

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

RODRIGO JOSÉ DE LIMA

**UMA INTERPRETAÇÃO REPRESENTACIONALISTA DO CONTEÚDO MENTAL
EM TOMÁS DE AQUINO A PARTIR DA NÃO CONVERGÊNCIA COM SUA TESE
DO REALISMO DIRETO DA SENSAÇÃO**

Recife

2020

RODRIGO JOSÉ DE LIMA

**UMA INTERPRETAÇÃO REPRESENTACIONALISTA DO CONTEÚDO MENTAL
EM TOMÁS DE AQUINO A PARTIR DA NÃO CONVERGÊNCIA COM SUA TESE
DO REALISMO DIRETO DA SENSÇÃO**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo
Programa Integrado de Doutorado em Filosofia
da UFPB-UFPE-UFRN.

Linha de Pesquisa: Metafísica

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

L732i Lima, Rodrigo José de.
Uma interpretação representacionista do conteúdo mental em Tomás de Aquino a partir da não convergência com sua tese do realismo direto da sensação / Rodrigo José de Lima. – 2020.
228 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2020.
Doutorado Integrado: Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Cognição. 3. Realismo. 4. Sentidos e sensações. 5. Aquino, Tomás de, 1225?-1274. I. Costa, Marcos Roberto Nunes (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2021-018)

RODRIGO JOSÉ DE LIMA

**UMA INTERPRETAÇÃO REPRESENTACIONALISTA DO CONTEÚDO MENTAL
EM TOMÁS DE AQUINO A PARTIR DA NÃO CONVERGÊNCIA COM SUA TESE
DO REALISMO DIRETO DA SENSAÇÃO**

Tese de Doutorado aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN.

Área do pesquisa: Filosofia Prática / Fenomenologia e Hermenêutica

Aprovada em: 23 / 09 / 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. José Marcos Gomes de Luna (1º Examinador)
Universidade Católica der Pernambuco

Prof. Dr. Nalfran Modesto Benvinda (2º Examinador)
Universidade Estadual dere Alagoas

Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira (3º Examinador)
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes (4º Examinador)
Universidade Federal de Pernambuco

RESUMO

Tradicionalmente Tomás é interpretado como defendendo uma relação direta entre os sentidos e os seus objetos próprios, onde os últimos incidem sobre os primeiros tornando-os em ato por meio daquilo que ele chamou de *species sensibilis*. No Tomismo a sensação é concebida como o princípio através do qual o conhecimento intelectual se inicia, daí a tradição naturalmente inferiu que o intelecto também mantém, na formulação de São Tomás, uma relação direta com o ente ao qual está orientado. Esta posição prevaleceu entre reputados intérpretes como: Etienne Gilson, Norman Kretzmann, Anthony Kenny. Contudo, recentemente diversos autores entre os quais destacamos: Claude Panaccio, Robert Pasnau e Martin Tweedale alegam que afirmar o realismo no âmbito da sensação não requer defendê-lo no âmbito do conteúdo mental. Pelo contrário, na perspectiva do conteúdo mental a noção de representação deve ser preferida em detrimento da ideia de realismo. Assim, podemos falar em dois segmentos interpretativos: os realistas e os representacionistas. Levando isto em consideração, nossa pesquisa toma por defensável uma leitura representacionista do conteúdo mental em virtude de ser uma tese que guarda independência com a tese do realismo direto da sensação. Portanto, percorreremos a formulação tomasiana da produção do conhecimento a fim de percebermos que a ideia de representação é fundamental na sua formulação na medida em que os elementos constituintes da operação intelectual são descritos. Veremos também os argumentos utilizados pelos realistas como a identidade da forma e a tese da dupla existência que, segundo nossa interpretação, não implica no realismo do conteúdo mental, porquanto mostraremos que estas teses podem ser tomadas em outro sentido além daquele por eles proposto. Contudo, inicialmente situaremos a discussão tomasiana da produção do conhecimento em torno da relação mente-mundo, derivada da perspectiva de sua ideia do primeiro princípio de vida, a *anima*, devedora em grande parte dos seus antecessores, particularmente Aristóteles.

Palavras-chave: Cognição. Realismo. Representacionismo. Sensação. Tomás de Aquino.

