



Os fantasmas como a *materia causae* do conhecimento intelectual¹

Phantasmata as the *materia causae* of intellectual knowledge

Brenda Oliveira do Espírito Santo²

Resumo: O presente artigo tem por finalidade apresentar as razões que tornam o conhecimento intelectual dependente do conhecimento intelectual, especificamente dos *phantasmata*. Tomás de Aquino estabelece através do conceito de *materia causae* a relação de dependência que o conhecimento intelectual possui em relação à atividade do conhecimento sensível, sobretudo através da relação causal entre os *phantasmata* e a atividade abstrativa do intelecto agente. A problemática surge a partir da noção de causalidade que é estabelecida por Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*, questão 84, artigo 6, ora expressada no conceito de *materia causae*. O Aquinate estabelece como critério o princípio de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea para que os *phantasmata* possam ser tomados como causa da atividade intelectual. Nesse contexto, interessa ao nosso estudo apresentar as razões que tornam o conhecimento intelectual dependente dos *phantasmata*.

Palavras-chave: *Materia causae*; *Phantasmata*; Conhecimento intelectual; Conhecimento sensível; Causalidade.

Abstract: This article aims to present the reasons that make intellectual knowledge dependent on intellectual knowledge, specifically on *phantasmata*. Thomas Aquinas establishes through the concept of *materia causae* the relationship of dependence that intellectual knowledge has in relation to activity of sensible knowledge, especially through the causal relationship between *phantasmata* and abstract activity of the intellectual agent. The problem arises from the causal relationship established by Thomas Aquinas in the *Summa Theologiae*, question 84, article 6, expressed in the concept of *materia causae*. Aquinas establishes as a criterion the principle that a corporeal thing cannot act on an incorporeal thing, so that *phantasmata* can be taken as the cause of intellectual activity. In this context, interest to our study to present the reasons that make the intellectual knowledge dependent on *phantasmata*.

Keywords: *Materia causae*. *Phantasmata*. Intellectual knowledge. Sensitive knowledge. Causalit.

¹ Para facilitar ao leitor as referências aos textos de Tomás de Aquino, seguem-se as abreviações das obras que serão citadas ao longo do texto, conforme o uso consagrado pela tradição de comentadores: *Summa Theologiae* (ST.), *Quaestiones Disputatae De Veritate* (De Verit.), *Sententia libri De Anima* (Sent. De Anima), *Sententia libri Metaphysicae* (Sent. Metaphy). Em acréscimo vale ainda destacar que as referências seguirão o modo padrão, entre os comentadores da obra do Aquinate, de citação, a saber, abreviação do título da obra e sua parte citada "ST. q. 89, a.1, ad.1", por exemplo.

² Mestra em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bacharela e Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Atualmente desenvolve pesquisa em Filosofia Medieval voltada à Metafísica e Epistemologia, com ênfase em Tomás de Aquino. E-mail: brenda.oliveira.fsa@hotmail.com

STATUS QUAESTIONIS

Em todo corpo textual da questão 84 da *Suma Teológica*, o conhecimento sensível é admitido por Tomás de Aquino como necessário para que o processo de conhecimento intelectual aconteça. No entanto, encontramos, no artigo 6 da referida questão, o conceito de *materia causae* enquanto modo de qualificar a relação e a participação do conhecimento sensível na atualização intelectual. O referido conceito é admitido para garantir que o conhecimento sensível, mais precisamente os *phantasmata*³ (fantasmas) sejam tomados como causa necessária para que a atividade intelectual possa ocorrer.⁴ Contudo, o Aquinate, na referida questão, não deixa claro como a noção de causa é aplicada nessa etapa do processo de conhecimento. Sobre isso, interessa, portanto, ao nosso estudo compreender de que maneira nosso autor se apropria da noção⁵ de causa para qualificar a relação entre o fantasma e o conhecimento intelectual. Assim, a falta de melhores esclarecimentos a respeito da noção de *materia causae* é a razão que motiva a investigação aqui apresentada.

A teoria do conhecimento de Tomás de Aquino é dividida em duas etapas de atualização cognoscitiva, quais sejam, o processo de conhecimento sensível e, posteriormente, o conhecimento intelectual. No que diz respeito à primeira, o Aquinate aponta a sensibilidade como uma etapa essencial para a construção do ato de inteligir. Por se tratar da primeira etapa do gênero de conhecimento, a atualização da potência sensível é vista por ele como necessária para a realização do processo de conhecimento. Desse modo, o conhecimento sensível estabelece através dos sentidos a primeira interação entre um sujeito (cognoscente) e a coisa extramental (coisa sensível), de modo a garantir a alteração e a atualização da potência sensível. A estrutura da atualização sensorial, por se tratar de um processo de assimilação⁶ da coisa externa e material, exige

³ Por ora, é suficiente saber que o termo fantasma é apontado por Tomás de Aquino para designar as *species* produzidas pela *phantasia* (fantasia).

⁴ Cf. **ST** 84, a. 8, *Respondeo*.

⁵ Para a boa compreensão do estudo aqui apresentado, acreditamos ser importante delimitar o sentido do conceito de causalidade que será investigado no decorrer deste artigo. Desse modo, o conceito de causalidade admitido por Tomás de Aquino na questão 84, artigo 6 da *Suma Teológica*, está inserido dentro do contexto de sua teoria do conhecimento e se restringe a justificar a relação e a contribuição que os sentidos, mais precisamente os fantasmas, possuem com o processo de atualização intelectual. Sendo assim, qualquer interpretação causal que ultrapasse o limite do sentido ou do contexto empregado pelo Aquinate foge à perspectiva aqui interpretada.

⁶ Cumpre esclarecer, ainda que sumariamente, o sentido desse termo. De acordo com Tomás de Aquino, o sentido de conhecimento sensível deve ser definido como um processo de assimilação, isto é, o cognoscente, após o processo de alteração e atualização das potências sensíveis, adquire de modo imanente a presença formal da coisa sensível conhecida (Cf. **De Verit.** q.1, a.1.). Contudo, é importante ressaltar que a natureza dessa assimilação é segundo o modo do cognoscente, ou seja, a coisa sensível se encontra naquele que conhece segundo a natureza do próprio cognoscente, pois independe de qual seja a natureza da coisa externa, a posse do objeto do conhecimento sensível será de acordo com o sujeito que o conhece. Desse modo, os sentidos são capazes de receber a forma da coisa sensível sem que isso implique em uma corrupção das potências de conhecimento do cognoscente. (Cf. **De Verit.** q.1. a.2).

obtenha por resultado final uma *species* sensível que corresponda à presença formal da coisa sensível (externa).

Segundo o Aquinate, os sentidos externos⁷ e internos⁸ são indispensáveis no processo de conhecimento humano e são também um pressuposto para a intelecção da *species* inteligível. Os sentidos, ao assimilarem a forma da coisa sensível, produzem, por assim dizer, um fantasma pelo qual o intelecto agente em sua atividade abstrai a *species* inteligível das condições materiais ainda existentes. É, portanto, em função da materialidade dos órgãos sensoriais que os sentidos podem ser tomados como o que possui maior interação e uma relação direta com a natureza singular da coisa sensível. Sendo assim, o conhecimento sensível proporciona à atividade intelectual o produto de sua atualização para que o intelecto agente possa, ao abstrair, atualizar o intelecto possível. Podemos dizer, então, que o conhecimento sensível, por se tratar de um processo de atualização, gera no sujeito que conhece um efeito, ou seja, a presença formal e imanente da natureza da coisa sensível.

Já na etapa do conhecimento intelectual, encontramos na atividade do intelecto agente a produção de uma *species* inteligível que corresponde a uma semelhança imaterial da coisa corpórea. É em virtude de um processo abstrativo, diante do fantasma, que tal intelecto abstrai a espécie inteligível das condições da matéria determinada. Dessa forma, a necessidade de um agente se justifica em razão de o intelecto possível se encontrar em potência para o seu objeto próprio de conhecimento. Por ser assim, o intelecto agente, ao voltar-se para os fantasmas, abstrai as *species* inteligíveis, imprimindo-as no intelecto possível de modo a atualizá-lo.

Segundo essa estrutura, o conhecimento intelectual, por não conhecer a natureza da coisa sensível diretamente, mas apenas indiretamente, só pode ser atualizado a partir de um processo abstrativo. Por se tratar de uma etapa posterior à atualização sensível, além de se configurar como a última etapa do gênero de conhecimento, a operação intelectual apresenta uma estrutura oposta àquela da atividade sensível. Em outras palavras, a sensibilidade, conforme sua natureza passiva⁹, apreende o objeto de conhecimento que lhe é próprio através de um órgão corpóreo¹⁰, pois toda potência sensível só pode conhecer os aspetos acidentais da coisa extramental.

Ao situar essas questões, interessa-nos tratar de que maneira a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual é construída por Tomás de Aquino, considerando, por assim dizer, os limites que caracterizam a natureza de cada faculdade de conhecimento. Desse modo, o conceito de *materia causae* é admitido pelo autor obedecendo ao limite de que “[...] uma coisa corpórea não pode agir sobre uma

⁷ Cf. **ST.** q. 78, a.3.

⁸ Cf. **ST.** q. 78, a.4.

