alguma semelhança, por caber à natureza da ação produzir efeitos que lhe sejam semelhantes, visto que cada coisa opera enquanto está em ato. [...]

No entanto, quanto a essa semelhança, é mais conveniente dizer-se que a criatura é semelhante ao criador do que vice-versa, pois uma coisa é dita semelhante a uma outra por possuir a sua qualidade ou forma. Ora, aquilo que está em Deus de modo perfeito encontra-se nas outras coisas por participação deficiente; por isso, aquilo segundo o qual se estabeleceram as semelhanças está em Deus e simplesmente não está nas criaturas. Assim sendo, as criaturas têm o que é próprio de Deus, razão por que é correto dizer-se que elas são semelhantes a Deus. Não podemos, contudo, dizer o mesmo quanto ao que Deus tem em relação à criatura [...] Ora, a criatura recebe de Deus o que a faz semelhante a ele, e não vice-versa. Logo, não é Deus que se assemelha à criatura, mas sim o contrário. (TOMÁS DE AQUINO, 2017b, p. 91-92. S. c. G., I, c. XXIX, n. 1, 4)

Por conta disso, embora Deus não possua fantasmas e seja incorpóreo, a semelhança existente de Deus nas criaturas torna possível seu conhecimento. Como explica Madureira, “é justamente porque há algo do Criador nas criaturas que o Criador pode ser, de alguma maneira, conhecido” (MADUREIRA, 2021, p. 143). Ele conclui:

¹² De acordo com Gilson, no mundo de Tomás, todas as coisas estão preenchidas com Deus, no sentido de que Deus é a causa de todas as coisas (GILSON, 1957, p. 101). Nas palavras de Tomás: “Deus está em todas as coisas, não como uma parte da essência delas, ou como um acidente, mas como o agente presente naquilo em que age. É necessário que todo agente se encontre em contato com aquilo em que imediatamente age e o atinja com seu poder. Por isso, no livro VII da *Física*, se prova que o motor e o que é movido têm de estar juntos. Ora, sendo Deus o ser por essência, é necessário que o ser criado seja seu efeito próprio, como queimar é o efeito do fogo. Este efeito, Deus o causa nas coisas não apenas quando começam a existir, mas também enquanto são mantidas na existência, como a luz é causada no ar pelo sol enquanto o ar permanece luminoso. Portanto, enquanto uma coisa possui o ser, é necessário que Deus esteja presente nela, segundo o modo pelo qual possui o ser. Ora, o ser é o que há de mais íntimo e de mais profundo em todas as coisas, pois é o princípio formal de tudo o que nelas existe, como já se explicou. É necessário, então, que Deus esteja em todas as coisas intimamente. (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 220, S. th. I, q. 8. a.1)

Portanto, a partir da semelhança que há nas criaturas é possível estabelecer uma comparação com o Criador. Ora, tal comparação é a exata maneira pela qual o intelecto pode conhecer algo sobre Deus no estado da vida presente. Contudo, em especial no caso de Deus, Tomás faz questão de indicar que tal conhecimento [...] se dá por uma tríplice via. (Ibid. p. 144)

Apesar de haver essa semelhança, é verdade que também existe uma *dessemelhança*. Justamente por serem dessemelhantes é que há semelhança. Com isso, chega-se ao sentido de *transcendência de Deus*, a qual é a teologia negativa (REALE; ANTISERI, 2003, p. 220). A teologia negativa, explicam Giovane Reale e Dario Antiseri, se caracteriza por dizer que nós “sabemos mais aquilo que Deus não é do que aquilo que Deus é” (Ibid.).

O conhecimento de Deus a partir do que ele *não é* está relacionado à via da negação (ou remoção). Explica Gilson:

Segundo Tomás de Aquino, tudo o que se diz de Deus origina-se no conhecimento sensível, que temos dos seres naturais. Removendo, gradativamente, das noções que formamos dos seres físicos, tudo o que implica a mínima conotação de imperfeição, chegaremos a uma noção, por completo purificada, de *Aquele* que é a absoluta perfeição de ser. Esta é uma formulação negativa do mais positivo de todos os objetos concebíveis pela inteligência humana. (GILSON, 1962, p. 31)