ABSTRACT

Thomas has traditionally been interpreted as defending a direct relationship between the senses and their own objects, where the latter focus on the former making them act through what he called *species sensibilis*. Since in Thomism the sensation is conceived as the principle by which the intellectual knowledge starts, the tradition naturally inferred that the intellect also maintains, in the formulation of Saint Thomas, a direct relationship with the entity to which it is oriented. This position prevailed among reputable interpreters such as: Etienne Gilson, Norman Kretzmann, Anthony Kenny. However, recently several authors, among which we highlight: Claude Pannacio, Robert Pasnau and Martin Tweedale, claim that affirming realism in the realm of sensation does not require defending it in the realm of mental content. On the contrary, from the perspective of mental content, the notion of representation should be preferred over the idea of realism. Thus, we can speak in two interpretative segments: the realists and the representationalists. Taking this into account, our research considers a representationalist reading of mental content to be defensible because it is a thesis that maintains independence with the thesis of direct realism of sensation. Therefore, we will go through the Thomasian formulation of knowledge production in order to realize that the idea of representation is fundamental in its formulation insofar as the constituent elements of the intellectual operation are described. We will also see the arguments used by the realists as the identity of the form and the thesis of the double existence that, according to our interpretation, does not imply the realism of the mental content, as we will show that these theses can be taken in another sense besides that proposed by them. However, initially we will situate the Thomasian discussion of the production of knowledge around the mind-world relationship, derived from the perspective of his idea of the first life principle, the anima, indebted in most of his predecessors, particularly Aristotle.

Keywords: Cognition. Realism. Representationalism. Sensation. Thomas Aquinas.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

<i>CLAMR</i>	<i>Comentário ao Livro de Aristóteles sobre o Memória e a Reminiscência</i>
<i>CLASS</i>	<i>Comentário ao Livro de Aristóteles sobre o Sentido e o Sensível</i>
<i>DT</i>	<i>De Trinitate (Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio)</i>
<i>EE</i>	<i>O Ente e a Essência</i>
<i>EFA</i>	<i>Exposição sobre a Física de Aristóteles</i>
<i>InDA</i>	<i>Comentário ao Sobre a Alma [De Anima] de Aristóteles</i>
<i>InPh</i>	<i>Comentário ao Sobre a Interpretação [De Interpretatione] de Aristóteles</i>
<i>InAP</i>	<i>Comentários aos Analíticos Posteriores de Aristóteles</i>
<i>QDA</i>	<i>Questões Disputas sobre a Alma</i>
<i>ScG</i>	<i>Suma Contra Gentios</i>
<i>ST</i>	<i>Suma Teológica</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS AO CONCEITO DE ALMA EM TOMÁS DE AQUINO	18
2.1	A NOÇÃO DE <i>PSYKHÉ</i> NOS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS	18
2.2	A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DE <i>PSYKHÉ</i>	24
2.3	A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DE <i>PSYKHÉ</i>	28
2.4	O LEGADO AGOSTINIANO	31
2.5	O CONCEITO DE <i>PSYKHÉ</i> NOS ÁRABES: Avicena e Averróis	36
2.6	A ASCENSÃO DO ARISTOTELISMO NO OCIDENTE MEDIEVAL: UMA PREPARAÇÃO PARA RECEPÇÃO DE ARISTÓTELES POR TOMÁS DE AQUINO	43
3	A CONCEPÇÃO DE TOMÁS SOBRE A ANIMA	57
3.1	TOMÁS DE AQUINO FRENTE A QUESTÃO DO MÉTODO DA PSICOLOGIA FILOSÓFICA	57
3.2	A NATUREZA DA <i>ANIMA RATIONALIS</i> E SUAS POTÊNCIAS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO	72
3.3	OS SENTIDOS EXTERNOS E INTERNOS.....	82
4	AS ETAPAS DO CONHECIMENTO SEGUNDO SÃO TOMÁS	91
4.1	A SENSACÃO	91
4.2	OS FANTASMAS	106
4.3	O INTELLECTO AGENTE E O INTELLECTO POSSÍVEL	111
4.4	A ABSTRAÇÃO	123
4.5	AS ESPÉCIES INTELIGÍVEIS	133
4.6	O CONCEITO	138
4.7	O JUÍZO	148
4.8	O RACIOCÍNIO	156

5	A DIVERGÊNCIA ENTRE OS INTÉRPRETES DA DOCTRINA TOMISTA: REALISMO DIRETO E REPRESENTACIONALISMO	160
5.1	INTENCIONALIDADE.....	160
5.2	A TEORIA DAS <i>SPECIES</i>	170
5.3	O REALISMO DIRETO	178
5.4	O REPRESENTACIONALISMO	196
6	CONCLUSÃO	218
	REFERÊNCIAS	222