⁹ Cf. **ST.** q. 78, a.4.

¹⁰ Cf. **De Veriti.** q.1, a.9.

incorpórea”¹¹. Esta afirmação do Aquinate leva-nos a questionar a respeito da natureza causal que o autor admite para explicar que o conhecimento intelectual, em certo sentido, depende das atualizações advindas do conhecimento sensível para ser atualizado. Ainda que nosso autor em sua afirmação não faça referência direta à noção de causa, compreendemos que em uma relação causal, encontra-se uma ação, pois a causalidade, explicação para a relação entre causa e causado, sempre irá pressupor uma ação.

Sabendo-se disso, o que fundamenta e autoriza nosso questionamento quanto à natureza causal, e também explica a relação entre o fantasma e a atividade intelectual, apoia-se na afirmação tomista de que a noção de causa “[...] implica certo influxo com relação ao ser causado”¹². Se admitimos que a noção casual, ora subjacente ao conceito de *materia causae*, assume a mesma natureza da afirmação citada, isso nos conduz a ter que admitir que o conhecimento sensível exerce uma ação sobre o intelecto.

Em suma, nosso estudo a respeito do conceito de *materia causae* objetiva tratar dos argumentos tomistas que apontam para a necessidade e a dependência do conhecimento intelectual em relação ao fantasma. Para tanto, voltar-nos-emos para o *Corpus Tomisticum* a fim de nos debruçarmos sobre textos que admitem a necessidade e a dependência do conhecimento intelectual em relação aos fantasmas. Faz-se isso, com vistas a salvaguardar a possibilidade da atividade intelectual de conhecer a realidade sensível de forma arbitrária¹³ e para evitar que a participação dos fantasmas na atualização intelectual não seja interpretada como uma contradição textual de Tomás de Aquino.

A NECESSIDADE DOS SENTIDOS PARA A ATUALIZAÇÃO INTELECTIVA

Nos artigos finais da *Suma Teológica*, questão 84, Tomás de Aquino apresenta argumentos que estabelecem os motivos pelos quais se deve considerar que, no que diz respeito ao conhecimento dos sensíveis que lhe são inferiores, a alma conhece pelo intelecto, utilizando os sentidos, para deles retirar a *materia causae* do conhecimento.¹⁴ Nesse contexto, de acordo com a tese tomasiana, o homem conhece as coisas sensíveis que estão antepostas em seu estado de vida presente através da comparação com os sensíveis. A importância dos sentidos para que ocorra o processo de atualização intelectual é ressaltada pelo Aquinate ao afirmar que: “[...] embora o intelecto seja

¹¹ “Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream” (ST. q. 84, a.6).

¹² “[...] hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati”. (Sent. Metaphy. lib.V, lect I, ad 3).

¹³ A arbitrariedade do conhecido intelectual pode ser entendida se considerarmos que o intelecto conhece a realidade sensível diretamente. Em razão de sua natureza imaterial e não condicionada à matéria determinada, o intelecto é privado de conhecer a natureza da coisa sensível diretamente, necessitando, desse modo, das potências sensíveis para intermediar seu processo de atualização.

¹⁴ Cf. ST. q. 84, a. 6.

superior aos sentidos, dependem, entretanto, deles de certa forma. Assim, é necessário que o juízo do intelecto seja impedido pelo impedimento do sentido”.¹⁵ Segundo tal afirmação, a falta ou privação de um sentido acarreta, na ausência da ciência deste sentido, o que acaba por impedir o juízo perfeito do intelecto.

O tema acerca do processo de conhecimento das coisas sensíveis pelo intelecto perpassa todo o corpo da ST. q. 84; a relação de dependência que o conhecimento intelectual possui com o conhecimento sensível, construída pelo Aquinate através do conceito de *materia causae*, evidencia a função dos sentidos no que concerne ao processo de intelecção das coisas sensíveis. A construção dessa relação requer nossa digressão aos primeiros artigos da ST. q. 84. Vejamos como isso ocorre.

Em ST. q.84, a.1, Tomás de Aquino responde às objeções referentes a como “[...] a alma conhece os corpos pelo intelecto”. A esse respeito, nos interessa destacar como o autor admite o modo pelo qual o intelecto, cuja natureza é imaterial e não condicionada à matéria determinada, conhece as coisas materiais. O Aquinate reconhece que “[...] a ciência está no intelecto. Se, portanto, o intelecto não conhece os corpos, não há ciência alguma dos corpos”.¹⁶ A afirmação do Aquinate é dita em oposição à teoria platônica de que “[...] além das coisas corpóreas, existe um outro gênero de entes separados da matéria e do movimento, a que chama [Platão] de *species* ou *ideas*”¹⁷. No contexto das citações supracitadas, o autor admite que o conhecimento está no intelecto, contudo, se o intelecto não conhece os corpos, é impossível que exista algum conhecimento destes. Assim, o Aquinate ressalta que não existem outros entes que justifiquem o conhecimento das coisas sensíveis. Nesse sentido, as coisas sensíveis são conhecidas pela alma através da atividade do intelecto ou, como afirma o autor, “[...] o intelecto recebe as imagens dos corpos materiais e mutáveis sob um modo imaterial e imutável, à sua maneira, pois, o que é recebido está naquele que recebe segundo o modo de quem recebe”.¹⁸ Assim, a alma só obtém o conhecimento da realidade sensível quando este conhece as coisas sensíveis por meio do intelecto, através do conhecimento imaterial, universal e necessário. Além disso, segundo as afirmações admitidas pelo Aquinate, podemos sumariamente compreender sua tese de que o conhecimento intelectual tem seu fundamento na realidade sensível.

Na pergunta da ST. q. 84, a.2, sobre se a alma conhece as coisas corporais por sua essência, o Aquinate apresenta uma questão que interessa muito a nossa discussão a respeito da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual. A resposta do Aquinate às objeções enfatiza o limite que o intelecto possui em relação a

¹⁵ “[...] quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu [...]. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus”. (ST. q. 84, a. 8).

¹⁶ “Est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus”. (ST. q. 84, a.1, *Sed Contra*)

¹⁷ “[...]posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas [...]”. (ST. q. 84, a.1).

¹⁸ “[...] intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientes”. (ST. q. 84, a.1).

natureza da coisa sensível, isto é, o intelecto não conhece a realidade sensível diretamente, pois deve-se considerar a diferença entre a natureza da coisa sensível (material e condicionada à matéria determinada) e a natureza do conhecimento intelectual (imaterial e não condicionado à matéria determinada). O autor retoma uma máxima que nos parece problematizar o conhecimento intelectual das coisas sensíveis: “[...] o que é semelhante é conhecido por seu semelhante”.¹⁹ Levando em consideração a máxima supracitada, se a natureza do intelecto é qualificada enquanto imaterial e não condicionada à matéria determinada, nos interrogamos como este pode conhecer as coisas corporais cuja natureza é dita enquanto material e condicionada à matéria determinada. A princípio, a questão nos parece apresentar um paradoxo impossível de resolver, pois estamos diante de duas naturezas distintas que, segundo a máxima apresentada, a coisa sensível só poderia ser conhecida pelo intelecto se estes compartilhassem da mesma natureza, o que não é o caso.

Contudo, o Aquinate assevera que as coisas materiais que são conhecidas pelo intelecto devem existir naquele que conhece não materialmente, mas antes imaterialmente.²⁰ Tal afirmação se justifica considerando o ato próprio que caracteriza a atividade intelectual:

[...] o intelecto abstraia a espécie, não só da matéria, mas também das condições singulares e materiais, conhece mais perfeitamente do que os sentidos, que recebem a forma da coisa conhecida sem a matéria, mas com as condições materiais.²¹

O ato abstrativo²² do intelecto agente²³ é admitido pelo autor para justificar a possibilidade do intelecto conhecer a realidade sensível, apesar da diferença entre as naturezas da coisa sensível e do intelecto passivo. Em razão da matéria determinada privar o intelecto de conhecer a realidade sensível diretamente, as etapas que antecedem o ato próprio do conhecimento intelectual servem como uma espécie de refinamento para que a natureza da coisa sensível possa ser conhecida pelo intelecto. Nesse sentido, podemos notar que a coisa sensível, por ter a matéria como princípio de individuação, não pode ser conhecida diretamente pela potência intelectual. Tal privação nos parece ser admitida quando consideramos os *phantasmata*, mas não da mesma forma, uma vez

¹⁹ “[...] quod simile simili cognoscitur [...]”. (ST. q. 84, a.2).

²⁰ Cf. ST. q. 84, a.2

²¹ “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”. (ST. q. 84, a.2).

²² Aqui o Aquinate faz referência à abstração do universal a partir do particular. A respeito da abstração do universal a partir do particular, ver: LANDIM FILHO, R. F. **A Questão dos Universais segundo Teoria Tomista da Abstração**. Analytica, v. 12, p. 11-33, 2008.