A partir do conceito de Deus como ente perfeito, a via da negação tem como foco afirmar justamente isso, ao remover de Deus todas as imperfeições (GILSON, 1957, p. 97). Todas as imperfeições conhecidas dos entes não podem ser adicionadas a Deus, o que faz com que se saiba justamente aquilo que *Deus não é*. Tudo aquilo que é descrito na teologia negativa afasta-se radicalmente da descrição de Deus (MADUREIRA, 2008, p. 92). Quando o intelecto abstrai a essência das coisas sensíveis, é possível ao ser humano comparar o conhecimento dessas coisas criadas a Deus. A partir disso, “o intelecto precisa negar de Deus as imperfeições presentes na imagem que formamos e afirmar a transcendência das perfeições divinas presentes nas coisas criadas” (Ibid. p. 95). Portanto, a via da negação afirma que o conhecimento de Deus se dá na retirada das imperfeições das coisas criadas e na remoção do limite em que as perfeições se apresentam nas criaturas (MADUREIRA, 2021, p. 148).

Após sua discussão acerca da existência de Deus, Tomás de Aquino diz: “Conhecida a existência de algo, falta investigar como é, a fim de saber o que ele é. Mas como de Deus só podemos saber o que Ele não é, e não o que é, não se trata tanto de considerar como Ele é, quanto como não é” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 170, S. th. I, q. 3). Diz Gilson que, assim como se afirma a simplicidade de Deus ao negar a Ele todo tipo de composição (do todo em partes de um corpo, de matéria e forma, de essência e substância e de essência e existência), também é impossível para o homem conceber um ente perfeito, mas se pode fazê-lo negando a Deus todas as imperfeições (GILSON, 1957, p. 97).

As outras vias do conhecimento de Deus também partem da perfeição de Deus. Como explica Madureira, além da via da negação se têm as vias da *eminência* e da *causalidade*. A via da eminência diz que todas as perfeições encontradas nas criaturas estão presentes em Deus. No entanto, embora essas perfeições se apresentem de forma limitada nas criaturas, elas estão de forma eminente ou excelsa em Deus (MADUREIRA, 2021, p. 148-149). De similar modo, a via da causalidade apela para as perfeições encontradas nas criaturas, mas afirma que essas perfeições são causadas por Deus (Ibid.). Tomás de Aquino diz:

No gênero das causas eficientes sucessivas, faz-se a redução a uma causa, que é Deus [...], e do qual provêm todas as coisas [...]. Por conseguinte, tudo que está em ato nalguma coisa necessariamente está em Deus num grau mais eminente do que nela, e não em contrário. Logo, Deus é perfeitíssimo.

Além disso, em cada gênero há algo perfeitíssimo que serve de medida para todas as coisas abrangidas por ele, porque cada coisa é mais ou menos perfeita pela maior ou menor aproximação da medida do gênero. [...]. Ora, a medida de todos os entes não pode ser outra senão Deus, que é o seu próprio ser. Por conseguinte, não lhe falta nenhuma perfeição que compita a qualquer coisa, pois se assim não fosse, ele não seria a medida comum de todas as coisas. (TOMÁS DE AQUINO, 2017b, p. 90. S. c. G., I, c. XXVIII, n. 4, 5)

Com respeito à forma como essas perfeições estão nas coisas e em Deus, Gilson diz: “os nomes de tais perfeições denota algo pertencendo a Deus, o ente supremamente perfeito, mas, a maneira como essas perfeições estão nele nos escapa [...]” (GILSON, 1957, p. 104). Essas perfeições são causadas por Deus, já que “certas causas eficientes produzem efeitos de ordem especificamente inferiores a elas mesmas. Já que elas os produzem, essas causas devem, de alguma forma, conter esses efeitos em si, mas elas os contêm de outra maneira e de outra forma” (Ibid.).

O propósito dessas vias é determinar a distância existente entre Deus e suas criaturas. A via da remoção/negação traz à *consciência* a transcendência de Deus; a via da eminência afirma essa *transcendência*; e, por fim, a via da *causalidade* mostra a dependência das criaturas de Deus (MADUREIRA, 2008, p. 97).

2.5. O ARGUMENTO DOS GRAUS DE PERFEIÇÃO DO SER

Associado à perfeição existente nos entes e em Deus, Tomás também apresentou um argumento a favor da existência de Deus que parte dos graus de perfeição do ser.¹³ O Doutor Angélico parte da ideia de que, assim como há graus de *maior* ou *menor* nas qualidades das coisas, assim também há nos entes graus de perfeição. Ele diz:

¹³ Esse argumento é a quarta via da existência de Deus apresentada por Tomás. Para evitar confusões, um esclarecimento precisa ser dado: as vias do *conhecimento* de Deus são apenas três. O texto dessa seção se refere à quarta das cinco vias para a *existência* de Deus.

A quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas. Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc. Ora, *mais* e *menos* se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo. Assim, mais quente é o que mais se aproxima do que é sumamente quente. Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente o ente em grau supremo, pois, como se mostra no livro II da *Metafísica*, o que é em sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau. (TOMÁS DE AQUINO, 2009, p. 168, *S. th.* I, q. 2, a. 3)

Como se nota, tudo aquilo que existe em graus de mais ou menos possui um *sumo grau verdadeiro*: o grau supremo do bom, do verdadeiro e do nobre. Segundo Tomás, no entanto, o grau supremo de algum gênero é “causa de tudo que é desse gênero” (Ibid.). Como exemplo, Tomás usa o fogo, que é quente, como causa do calor de todo corpo aquecido. Nesse exemplo, o fogo é o mais alto grau daquilo que é quente (Ibid.). Como o ente também deve possuir um grau mais alto – um grau supremo verdadeiro – então, conclui Tomás, “Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos de Deus” (Ibid.).

O uso do “fogo” como exemplo de Tomás talvez distraia o leitor do propósito da quarta via. É importante aqui entender o uso específico dos transcendentais: *verdade*, *bondade*, *nobreza* e *ente*. Feser explica que os transcendentais dessa lista estão acima de todo gênero e são comuns a todo ser (FESER, 2011, p. 98). A extensão dessas características transcendentais é formada por graus e, conseqüentemente, deve chegar a um máximo (Ibid.). Para Tomás, o bem, o verdadeiro, e o nobre são descrições diferentes da mesma coisa, pois um pode ser convertido no outro (Ibid.). Como diz Feser, “eles [esses transcendentais] são a mesma coisa, mas consideradas sob diferentes descrições” (Ibid.). Por isso seu grau máximo é o mesmo ser: Deus. Como Gilson diz:

Há graus na bondade, na verdade, na nobreza e nas outras perfeições desse gênero. Ora, o mais ou o menos sempre supõe um termo de comparação, que é o absoluto. Portanto, há um verdadeiro e um bem em si, isto é, afinal de contas, um ser em si que é a causa de todos os outros seres e que chamamos de Deus. (GILSON, 2007, p. 660)

A bondade e a perfeição de um triângulo também existem, de forma analógica, em um ser humano. Como explica Feser, a bondade se encontra em graus diferentes em plantas, animais e outras coisas materiais inanimadas (FESER. 2011, p. 94).

A ligação entre a quarta via da existência de Deus e a *triplex via*, portanto, existe no fato de que: a via da negação mostra a perfeição de Deus na remoção da imperfeição das coisas; a via da eminência mostra a perfeição de Deus na extrapolação além das perfeições limitadas das coisas; e a via da causalidade mostra a perfeição de Deus como o criador de todas as perfeições; ao mesmo tempo, a quarta via apela para as perfeições dos transcendentais (bondade, verdade, nobreza e ente) para se chegar ao Ente Perfeito, que é o sumo grau verdadeiro, criador de todo ente.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta breve pesquisa, foram explicados conceitos essenciais da filosofia aristotélica para a gnosiologia tomasiana. Dentre esses conceitos, a teoria do ato e potência e do hilemorfismo se mostraram essenciais para a compreensão de como o intelecto humano age nos fantasmas (nas imagens mentais) para a formação de conceitos. Disso, observou-se dois aspectos importantes: a experiência empírica, para a abstração das formas; o intelecto agente para a formação dos conceitos. Esse conhecimento, como visto, não provém de uma razão que se manteve intacta pelo pecado original, e nem é “autônomo”, no sentido de que Deus ainda age como Causa Primeira das coisas que são conhecidas.

O problema que surgiu daí foi o conhecimento de Deus e das coisas incorpóreas. Visto que, no estado da vida presente, o homem natural precisa dos fantasmas para o conhecimento (pois estes são abstraídos das coisas naturais), como então ele pode conhecer a Deus? Para responder isso, Tomás usa as vias do conhecimento e afirma que o conhecimento de Deus não pode ser perfeito. No entanto, esse conhecimento ainda é melhor do que a ignorância. Essas vias visam enfatizar, também, a transcendência de Deus, já que a remoção mostra a transcendência entre os entes e Deus, a eminência traz à consciência essa transcendência, e a causalidade mostra a dependência que os entes têm de Deus.