1 INTRODUÇÃO

A maneira pela qual o sujeito apreende o mundo é uma questão que acompanha a história da filosofia no geral, mais especificamente da epistemologia, de tal modo que podemos dizer que é um *locus communis* de sua atividade investigativa. De fato, muitas teorias foram propostas a fim de explicar como o intelecto se relaciona com o mundo, excluindo aquelas que reduzem esta relação a simples afecções de caráter subjetivo, ou dissolvem o problema nas dúvidas céticas, grande parte das teorias simplesmente tomou por evidente o fato de obtermos conhecimento sobre a realidade externa. Sendo assim, a questão consistiria em explicar o mecanismo através do qual obtemos conhecimento do mundo; alguns entenderam que esta relação é dual, isto é, a mente alcança diretamente o mundo; outros julgaram que a relação é triádica, por isso postularam um item mental que possui a função de relacionar o objeto com o intelecto. Comumente os primeiros são chamados de realistas, ao passo que os últimos são nomeados de representacionistas, ambos em referência ao conteúdo mental.

No que diz respeito a Tomás de Aquino a interpretação tradicional tomou o caminho do realismo, alegam, portanto que na sua concepção intelecto e objeto se relacionam de forma direta, pois o primeiro encontra-se orientado para o último como uma disposição natural. Esta interpretação foi formulada a partir de outras noções típicas da filosofia tomista como as conhecidas teses da identidade e dupla existência da forma. De fato, aderiram a esta visão notáveis intérpretes (Perler, Baltuta, Gilson) que com muita habilidade hermenêutica explicaram diversos aspectos textuais da teoria que se mostravam embaraçosos, pois conflitavam com outros textos, e às vezes implicavam conclusões nem sempre plausíveis.

Contudo, recentemente surgiram diversos autores que questionaram a interpretação tradicional do conteúdo mental em termos de relação direta do intelecto com o mundo. Verdadeiramente, desde os expressivos trabalhos de Robert Pasnau e Claude Pannacio, observa-se atualmente uma gama de autores (Adriaenssen, Landim, Spruit, Tweedale, D’Onofrio) que cada vez mais buscam revisar a epistemologia tomista tomando como fundamental a ideia de representação mental. Os meios usados para a crítica da interpretação realista nem sempre são os mesmos, cada um deles destaca pontos que julgam de maior relevância no debate, porém de forma geral podemos dizer que a argumentação busca mostrar que o conceito de representação ocupa papel primordial no âmbito de sua epistemologia ao ponto de não ser possível considerá-lo numa perspectiva minimalista. Nosso itinerário estará centrado na ideia do realismo da sensação afirmado por São Tomás não implicar no realismo intelectual, dado que são teses que

mantém sua independência e podem ser afirmadas separadamente. Outro ponto que tomamos é a progressiva dependência da ideia de representação mental à medida que progredimos na efetivação do conhecimento intelectual, este uso não pode simplesmente ser rechaçado como modo de falar não rígidos. E por fim, tomaremos à proposta de mostrar que a ideia de representação mental faz sentido pelas funções que ele atribui aos elementos da cognição intelectual vistos pelo conceito de *similitudo*, particularmente as *species intelligibiles*.

Chamamos atenção para o fato do objeto de nossa tese não constituir um tema por si para São Tomas, ou seja, nossa pesquisa há de ser inserida no contexto mais amplo de seu debate sobre a relação mundo-intelecto que por sua vez possui como cenário a discussão por ele travada sobre o primeiro princípio de vida, a *anima*. Daí, estruturamos nossa pesquisa buscando reproduzir o ambiente prévio no qual se desenvolveu a discussão de aspectos epistemológicos. Tendo isto em consideração podemos expor nosso itinerário a seguir.

Partindo da experiência sensível tomamos conhecimento de uma totalidade de seres que podem ser classificados por diferentes perspectivas e características, contudo a fundamental diferença entre eles distingue-os em seres vivos e não vivos. Não por acaso desde o começo da filosofia, no seu “espanto originário”, como pensara Aristóteles, já se encontrava tal questão, ainda que os critérios mesmos que fundamentassem tal diferença fossem objeto de discussão. Assim, não foi sem motivo que o fundamento da diferença entre os seres vivos e não vivos foi objeto da reflexão filosófica desde o princípio, a discussão possuía desdobramentos, afinal se os seres vivos se distinguem dos chamados inanimados em função de algum princípio específico, o que então diferencia os seres vivos entre si? Qual a posição ocupada pelo ser humano nesta escala?