²³ O intelecto agente, segundo Tomás de Aquino, é responsável por atualizar o intelecto passivo a partir dos *phantasmata*, abstraindo a espécie inteligível das condições da matéria, despojando de suas qualidades sensíveis advindas dos sentidos, pois as formas, por existirem na matéria, não são inteligíveis. Assim, a partir do *phantasma*, o intelecto agente atualiza o inteligível em si pela abstração. (Cf. ST. q. 79, a.3).

que os *phantasmata* se encontram condicionados à matéria sensível.²⁴ A questão, que tenciona a discussão da ST. q. 84, a. 3, atenta para a possibilidade do conhecimento da coisa sensível ocorrer na alma por *species* naturalmente introduzidas nela. O que nos interessa destacar na argumentação do Aquinate a esse respeito é a recusa em admitir que o processo de conhecimento se resolve por um modo de indução da *species* sensível naquele que conhece. A recusa do autor fortalece sua tese de que todo processo de conhecimento, seja ele sensível ou intelectual, tem seu fundamento na realidade sensível. Deste modo, o Aquinate, após argumentar que a falta de algum sentido acarreta a falta de ciência apreendida por aquele sentido, como no caso do cego de nascença, que não pode conhecer as cores, nos conduz à conclusão de que “[...] a alma não conhece o que é corporal por *species* naturalmente impressas”.²⁵ Podemos verificar que a objeção do Aquinate ressalta mais uma vez a necessidade do processo de atualização sensível para que o intelecto conheça a realidade sensível. Para a resolução da questão, o autor retoma uma declaração anterior da própria ST, a qual admite-se que “[...] convém à alma, em si, estar unida ao corpo [...]”.²⁶ Tal afirmação reforça a tese de que é do ser da natureza da alma estar unida a um corpo. Isso habilita o autor a propor que seria incoerente ter que admitir que uma operação que lhe é natural – o ato de inteligir – seja impedido por algo que é da sua natureza.

A afirmação do Aquinate, de que a carência da ciência de um dos sentidos acarreta na falta da ciência deste, é retomada em outro argumento em sentido contrário da ST, q. 84, a. 4²⁷. Na supracitada questão, o autor verifica se as espécies inteligíveis advêm da alma por certas formas separadas.²⁸ Tal questionamento é respondido pelo autor de forma negativa, uma vez que a união da alma com o corpo é tomada como necessária por uma questão operacional da atividade intelectual. Essa relação de necessidade não deve ser entendida como uma dependência existencial da alma em relação ao corpo, mas o corpo deve ser “[...] necessário à alma intelectual para sua operação própria, que é

²⁴ Enquanto produto do processo de conhecimento sensível, a natureza do fantasma se encontra condicionada à matéria sensível, ou como afirma Lazarini a respeito do ato abstrativo do intelecto agente sobre o fantasma: “[...]a forma da coisa sensível passa por um processo complexo – realizado pela parte sensitiva da alma – e desemboca na produção, feita pela imaginação, do fantasma; o intelecto agente possui a capacidade de abstrair a quiddidade do fantasma – o qual ainda preserva algumas características materiais da coisa[...]”. LAZARINI, Richard. **A importância da quiddidade segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino**. In: Seminários dos estudantes de Pós Graduação em Filosofia, 10, 2014, São Carlos. Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar São Carlos: UFSCar, 2014. p. 343.

²⁵ “[...] anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas”. (ST. q. 84, a.3).

²⁶ “[...] convenit animae corpori uniri [...]”. (ST. q. 76, a.6).

²⁷ “[...] qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus”. “[...]quem está privado de um sentido não pode ter nenhuma ciência das coisas sensíveis relativas a esse sentido” (ST. q. 84, a.3).

²⁸ O Aquinate faz referência à teoria platônica das substâncias separadas ao afirmar que “Plato enim, sicut dictum est, posuit formas rerum sensibilibus per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem, et formam vel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis”. “Platão afirmou, como já foi dito, que as formas das coisas sensíveis subsistiam por si sem matéria. Por exemplo, a forma do homem que ele chamava “o homem em si”, e a forma ou a ideia do cavalo que ele chamava “o cavalo em si” etc”. (ST. q. 84, a. 4).

conhecer, pois para seu existir ela não depende do corpo”.²⁹ Desta forma, se a alma fosse apta a receber as *species* inteligíveis³⁰ somente por influência de alguns princípios separados, sem que para isto o sentido exercesse a função de mediação, ocorreria que não haveria a necessidade da união entre alma e corpo. Portanto, Tomás de Aquino admite que a ciência é adquirida através da forma das coisas sensíveis e materiais, negando, desta forma, qualquer teoria que conceba um processo de conhecimento que não tenha seu fundamento da realidade sensível.

No processo de investigação a respeito de como se dá o conhecimento da alma, o Aquinate, além das questões até aqui apresentadas, ainda considera em sua investigação, se a alma intelectual conhece as coisas sensíveis por meio das razões eternas. No decorrer deste artigo, Tomás de Aquino postula dois modos pelos quais o processo de conhecimento acontece. O autor atribui o primeiro modo aos bem-aventurados, os quais “[...] veem Deus e tudo nele [...]”³¹, ou seja, os bem-aventurados conhecem as coisas como se fossem imagens refletidas em um espelho, de modo que a alma no estado de vida presente se encontra privada de conhecer, pois essa é a maneira que os bem-aventurados conhecem, pois veem Deus e todas as coisas neles. O segundo modo admitido pelo Aquinate é o apropriado ao estado da vida presente e, em razão disto, é necessário afirmar que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, pois participa delas, isto é, “[...] a luz intelectual que temos nada mais é que uma semelhança participada da luz iniciada na qual as razões eternas estão contidas”.³² Contudo, o Aquinate adverte que “[...] além da luz intelectual, ser-nos-ão necessárias espécies inteligíveis recebidas das coisas materiais para se ter ciência dessas coisas”³³, isto é, o intelecto pela qual o homem conhece o mundo a partir das imagens recebidas dela é uma participação na inteligência Divina. Assim a luz intelectual em nós é dita enquanto uma semelhança que participa da luz na qual as razões eternas estão contidas. Segundo os modos de conhecimento apresentados pelo Aquinate, podemos notar que as afirmações devem ser tomadas como um reforço à tese da importância e da necessidade da mediação dos sensíveis no processo de conhecimento intelectual.

Merece nossa atenção e análise cautelosa todo o corpo da ST, q.84, a.6, a respeito do conhecimento intelectual ser recebido das coisas sensíveis. É especificamente nesse artigo que encontramos os argumentos explícitos do Aquinate para fundamentar a necessidade dos

²⁹ “Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet”. (ST. q. 84, a. 4).

³⁰ A noção de *species* inteligível em todo o corpo textual do presente estudo deve ser entendida conforme o Aquinate assevera na ST. q. 85, a. 2: “[...] a *species* inteligível não é o que é inteligido em ato, mas aquilo pelo qual o intelecto entende, mas o que é primeiramente conhecido é a coisa da qual a *species* inteligível é uma semelhança”. “Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligitur intel-lectus. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo”.

³¹ “[...]sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso”. (ST. q. 84, a. 5).

³² “Ipsium enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae”. (ST. q. 84, a. 5).

³³ ST. q. 84, a.5.

sentidos para que ocorra o processo de conhecimento intelectual. A construção da relação entre o sentido e o intelecto deve obedecer a certas máximas que caracterizam os limites que cada processo de conhecimento possui. Para tanto, o autor, apoiando-se no livro I da *Metafísica* aristotélica, admite que o princípio de nosso conhecimento é estabelecido a partir dos sentidos.³⁴ Tal afirmação leva o Aquinate a ponderar a opinião de alguns filósofos que explicam como é estabelecida a relação entre sentido e intelecto. O processo de conhecimento, segundo o que Tomás de Aquino atribuiu a Demócrito, se explica por que “[...] a única causa de cada um de nossos conhecimentos está em que as imagens desses corpos em que pensamos venham e penetrem em nossas almas [...]”³⁵, isto é, para Demócrito, o processo de conhecimento se fazia por certas imagens e emanação. Este processo de emanação se justifica em razão de que, segundo o Aquinate, alguns filósofos considerados naturalistas não faziam a distinção entre a potência sensível e a potência intelectual³⁶. Assim, como os sentidos são atualizados devido a uma modificação dos sensíveis, os antigos filósofos naturalistas, como Demócrito, compreendiam que essa modificação era “[...] produzida por emanação das imagens”.³⁷ A tese de Demócrito, segundo a qual o conhecimento é produzido em razão de um processo de emanação das imagens, apresenta uma ideia de atualização das potências de conhecimento obedecendo a um certo fluxo contínuo que parte dessa emanação das imagens. Podemos afirmar isso nos apoiando na alegação do Aquinate de que, segundo os antigos filósofos naturalistas, não havia distinção entre as potências de conhecimento - sensível e intelectual. Assim sendo, o que se pode também observar é que não havendo uma distinção entre sentido e intelecto, isso nos leva a crer que não há uma distinção entre a natureza material que caracterizaria o conhecimento sensível e a natureza imaterial da atividade intelectual.