Com isso, a ênfase na perfeição de Deus apresentada pela *triplex via* também mostra uma ligação com a quarta via para provar a existência de Deus, presente na *Suma de Teologia*. Segundo essa via, há graus de perfeição da bondade, verdade, nobreza e ente, o que pressupõe um grau supremo, que é o que chamamos de Deus. Assim, Tomás demonstra, em seu contexto medieval, a possibilidade do conhecimento de Deus os conceitos abordados em sua metafísica e gnosiologia para a demonstração da existência de Deus.

4. REFERÊNCIAS

AERTSEN, Jan. “A filosofia de Tomás de Aquino em seu contexto histórico”, In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Org.). **Tomás de Aquino**, São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

ARISTÓTELES. **Categorias**, São Paulo: EDIPRO, 2011a.

_____. **Da alma**, São Paulo: EDIPRO, 2011b.

_____. **Metafísica**: Vol. II, Trad.: REALE, Giovanni, 4ª Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BARNES, Jonathan. “Metafísica”, In: BARNES, Jonathan (Org.). **Aristóteles**, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

BOLT, John. “Doubting Reformational Anti-Thomism”, In: SVENSSON, Manfred; VANDRUNEN, David. **Aquinus among the protestants**, Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2018.

CRAIG, William Lane; MORELAND, J. P. **Filosofia e cosmovisão cristã**, 2ª Ed., São Paulo: Vida Nova, 2021.

EVERSON, Stephen. "Psicologia", In: BARNES, Jonathan (Org.). **Aristóteles**, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

FESER, Edward. **Aquinas: a beginner's guide**, Oxford: Oneworld Publications, 2011. Edição Kindle.

_____. **Aristotle's revenge: the metaphysical foundations of physical and biological science**, Neunkirchen-Seelscheid: editiones scholasticae, 2019.

FORTI, F.; MEDEIROS, C.. A Existência da Verdade e a Crítica ao Relativismo. **Jornada de Iniciação Científica e Mostra de Iniciação Tecnológica**, ISSN 2526-4699, Brasil, dez. 2019. Disponível em: <<http://eventoscopq.mackenzie.br/index.php/jornada/xvjornada/paper/view/1494>>. Acesso: 31 Ago. 2020.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia e metafísica**, São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Etienne. **The christian philosophy of St. Thomas Aquinas**, Londres: Random House, 1957.

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

_____. **A filosofia na Idade Média**. 2ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HELM, Paul. "Nature and Grace". In: SVENSSON, Manfred; VANDRUNEN, David. **Aquinas among the protestants**, Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2018.

KRETZMANN, Norman. "Filosofia da mente", In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Org.). **Tomás de Aquino**, São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia: filosofia antiga**, Vol. 1, 2ª Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **Uma nova história da filosofia: filosofia medieval**, Vol. 2, 2ª Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2012.

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**, São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MACDONALD, Scott. "Teoria do Conhecimento", In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Org.). **Tomás de Aquino**, São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

MADUREIRA, Jonas. **Curso Vida Nova de teologia básica: filosofia**, São Paulo: Vida Nova, 2008.

_____. **Tomás de Aquino e o conhecimento de Deus: a imaginação a serviço da teologia**, São Paulo: Vida Nova, 2021.

RASMUSSEN, Joshua. **Defending the correspondence theory of truth**, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**, vol. II: Platão e Aristóteles, São Paulo: Loyola, 1994.

_____; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: patrística e escolástica**, 2ª Ed., Vol. 2, São Paulo: Paulus, 2003.

SCHAEFFER, Francis. **A morte da razão**, São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**, 2ª Ed., Campinas, SP: Ecclesiae, 2017b.

_____. **Suma teológica**, Vol. I, 3ª Edição, São Paulo: Edições Loyola, 2009a.

_____. **Suma teológica**, Vol. II, 3ª Edição, São Paulo: Edições Loyola, 2009b.

_____. **Suma teológica**, Vol. IV, 3ª Edição, São Paulo: Edições Loyola, 2009c.

WIPPEL. John F. "Metafísica", In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Org.). **Tomás de Aquino**, São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

Contatos: felipe.forti@live.com e jonas.madureira@mackenzie.com