Em oposição à tese de Demócrito, o Aquinate retoma a filosofia platônica de modo a apontar a distinção entre intelecto e sentido, sendo o intelecto uma potência imaterial que não precisa de um órgão corporal para agir, enquanto o sentido se caracteriza por ser uma potência material e que necessita de um órgão corporal para agir. Nesse contexto, a máxima platônica que justifica tal distinção entre as potências admite que

[...] como um princípio imaterial não pode ser modificado por um corpóreo, afirmou que o conhecimento intelectual não se faz por uma modificação do intelecto pelas coisas sensíveis, mas por uma participação nas formas inteligíveis separadas.³⁸

Segundo o afirmado, o fato de haver uma distinção de natureza entre as potências de conhecimento impede que a contribuição dos sentidos para o ato de inteligir do intelecto seja por meio de uma modificação. Assim, a máxima de que uma coisa corpórea

³⁴ Cf. **ST**. q.84, a. 6, *Sed Contra*.

³⁵ “[...] nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrans imaginem in animas nostras [...]”. (**ST**. q.84, a. 6).

³⁶ Cf. **ST**. q.84, a. 6.

³⁷ “Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones”. (**ST**. q.84, a. 6).

³⁸ “[...]incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum [...]”. (**ST**. q.84, a. 6).

não pode modificar uma coisa incorpórea é radicalmente interpretada na filosofia platônica, pois nega que o conhecimento intelectual tenha seu fundamento na realidade sensível, tendo desta maneira o sentido como potência mediadora deste processo de atualização. De acordo Tomás de Aquino, os processos de conhecimento – sensível e intelectual – das coisas sensíveis “[...]excitam a alma sensível a sentir, e os sentidos, por sua vez, excitam a alma intelectual para o conhecimento”.³⁹

No entanto, o Aquinate recorrerá, para uma resposta positiva, à proposição intermediária dita por ele como pertencente a Aristóteles, segundo a qual o intelecto realiza uma operação sem comunicação com o corpo, pois, assim como afirmou Platão, o Estagirita também admite que “[...] nenhuma coisa corpórea pode agir sobre uma incorpórea”⁴⁰. Podemos observar que Platão e Aristóteles, segundo o Aquinate, estão de acordo com a máxima do limite que existe na relação entre sentido e intelecto. Assim, podemos apontar a primeira questão que surge em relação ao processo de conhecimento, especificamente a necessidade dos sentidos para o ato de entender: i) consideramos que, em relação aos sentidos, não se trata apenas de uma etapa necessária para o processo de conhecimento, mas que, na falta de um deles, o intelecto é privado da ciência desse sentido e que, ii) a atividade sensível é dita como corpórea e seu objeto próprio de conhecimento se encontra condicionado à matéria sensível, e portanto, iii) a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea nos faz questionar de que modo o conhecimento sensível, especificamente os fantasmas, contribuem para a atualização da potência intelectual sem que tal máxima seja contradita. Nesse contexto, a partir da máxima sustentada, o Aquinate admite que, apesar do limite imposto pela distinção entre as naturezas das potências de conhecimento, não basta apenas a atualização das potências sensíveis para que o ato de entender aconteça, “[...] é preciso algo mais elevado, pois o agente é mais nobre que o paciente”.⁴¹ Assim, segundo a limitação da atividade sensível, se faz necessário ter que admitir um agente “[...] superior e mais elevado chamado intelecto agente, que torna os fantasmas recebidos pelos sentidos em inteligíveis em ato, por modo de abstração”.⁴² Segundo as afirmações tomasianas, a atividade sensível é incapaz de gerar alguma modificação na potência intelectual e, por esta razão, a atividade intelectual não deve sua atualização a um ato dos sentidos sobre o intelecto. É diante dessa limitação que o Aquinate se volta para a tese aristotélica de que é necessário admitir um agente superior e elevado capaz de suprir o limite da atividade sensível e capaz de atualizar o intelecto passivo. Ademais, o Aquinate conclui seu argumento afirmando que, “[...] no que concerne aos fantasmas, a operação intelectual é causada pelo sentido”⁴³, isto é, os fantasmas são, em certa medida, a causa responsável

³⁹ “[...]sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum”. (ST. q.84, a. 6).

⁴⁰ “Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream”. (ST. q.84, a. 6).

⁴¹ “[...]sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit”. (ST. q.84, a. 6).

⁴² “[...] sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam”. (ST. q.84, a. 6).

⁴³ “Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur”. (ST. q.84, a. 6).

pela atualização do intelecto. Contudo, mais uma vez o autor deixa evidente que os fantasmas são incapazes de modificar o intelecto em razão da sua natureza condicionada à matéria, preservando a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea. Em consequência disso, não se pode também afirmar que “[...] o conhecimento sensível seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas antes que é a *materia causae*”.⁴⁴ Segundo o que foi afirmado, o limite interpretativo da relação entre sentido e intelecto para a atualização do conhecimento intelectual pode ser compreendido levando-se em consideração que o intelecto não é uma potência passiva afetada pela atividade sensível.⁴⁵ Dito de outro modo, em face da diferença entre a natureza sensível e a intelectual, não se pode considerar que a potência intelectual é passivamente afetada pelos sentidos, pois a sua atividade cognitiva dispõe de uma certa espontaneidade. Porém, o conhecimento humano não pode ser compreendido excluindo-se suas potências cognitivas. A espontaneidade da atividade do intelecto agente consiste no seu ato de voltar-se para a fantasia e abstrair dos fantasmas a *species* inteligível. Esse ato de voltar-se se qualifica como um exercício da autônima da atividade intelectual em relação à passividade das potências sensíveis. Portanto, deve se considerar tanto a potência sensível quanto a potência intelectual. Por isso, mesmo que a atividade intelectual manifeste espontaneidade em seu ato de entender, ela depende das atualizações provenientes da sensibilidade. Assim, para que o intelecto conheça em ato a natureza da coisa sensível, ele depende das atualizações fornecidas pelos sentidos para que aconteça a atualização da potência intelectual. É nesse ponto que a atividade sensorial deve ser considerada uma etapa necessária para o ato de conhecer.

Nesse ponto específico da argumentação tomasiana, a respeito da relação entre sentido e intelecto, o Aquinate evidencia o limite da contribuição dos sentidos em relação ao intelecto. Contudo, uma questão ainda não nos parece estar clara o suficiente a respeito da importância e necessidade dos sentidos para o processo de conhecimento

⁴⁴ “[...]non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae”. (ST. q.84, a. 6).

⁴⁵ Neste ponto podemos ressaltar que o Aquinate segue a tradição medieval que assevera a não passividade do intelecto em relação à ação dos sentidos, isto é, a atividade de atualização intelectual não sofre uma determinação dos sentidos para que o ato de entender aconteça. Assim, ainda que o intelecto conheça usando os sentidos para tanto, isso não significa que a participação dos sentidos para o processo de conhecimento corresponda a uma ação dos sentidos sobre o intelecto. Desta forma, o que está em jogo aqui é como o conhecimento é produzido ou se o processo de conhecimento resulta de uma ação exercida pelo sentido no intelecto. Ademais, a premissa da superioridade do intelecto em relação ao sentido é admitida por Agostinho, para quem “todos os seres necessariamente são superiores ou inferiores uns aos outros unicamente pelo fato de serem diferentes, e, para ele, trata-se de um princípio primeiro que o inferior não poder agir sobre o superior”, admitindo que o inferior não pode agir sobre um superior, “é necessário concluir que a paixão sofrida pelo corpo é incapaz de produzir uma sensação na alma” (Cf. GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Academia Francesa; tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. - São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006, p. 124.). Logo, encontramos neste ponto uma consonância entre o que é admitido por Tomás de Aquino e Agostinho, pois segundo o Aquinate, a relação entre sentido e intelecto deve preservar o limite da ação de que um princípio imaterial não pode ser modificado por um princípio corpóreo, de modo que o intelecto seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectual. (Cf. ST. q. 84, a.6, Respondeo).

intelectivo. Se, por um lado, o intelecto depende da atualização advinda dos sentidos para realizar seu ato de inteligir, por outro lado, o autor admite a máxima de que essa dependência do intelecto em relação aos sentidos deve preservar a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea. Além disso, o autor explica a relação entre sentidos e intelecto a partir da noção de causalidade expressada no conceito de *materia causae*. A esse respeito algumas questões precisam ser esclarecidas de modo a estabelecer de que maneira os sentidos podem ser ditos como causa do conhecimento intelectual, pois a princípio nos parece que a noção de causalidade, admitida a relação entre sentido e intelecto, ultrapassa a máxima estabelecida pelo Aquinate de que uma coisa cuja natureza seja corpórea pode agir sobre uma incorpórea.

Ademais, o Aquinate finaliza a questão 84 da ST reforçando a tese da necessidade dos sentidos para que o processo de conhecimento intelectual aconteça, encontrada nos artigos 7 e 8 da questão referida. O artigo 7 se dedica a verificar a possibilidade de o ato intelectual se dar sem que para isto seja necessário ao intelecto voltar-se aos fantasmas. Se tal possibilidade for tomada como verdadeira, tem-se por consequência a negação de que os sentidos são a *materia causae* do conhecimento intelectual. A respeito dessa possibilidade, o Aquinate dará uma resposta negativa, que está fundamentada no argumento de que no estado de vida presente, a atividade do intelecto agente é privada de inteligir sem que este se volte para os fantasmas⁴⁶, uma vez que o sentido e a imaginação, que causam as fantasias e são responsáveis pela apreensão da coisa no particular, fazem com que o intelecto possa conhecer a quiddidade das coisas sensíveis, o que é seu objeto próprio de conhecimento.⁴⁷ Assim sendo, a atividade dos sentidos consiste em “[...] apreender o particular pelos sentidos e pela imaginação”⁴⁸, enquanto que a atividade do intelecto agente se caracteriza por “[...] se voltar para os fantasmas a fim de considerar a natureza universal existente no particular”.⁴⁹ Segundo a afirmação do nosso autor, a atividade intelectual de conhecer a coisa sensível está condicionada à existência dos fantasmas, isto é, para que o processo de conhecimento intelectual ocorra, se faz necessário a existência dos fantasmas, pois o intelecto é privado de conhecer a coisa sensível diretamente, como já argumentamos anteriormente. O Aquinate, no artigo 8, questão 84 da ST, finaliza o tema a respeito da relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual respondendo à pergunta sobre se o juízo do intelecto é impedido pela ligadura do sentido. O autor dá uma resposta positiva para essa questão e, apoiando-se em sua leitura de Aristóteles, admite que se no processo de conhecimento intelectual os sentidos forem ignorados, não existe a possibilidade de conhecimento a respeito das coisas sensíveis. O problema que a privação de um dos sentidos gera no processo de conhecimento intelectual é a impossibilidade de conhecimento das coisas

⁴⁶ Cf. ST. q. 84, a.7.

⁴⁷ Cf. ST. q. 84, a.7.

⁴⁸ “Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem”. (ST. q. 84, a.7).

⁴⁹ “[...] quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem”. (ST. q. 84, a.7).

sensíveis que estão antepostas ao sujeito cognoscente, uma vez que, segundo Tomás de Aquino, tudo que é inteligido se faz por comparação com as coisas sensíveis em razão de seu atual estado de existência; ser o composto de alma e corpo, de sorte que “[...] o objeto próprio proporcionado a nosso intelecto é a natureza da coisa sensível”.⁵⁰ Desta maneira, se os sentidos forem bloqueados, o intelecto agente é privado de voltar-se a seu objeto próprio de conhecimento, pois não podemos “[...] ter um juízo perfeito pelo qual conhecemos as coisas sensíveis, quando os sentidos estão ligados”.⁵¹ Nesse contexto, o Aquinate conclui que, embora o intelecto seja superior aos sentidos, ele depende, entretanto, deles, pois “[...] seus objetos imediatos e principais fundam-se nas coisas sensíveis. Assim é necessário que o juízo do intelecto seja impedido pelo impedimento do sentido”.⁵² As afirmações do Aquinate reforçam a dependência da atividade intelectual em relação ao conhecimento sensível, pois o processo de atualização intelectual, por mais que disponha de uma superioridade e espontaneidade, depende dos sentidos para intermediar a relação entre a coisa sensível e o intelecto. É diante dessa dependência e necessidade intelectual em relação aos sentidos que Tomás de Aquino admite a noção de *materia causae* para explicar a relação que os sentidos possuem com a atividade intelectual.

TRADUÇÃO DO CONCEITO DE MATERIA CAUSAE

A questão a respeito da dependência do conhecimento intelectual em relação ao conhecimento sensível, especificamente os fantasmas, nos exige uma análise cautelosa quanto à semântica do conceito de *materia causae*. No presente tópico, almejamos analisar a tradução que melhor nos possibilite qualificar a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual. Assim, devemos ponderar as possibilidades das traduções que são adotadas pelos comentadores a respeito do conceito de *materia causae*. Retomá-las nos possibilitará compreender de que maneira a atividade intelectual depende dos fantasmas para ser atualizada, bem como se a tradução adotada, de alguma maneira, responde à questão que motiva nosso estudo.

É muito importante dizer que a tradução do conceito *materia causae* deve estar em consonância com o que é estabelecido textualmente por Tomás de Aquino. Considerar, portanto, o contexto em que o referido conceito é admitido nos permite salvaguardar a tradução de uma contradição, na medida em que o conceito signifique algo que se opõe radicalmente ao que é afirmado pelo autor. Nessa perspectiva, a análise das traduções adotadas para o referido conceito latino será acompanhada da questão 84, artigo 6 da *Suma Teológica*, levando em consideração os critérios que são estabelecidos

⁵⁰ “[...] proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis”. (ST. q. 84, a.7).

⁵¹ “[...] nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus”. (ST. q. 84, a.7).

⁵² “[...] et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus”. (ST. q. 84, a.7).

pelo autor e que devem ser preservados quando nos propomos a traduzir o conceito em análise. A tradução literal do conceito de *materia causae* para a forma genitiva “matéria da causa”, adotada por Aldo Vannuchi⁵³, Alexandre Correia⁵⁴ e Carlos Arthur do Nascimento⁵⁵ nos leva a ponderar em que medida ela está em consonância com o que é textualmente estabelecido pelo Aquinate. Nesse sentido, um olhar atento e cauteloso ao contexto do referido conceito, possibilita-nos sublinhar características fundamentais que determinam a escolha da tradução.

Antes de apresentar a noção de *materia causae*, Tomás de Aquino estabelece o limite e as condições que ponderam o seu uso. Inicialmente, o autor assevera que “[...] um princípio imaterial não pode ser modificado por um corpóreo [...]”⁵⁶, impondo, dessa maneira, um limite na relação entre fantasma e intelecto. O processo de conhecimento sensível é marcado pela presença dos princípios corpóreo e material de suas potências de conhecimento, estes não podem causar nenhuma modificação no intelecto, uma vez que o processo de conhecimento intelectual se qualifica a partir da natureza incorpórea, imaterial e não condicionada à matéria determinada de sua atividade intelectual. Sendo assim, os fantasmas são privados de uma relação que se qualifique como uma ação sobre o intelecto. Ao admitir essa máxima, o Aquinate impõe uma limitação que deve ser preservada conceitualmente, ou seja, a tradução do conceito de *materia causae* não pode significar uma ação dos fantasmas sobre o intelecto.

Contudo, após estabelecer o limite da relação entre o fantasma e o intelecto, o Aquinate afirma que “[...] no que concerne aos fantasmas, a operação intelectual é causada pelo sentido”⁵⁷. Esta afirmação tomasiana se desdobra em dois aspectos fundamentais para analisarmos a relação estabelecida: a) a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual deve ser qualificada como causal; no entanto, b) o conhecimento sensível só é a causa do conhecimento intelectual na medida em que essa relação se restringe entre os fantasmas e a operação intelectual. Além dessa, o Aquinate apresenta mais uma ressalva para essa relação, qual seja, que “[...] os fantasmas são

⁵³Cf. AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 3ª ed. coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Trad. Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola: 2001, q. 84, a.6, respondo.

⁵⁴“Ora, segundo esta doutrina, a operação intelectual, quanto aos fantasmas, é causada pelo sentido. Como, porém os fantasmas não bastam para imutar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem em inteligíveis atuais, por meio do intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa perfeita e total do conhecimento intelectual, mas, antes e de certo modo, a matéria da causa”. (TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Fac. de Fil. “Sedes Sapientiae”, 1946. V. 1, q. 84, a.6, respondo. Versão eletrônica. Disponível em: <<https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>>. Acesso em 04. Maio. 2021).

⁵⁵AQUINO, Tomás de. **Suma de Teológica**. Primeira parte (questões 84-89). Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q. 84, a.6, em resposta. Versão eletrônica. Disponível em: <[http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/e-book suma de teologia 2017 1.pdf](http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/e-book%20suma%20de%20teologia%202017%201.pdf)>. Acesso em 04. Maio. 2021.

⁵⁶ “[...] quia incorporeum non potest iutari a corpóreo [...]”. (ST. q. 84, a. 6, respondeo.).

⁵⁷ “[...] ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur”. (ST. q. 84, a. 6).

incapazes de modificar o intelecto possível, mas devem se tornar inteligíveis em ato pelo intelecto agente”⁵⁸. Mais uma vez, a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea é ressaltada pelo autor, de modo a limitar a participação dos fantasmas no processo de atualização intelectual. Por fim, Tomás de Aquino admite que o conhecimento sensível não pode ser tomado como a **causa total e perfeita** do conhecimento intelectual, mas, em oposição às referidas noções de causa, o conhecimento sensível deve ser dito como a *materia causae* do conhecimento intelectual.

Diante das ponderações apresentadas, algumas conclusões devem nos servir como critério para a tradução do conceito latino em análise, a saber: i) a relação entre o fantasma e o conhecimento intelectual não deve significar uma ação dos fantasmas sobre o intelecto, ii) conquanto deve ser qualificada como uma relação causal, iii) na medida em que o conhecimento sensível não seja dito como causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas a *materia causae*.

Diante dos critérios apresentados no texto do Aquinate, a tradução “matéria da causa” significa que o conhecimento sensível é o elemento material da causa do conhecimento intelectual. Assim posto, compreendemos que o conhecimento sensível deve ser tomado como a matéria daquilo que é a causa do conhecimento intelectual. Dito isso, interrogamo-nos a respeito de a qual causa o Aquinate estaria se referindo. A esse respeito, textualmente duas possibilidades são apresentadas, a saber: 1) o conhecimento sensível seria a matéria do fantasma, na medida em que, no que diz respeito aos fantasmas, a atividade intelectual é causada pelo sentido⁵⁹, ou 2) o conhecimento sensível é a matéria do intelecto agente, uma vez que os fantasmas são privados de causar alguma modificação no intelecto possível, mas se tornam inteligíveis em ato através da atividade abstrativa do intelecto agente⁶⁰. Quanto a primeira possibilidade, como é sabido, o conhecimento sensível corresponde à primeira etapa do processo de conhecimento, que, por sua vez, se caracteriza pela atualização das potências externas seguida da atualização e da recepção das potências internas. No contexto do processo de conhecimento sensível, o fantasma corresponde ao conteúdo que é armazenado na *phantasia* (fantasia), que corresponde a uma potência interna do conhecimento sensível. Dessa maneira, o conhecimento sensível não corresponde ao conteúdo ou elemento material do fantasma, mas designa a totalidade das potências que caracterizam o processo de atualização sensitiva. Ora, afirmar que o conhecimento sensível é a matéria do fantasma não nos parece ser a intenção do Aquinate ao admitir o conceito de *materia causae*. Quanto a segunda possibilidade, devemos ressaltar que a atividade intelectual se caracteriza pelo ato abstrativo em que o intelecto agente “[...] se volta para os fantasmas a fim de

⁵⁸ “Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed operat quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem [...]”. (ST. q. 84, a. 6, *respondeo*.).

⁵⁹ Cf. ST. q. 84, a. 6, *respondeo*.

⁶⁰ Cf. ST. q. 84, a. 6, *respondeo*.

considerar a natureza universal existente no particular”⁶¹. A afirmação do Aquinate garante que o intelecto agente, ao se voltar para o fantasma a fim de abstrair a *species* inteligível que existe individualizada, em certo sentido, é a causa da atualização intelectual. Contudo, o conhecimento sensível, no que concerne aos fantasmas, é privado de participar intrinsecamente da atividade intelectual em razão de sua natureza material. Por conta disso, não podemos afirmar que o conhecimento sensível ou os fantasmas sejam a matéria do intelecto agente, pois o que é apreendido através do processo abstrativo é a *species* inteligível. O intelecto agente ao abstrair, passa a ter a posse da *species* inteligível cuja natureza é imaterial e não condicionada à matéria determinada. O ato abstrativo é, por assim dizer, a possibilidade de o intelecto possível conhecer a natureza da coisa sensível de modo universal, imaterial e não condicionada à matéria sensível.

Destarte, a tradução “matéria da causa” nos parece negar que o conhecimento sensível, sobretudo o fantasma, deva ser dito como a causa do conhecimento intelectual. Tomás de Aquino é claro em qualificar a relação do conhecimento sensível e a operação intelectual como causal⁶². Contudo, na resposta à objeção 3, o Aquinate adverte que “[...] o conhecimento sensível não é a causa total do conhecimento intelectual”⁶³, mas que deve ser dito como a *materia causae* desse último. Nesse sentido, a tradução “matéria da causa” não estabelece uma relação causal entre os fantasmas e a operação intelectual, mas admite que o fantasma é a matéria que constitui aquela que é a causa do conhecimento intelectual.

Levando-se em consideração a importância do contexto em que o conceito de *materia causae* é admitido, além do que foi dito, podemos observar que a tradução adotada por Aldo Vannuchi e Carlos Arthur do Nascimento é determinada pela tradução de conceito de *phantasma* (fantasma), uma vez que é somente através do *phantasma* que o Aquinate especifica a relação causal entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual.

Portanto, segundo o que está sendo dito, no que concerne às **representações imaginárias**, a operação intelectual é causa pelo sentido. Entretanto, as **representações imaginárias** são incapazes de modificar o intelecto possível, mas devem se tornar inteligíveis em ato pelo intelecto agente. Em consequência, não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas antes que é a **matéria da causa**.⁶⁴

Segundo esse trecho, podemos observar que na tradução de Aldo Vannuchi, o conceito de *phantasma* é traduzido por “representações imaginárias”. A tradução adotada diz respeito à interpretação quanto à natureza dos fantasmas, isto é, enquanto resultado

⁶¹ “[...] quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem”. (ST. q. 84, a.7).

⁶² Cf. ST. q. 84, a. 6, *respondeo*.

⁶³ “[...] sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis”. (ST, q. 84, a. 6, ad.3).

⁶⁴ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 3ª ed. coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Trad. Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola: 2001, q. 84, a.6, *respondeo*. (grifos nossos)

do processo de conhecimento sensível, os fantasmas correspondem a uma representação da coisa sensível no sujeito cognoscente. Sendo assim, a tradução do conceito *phantasma* por “representações imaginárias” parece se aproximar mais da interpretação do tradutor acerca da noção de *phantasma* do que preservar a literalidade conceitual.

Ora, a tradução do conceito *phantasma*, adotada por Carlos Arthur do Nascimento, por “fantasias”, parece ter também como critério uma análise interpretativa do contexto em que o referido conceito é admitido. Contudo, interessa-nos aqui atentar para as possíveis consequências que a chave interpretativa de Carlos Arthur traz para a tradução do conceito *materia causae*, a partir da qual, compreende-se que

[...] no que concerne às **fantasias**, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as **fantasias** não bastam para modificar o intelecto possível, é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes, de um certo modo, a **matéria da causa**.⁶⁵

Em oposição ao trecho acima citado, a noção de *phantasma*, segundo Tomás de Aquino, corresponde ao produto do processo de conhecimento sensível que é armazenado na *phantasia*. Por outro lado, a *phantasia* corresponde a uma capacidade do processo de conhecimento sensível, especificamente ao processo de atualização das potências internas. Desse modo, consideramos que a substituição do conteúdo (fantasma) pela capacidade (fantasia) é problemática, na medida em que, segundo o que é estabelecido textualmente pelo Aquinate, é através do *phantasma* que o conhecimento sensível é dito como a causa do conhecimento intelectual⁶⁶. Assim sendo, a noção de *materia causae* é, segundo a tradução de Carlos Arthur, comprometida por não estabelecer uma relação causal entre o *phantasma* e a atividade intelectual, mas por afirmar que o conhecimento sensível é o conteúdo material que constitui aquela que é a causa do conhecimento intelectual. Segundo tal perspectiva, a tradução do conceito *phantasma* por fantasia expõe a intenção do Carlos Arthur, segundo a qual parece ser razoável afirmar que o conhecimento sensível é a matéria armazenada na fantasia. Ademais, nossa recusa atenta especificamente para a tese segundo a qual o conhecimento sensível é a matéria da fantasia. Como já afirmado neste estudo, o conhecimento sensível

⁶⁵ AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia**. Primeira parte (questões 84-89). Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q. 84, a.6, em resposta. Versão eletrônica. Disponível em: <http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/e-book_suma_de_teatologia_2017_1.pdf>. Acesso em 04. Maio. 2021. (grifos nossos).

⁶⁶ A respeito da tradução do termo *phantasma* por “fantasia”, adotada por Carlos Arthur do Nascimento, Richard Lazarini no tópico 3 do seu artigo “**A importância da quiddidade segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino**”, ressalta a problemática da tradução de *phantasma* por “fantasia” e as implicações que a tradução adotada apresenta ao conceito da questão 84, artigo 6, da Suma teológica. (Cf. LAZARINI, Richard. **A importância da quiddidade segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino**. Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar. São Paulo: 10.Ed, 2014, p. 342. Versão eletrônica. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/~sempgfil/wp-content/uploads/2012/05/32-Richard-Lazarini.pdf>>. Acesso em 10. Maio. 2021).

não corresponde a um conteúdo do conhecimento, mas diz respeito à primeira etapa do processo de conhecimento.

Diante dos argumentos que inviabilizam a tradução do conceito *materia causae* por “matéria da causa”, nossa análise se volta para a tradução inglesa do referido conceito latino. No que diz respeito à relação entre os fantasmas e a atividade intelectual, segundo Robert Pasnau, “[...] o processo de abstração é tão crucial que Tomás de Aquino atribui ‘o papel dominante na ação’ não aos fantasmas, mas ao intelecto agente. Os sentidos fornecem apenas “o material da causa”⁶⁷. Segundo a afirmação, os fantasmas apenas dispõem das condições materiais e acidentais necessárias para que o ato de inteligir aconteça, isto é, a participação do fantasma é limitada em apenas fornecer o material da causa do conhecimento intelectual. Em conformidade com a interpretação e a tradução de Robert Pasnau, a relação entre fantasma e a atividade intelectual, segundo Anthony Kenny, se restringe em fornecer o elemento material necessário para que o ato intelectual aconteça.

[...] a atividade intelectual é causada pelos sentidos no que diz respeito ao fantasma. Mas, uma vez que os fantasmas não são suficientes para afetar o intelecto receptivo, a menos que sejam tornados realmente inteligíveis pelo intelecto agente, o conhecimento sensível não pode ser considerado a causa total e completa do conhecimento intelectual, mas apenas o **elemento material de sua causa**.⁶⁸

Segundo o contexto da afirmação, fica explícito que o intelecto agente, em razão de seu ato abstrativo, é a única causa responsável pela atualização do intelecto possível. No entanto, como nos é sabido, o Aquinate antes de apresentar o conceito de *materia causae*, admite que a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual é qualificada enquanto uma relação causal. É somente na medida em que os fantasmas são a causa da atividade intelectual que é possível afirmar que o conhecimento sensível é a causa do conhecimento intelectual. Sendo assim, a relação causal é substituída pela noção de finalidade, ou seja, o fantasma se limita a fornecer o elemento material para a causa responsável pela atualização do conhecimento intelectual. O contexto no qual a noção de *materia causae* é admitida deixa transparecer que para que o ato de inteligir aconteça não basta somente a atividade do intelecto agente, mas se faz necessária a participação casual do conhecimento sensível. Assim, a atualização intelectual ocorre em razão da

⁶⁷ “This process of abstraction is so crucial that Aquinas attributes “the dominant role in the action” not to the phantasms but to the agente intellect. The senses supply solely “the material of the cause””. (PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of 'Summa theologiae' Ia 75-89**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 312).

⁶⁸ “[...] intellectual activity is caused by the senses of the side of the phantasm. But since phantasms are not sufficient to affect the receptive intellect unless they are made actually intelligible by the agent intellect, sense-knowledge cannot be said to be the total and complete cause of intellectual knowledge, but only the material element of its cause”. (KENNY, Anthony – **Aquinas: A collection of critical essays**. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1969, p. 284-285. Versão eletrônica. Disponível em: <<https://archive.org/details/aquinascollectio00kenn/page/n3/mode/2up>>. Acesso em 10. Maio. 2021). (grifos nossos).

causalidade do conhecimento sensível e da casualidade do intelecto agente, através de sua atividade abstrativa.

É importante ressaltar que o conceito de *materia causae* é admitido em oposição à noção de causa total e perfeita, a qual nos possibilita compreender que o conhecimento sensível pode ser qualificado como causa parcial da operação intelectual. Assim, podemos sumariamente concluir que a condição necessária para que aconteça a atualização intelectual é a causalidade do conhecimento sensível (o fantasma) e a causalidade do intelecto agente (a abstração). Nesse ponto específico, a tradução adotada por Aldo Vannuchi, Alexandre Correia e Carlos Arthur do Nascimento se aproxima da chave interpretativa adotada por Robert Pasnau e Anthony Kenny para a tradução do conceito de *materia causae*.

Encontramos na tradução inglesa da *Suma Teológica* uma interpretação que qualifica a relação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, mas que se distancia das traduções até aqui apresentadas. A tradução adotada para o conceito de *materia causae* se aproxima da noção aristotélica de causa material. Nesse contexto, interrogamo-nos a respeito da possibilidade do Aquinate, ao admitir o conceito de *materia causae*, estar afirmando que os fantasmas são a causa material do conhecimento intelectual. Sendo assim, somos motivados a ponderar as implicações do conceito aristotélico de causa material, no que diz respeito à relação entre fantasmas e atividade intelectual. A esse respeito, a tradução inglesa organizada por Joseph Kenny assevera que:

[...] por parte dos fantasmas, o conhecimento intelectual é causado pelos sentidos. Mas, uma vez que os fantasmas não podem por si mesmos afetar o intelecto passivo e precisam ser tornados realmente inteligíveis pelo intelecto ativo, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas sim que é de certa forma a **causa material**⁶⁹.

A tradução do conceito de *materia causae* por causa material, adotada por Joseph Kenny, exige-nos ponderar a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual a partir da noção aristotélica de causa material. Nesse contexto, faz-se necessário retornarmos ao comentário de Tomás de Aquino ao livro V, lição II da *Metafísica*, para compararmos o modo como ele se apropria do conceito de causa material. Inicialmente, podemos notar que o Aquinate faz menção ao conceito de causa material como *causae materialis*⁷⁰, enquanto que o conceito admitido por ele na *Suma Teológica* para qualificar a relação entre fantasma e operação intelectual é *materia causae*. Contudo, a mudança terminológica nos possibilita levantar uma possibilidade, qual seja, se a inversão terminológica for intencional, então podemos minimamente considerar se essa inversão

⁶⁹ “[...] on the part of the phantasms, intellectual knowledge is caused by the senses. But since the phantasms cannot of themselves affect the passive intellect, and require to be made actually intelligible by the active intellect, it cannot be said that sensible knowledge is the total and perfect cause of intellectual knowledge, but rather that it is in a way the material cause”. (*Thomas Aquinas in English*. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Philosophy, 1963. Versão eletrônica. Disponível em: <<http://www.dhspriory.org/thomas/>>. Acesso em 10. Maio. 2021). (grifo nosso).

⁷⁰ Cf. *Sent. Metaphy.* liber V, lectio III.

não corresponde a um distanciamento conceitual entre a filosofia do Aquinate e a filosofia aristotélica.

Ademais, o conceito de causa material compromete a atividade intelectual, uma vez que, se considerarmos que os fantasmas são a causa material da operação intelectual, devemos admitir a presença material dos fantasmas no intelecto. Em consequência, deve-se negar a necessidade do intelecto agente, em sua atividade abstrativa, se voltar para os fantasmas e deles abstrair a *species* inteligível que se encontra condicionada à matéria determinada. Afirmar que os fantasmas são a causa material da atividade intelectual é admitir a presença dos fantasmas de maneira intrínseca no intelecto possível. Isto é, teríamos a presença de elementos materiais e condicionados à matéria determinada participando da atividade intelectual que, por sua vez, é qualificada como imaterial e não condicionada à matéria determinada. Assim sendo, a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea é contradita.

Diante das consequências que as traduções adotadas para o conceito de *materia causae* trazem para a interpretação da relação entre os fantasmas e o conhecimento intelectual, sentimo-nos motivados em nos posicionar quanto à tradução que adotaremos. Para tanto, compreendemos que o contexto da questão 84, artigo 6, da *Suma Teológica*, determina o modo pelo qual o conceito de *materia causae* deve ser traduzido. Nossa interpretação a respeito da referida questão considera que o Aquinate atenta por salvaguardar que o intelecto possível conheça a realidade sensível por um ato arbitrário da atividade intelectual. É em razão dos sentidos externos e internos estabelecerem as primeiras interações com a realidade sensível que o intelecto depende deles para realizar sua atividade, pois na privação de uma das potências sensíveis, o intelecto é impedido de obter a ciência daquele sentido.

A dependência do intelecto em relação ao conhecimento sensível nos parece um argumento determinante para compreendermos a necessidade do Aquinate de estabelecer uma relação causal entre os fantasmas e a atividade intelectual. A noção de causalidade determina de que maneira os fantasmas contribuem para que a atualização intelectual aconteça. Por outra face, como os fantasmas são incapazes de modificar o intelecto agente, não se pode afirmar que os fantasmas são a causa total e perfeita, mas a *materia causae* do conhecimento intelectual. Sendo assim, tomamos como critério para a tradução do referido conceito, o contexto no qual ele é admitido.

Nesse sentido, em consonância com o contexto admitido pelo Aquinate, compreendemos que o fantasma é a “matéria causal” do conhecimento intelectual. Queremos dizer com isso que o fantasma é a matéria responsável por causar a atualização intelectual, contudo não podemos afirmar que seja ele a causa total e perfeita de tal atualização. Isso porque o conhecimento sensível deve ser considerado a causa do conhecimento intelectual. Como se sabe, a atividade intelectual se caracteriza inicialmente pelo ato abstrativo do intelecto agente que ao se voltar para os fantasmas

abstrai das condições materiais e individuais a *species* inteligível. É em razão de a natureza do fantasma ser condicionada à matéria sensível que devemos compreender que ele é a matéria causal que contribui para que a atividade intelectual aconteça.

O termo “matéria”, em nosso ponto de vista, parece qualificar a natureza dos fantasmas e atentar para a diferença entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual. Além disso, a noção de matéria se apresenta como um argumento razoável para justificar a necessidade e a importância da teoria da abstração para o processo de conhecimento, especificamente para que o intelecto possível conheça a realidade sensível. Outrossim, o termo “causa” determina de que maneira os fantasmas participam do processo de conhecimento intelectual, isto é, o *status* de causalidade deve garantir, necessariamente, que o fantasma contribua para o efeito final do processo de conhecimento intelectual. A noção de causa é o adjetivo que qualifica a matéria e o termo que liga o fantasma à atividade intelectual, sobretudo à atividade do intelecto agente. Admitindo a tradução adotada neste artigo, fica explicado que

[...] por parte dos fantasmas, a operação intelectual é causada pelos sentidos. Mas, uma vez que os fantasmas não são suficientes para modificar o intelecto passivo, devem se tornar inteligíveis em ato pelo intelecto agente. Não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas sim que é de certa forma a **matéria causal**⁷¹.

Nesse sentido, nossa tradução se diferencia da tradução “matéria da causa” por não tomar como critério a tradução literal do conceito *materia causae* segundo sua forma genitiva singular, mas por privilegiar o que é textualmente estabelecido pelo Aquinate. As traduções analisadas nos parecem privilegiar a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea, deixando de lado o *status* causal que explica e qualifica a relação entre fantasma e atividade intelectual. Por outra face, em certo sentido, a tradução por nós adotada se aproxima da tradução “causa material”, justamente por estabelecer como critério a não literalidade conceitual, mas privilegiar o contexto no qual o conceito latino é admitido. Contudo, nosso distanciamento da referida tradução se dá em virtude de o conceito aristotélico de causa material comprometer os limites da natureza do conhecimento intelectual, sobretudo sua imaterialidade e sua universalidade. Portanto, é muito importante deixar claro que nossa tradução se distancia da noção *materia causae* por não cumprir com a literalidade da tradução garantida gramaticalmente, já que matéria causal é a tradução de *materia causalis*. No entanto, nossa tradução interpretativa nos possibilita problematizar a relação causal entre os fantasmas e o conhecimento intelectual. A esse respeito, as traduções aqui analisadas apenas fornecem modos distintos de qualificar a relação e a participação dos fantasmas no processo de conhecimento intelectual.

⁷¹ “[...] ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae”. (ST. q. 84, a. 6, *respondeo*). (tradução própria; grifo nosso).

Por fim, a tradução matéria causal nos possibilita questionar de que maneira os fantasmas podem ser ditos como a matéria causal do conhecimento intelectual. Essa é a questão que justifica e norteia nosso estudo, de modo que buscamos problematizar a noção de causalidade e apresentar de que maneira os fantasmas podem ser ditos como causa do conhecimento intelectual, sem que a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea seja contradita. Nesse sentido, compreendemos que a tradução aqui adotada se justificará na medida em que a relação causal entre o fantasma e a atividade intelectual for qualificada. Sendo assim, nossa tradução se distancia das traduções apresentadas por problematizar a noção de casualidade entre fantasma e atividade abstrativa. E é, exatamente, em razão dessa problemática que se faz necessário um estudo refinado a respeito da noção de causa para que possamos justificar em que sentido o Aquinate se apropria do conceito de casualidade para qualificar a relação entre fantasma e operação intelectual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como mostramos neste artigo, a dependência da operação do intelecto em relação à atualização das potências sensíveis é construída por Tomás de Aquino em todo corpo textual da questão 84, da Suma Teológica. Nessa construção, o Aquinate admite que a ligadura ou privação de uma das potências sensíveis acarreta na ausência da ciência desse sentido, o que acaba por impedir o juízo perfeito do intelecto. No contexto da referida questão, a atualização intelectual só ocorre mediante o processo de atualização das potências sensíveis, pois a natureza imaterial e universal do intelecto o priva de conhecer a realidade de forma direta. É, portanto, através dessa relação de dependência que o Aquinate assevera que os fantasmas devem contribuir para o processo de atualização intelectual.

Contudo, a participação dos fantasmas no processo de conhecimento intelectual deve ser problematizada na medida em que nos interrogamos a respeito da natureza dessa participação. Tomás de Aquino ao afirmar que, em certo sentido, o conhecimento sensível é a causa do conhecimento intelectual, admite que essa relação deve ser qualificada como causal. No entanto, o possível paradoxo se fundamenta no conflito entre a máxima de que um princípio corpóreo não pode agir sobre um incorpóreo e a noção de causalidade enquanto influxo, admitida em seu comentário ao livro V da *Metafísica* de Aristóteles⁷². Consequentemente, se admitimos que os fantasmas são a causa do conhecimento intelectual, devemos assentir que esses agem sobre o intelecto. Motivado em salvaguardar a atividade intelectual de uma ação dos fantasmas, o Aquinate admite, por sua vez, a noção de *materia causae* como a possibilidade de causalidade entre fantasmas e intelecto, de sorte que essa máxima seja preservada.

⁷² Cf. **Sent. Metaphy.** lib.V, lect I, ad 3.

A noção de causa, como podemos observar nas traduções analisadas, não é problematizada pelos tradutores. O conceito de *materia causae* nessas versões, por vezes, é tomado como elemento de uma causa, quando não corresponde à noção de causa material de Aristóteles. Assim, notamos que todas as traduções analisadas, comprometem de algum modo a natureza dos processos de conhecimento – sensível e intelectual.

Nesse sentido, compreendemos que o paradoxo da relação entre fantasmas e intelecto só é estabelecido na medida em que são problematizadas a noção de causa enquanto influxo e a máxima que limita a ação de uma coisa corpórea sobre uma incorpórea. Nesse ponto, podemos afirmar que a questão a respeito da natureza da relação entre fantasmas e intelecto merece nossos estudos futuros. Compreendemos, portanto, que a noção de *materia causae* é admitida para qualificar a natureza causal que explica a participação dos fantasmas no processo de atualização intelectual e em oposição à noção de causa total e perfeita.

Ante a isso, podemos concluir que a atividade intelectual depende necessariamente dos fantasmas para que a realidade sensível possa ser conhecida. Dessa maneira, podemos afirmar que esses são *conditio sine qua non* do conhecimento intelectual, uma vez que a privação de uma das potências sensíveis impede o juízo perfeito do intelecto. Contudo, para que o intelecto possível seja atualizado não basta a participação causal dos fantasmas, mas também a atividade abstrativa do intelecto agente. Sendo assim, devemos considerar que a noção de *materia causae* é a possibilidade que garante a causalidade dos fantasmas para que o intelecto conheça a realidade sensível.

Em suma, sentimo-nos confortáveis em afirmar que a relação entre os fantasmas e a atividade intelectual é construída por Tomás de Aquino a partir da noção de causa. Esse, portanto, é o limite desse artigo, não ambicionando qualificar a natureza dessa relação causal. Isso porque o conceito de *materia causae* nos exige um debruçar mais atento e cauteloso para o modo como o Aquinate se apropria do conceito de causa e como ele deve ser qualificado no cerne da participação dos fantasmas no processo de atualização intelectual.

Assim, a questão que decorre deste estudo é a seguinte: de que maneira a noção de causa é qualificada por Tomás de Aquino para justificar a dependência e a necessidade da participação dos fantasmas no processo de atualização intelectual? Diante desse problema, reconhecemos a importância de retomarmos, em trabalhos futuros, ao conceito de causa e ao modo como o Aquinate dele se apropria. Além disso, a análise do conceito de *materia causae* feita neste trabalho expõe a fragilidade das traduções, o que nos permite assegurar a necessidade de uma tradução mais adequada levando em consideração a complexidade do termo.

Referências Bibliográficas

TOMÁS DE AQUINO. Corpus Thomisticum. (Org.) Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>

_____. **Suma teológica. Primeira e Segunda parte.** Corpus Thomisticum. (Org.) Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. Versão eletrônica em <https://www.corpusthomisticum.org/>.

_____. **Suma de Teologia.** Primeira parte (questões 84-89). Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004, q. 84, a.6, em resposta. Versão eletrônica. Disponível em: <http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/ebook_suma_de_tologia_2017_1.pdf>. Acesso em 04. Maio. 2021.

_____. **Suma Teológica.** 3ª ed. coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Trad. Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Edições Loyola: 2001, q. 84, a.6.

_____. **Thomas Aquinas in English.** Org. Joseph Kenny. Dominican House of Phylosophy, 1963. Versão eletrônica em <https://web.archive.org/web/20191121202429/https://dhspriority.org/thomas/> [acessado em Julho de 2020].

_____. **De Verit, q. 10.** Thomas Aquinas in English. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Phylosophy, 1963. Versão eletrônica em <https://web.archive.org/web/20180630>

025757/<http://dhspriority.org/thomas/english/QDdeVer.htm> [acessado em Julho de 2020].

_____. **De Veritate, q.1.** In: Verdade e Conhecimento. Tradução de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 138-165.

_____. **In Metaphys.** Thomas Aquinas in English. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Phylosophy, 1963. Versão eletrônica em <https://web.archive.org/web/20180625214740/http://dhspriority.org/thomas/english/Metaphysics.htm>

----- **O ente e a essência.** Texto Latino e Português. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. **Questões Disputadas sobre a Alma.** Trad. Luiz Astroga. São Paulo: Realizações, 2012.

_____. **Suma contra os gentios. 2 vols.** Trad.: D. Odilão Moura. Porto Alegre: Sulina. 1990.

GILSON, Étienne. **El tomismo**: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Trad. De Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1951.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Academia Francesa; tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. - Silo Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006

HOFFMAN, Paul. **St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being**. The Philosophical Review, vol. 99, nº1, 1990.

LANDIM FILHO, R. F. **A Questão dos Universais segundo Teoria Tomista da Abstração**. Analytica (UFRJ), v. 12, p. 11-33, 2008.

LAZARINI, Richard. **A importância da quiddidade segundo a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino**. In: Seminários dos estudantes de Pós-Graduação em Filosofia, 10, 2014, São Carlos. Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar São Carlos: UFSCar, 2014.

PASNAU, Robert. **Theories of Cognition in the Later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a, 75-89**. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 172-180.

Shields, Christopher, and Robert Pasnau. **The Philosophy of Aquinas**, Second Edition,. New York: Oxford University Press, 2017. p. 23.

STUMP, Eleonore. **Aquinas**. New York: Routledge, 2005.

KENNY, Anthony – **Aquinas: A collection of critical essays**. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1969, p. 284-285. Versão eletrônica. Disponível em: <<https://archive.org/details/aquinascollectio00kenn/page/n3/mode/2up>>. Acesso em 10. Maio. 2021