Os filósofos, gregos destaque-se sobremaneira Aristóteles, orientaram os rumos desta investigação e concluíram a existência de um princípio nos seres vivos denominado de “*psykhé*”, o termo, no entanto não era fruto do neologismo filosófico que lhe fornecesse semântica restrita, pelo contrário, ele já possuía um uso e significado corrente que, encontrasse muito próximo das simples formas de falar e pensar, as quais não são necessariamente filosóficas. Por isso, acompanharemos de forma geral a evolução do conceito de “*psykhé*”, tomando a caracterização dos seus traços fundamentais na obra de três filósofos para os quais o tema era muito relevante, a saber, Sócrates, Platão e Aristóteles. Seguindo a orientação de Hendrik Lorenz, tomaremos previamente como ponto de partida os poemas homéricos, afinal de contas é aí que vislumbramos um uso do termo que será retomado e ressignificado pelos filósofos. Em Homero são encontradas duas concepções sobre a *psykhé*, a saber, a *psykhé* como sendo “alguma coisa” que se perde na morte, e também aquilo que deixando os membros das pessoas vai

para o submundo e existe semelhantemente a uma sombra da pessoa falecida. Assim, se estabelece uma relação que remete a ideia de causalidade entre a vida e a *psykhé*, afinal, quando se perde a *psykhé*, ainda que não se diga o que é, a pessoa morre. Veremos como por volta dos séculos VI e V a.C., a ideia homérica perde consideravelmente o seu uso vindo a ser aplicada não mais apenas aos seres humanos, mas a todos os seres vivos, indicando que a alma é o que distingue o que está vivo daquilo que não está. Este sentido mais amplo implicou uma diversidade de ações e modos dela ser afetada por paixões, sentimentos, desejos e emoções, processo chamado por Lorenz de “moralização da alma”.

Do instante que são atribuídas certas qualidades a alma não existe mais um abismo intransponível para o fato das qualidades e ações do ser humano serem vistas como decorrentes de sua própria natureza. Logo, o conceito de alma torna-se cada vez mais associado com o pensamento e a sensação, por conta disso afirma-se que neste período encaminhou-se para uma teoria unificada da alma, cuja versão canônica vem a ser o *De Anima* de Aristóteles. De fato, encontramos no Estagirita um relato abrangente e unificado das funções vitais dos seres animados, a articulação destas múltiplas atividades decorre de um princípio que neles inere, a alma. Os seres vivos são então explicados por meio de dois princípios gerais; forma e matéria, o primeiro é aquilo que configura o ser, fazendo-o ser aquilo que é; ao passo que o segundo é um princípio passivo, assim *psykhé* se torna um conceito chave para abordar os seres vivos. As discussões medievais sobre a *anima* tomarão por válido este pano de fundo da teoria aristotélica.

Embora as obras de filosofia natural de Aristóteles, entre as quais o *De anima*, foram inicialmente proibidas no ambiente universitário do período, por fim se constituíram parte obrigatória do currículo da Faculdade de Artes, as quais eram preparatórias para os cursos superiores. A recepção de tais obras implicou no confronto com diversas questões que elas possuíam tais como: a alma como fator que distingue os seres animados dos inanimados, o método de demonstrar as conclusões obtidas, a função da alma na constituição do conhecimento etc. Ora, uma vez que Aristóteles propôs respostas para estes problemas, suas soluções se tornaram passagem obrigatória no ensino acadêmico. Interessa-nos, todavia a questão como concebida por Tomás de Aquino; nele se afunilam os diversos segmentos que desde os comentadores gregos e árabes de Aristóteles até a recepção do *corpus aristotelicum* no Ocidente Latino cristão contribuíram tanto no entendimento quanto na divergência dos problemas tratados na obra do Estagirita. É no interior desta atividade que Tomás comenta a psicologia cognitiva aristotélica, e como o ser humano conhece o mundo, por conseguinte aqui se encontra aquilo que defendemos, ou seja, uma descrição do conteúdo mental por meio do conceito de representação. Obviamente Tomás não foi apenas herdeiro das diversas contribuições feitas em

torno deste problema quer pelos comentadores gregos (Temístio, Alexandre de Afrodísias), os árabes (Avicena, Averróis), ou os latinos (Alberto Magno), ele também contribuiu decisivamente para a discussão do assunto. Por isso, não é surpresa que o seu relato, na medida em que possui diversas e complexas fontes, as quais acrescidas das muitas observações de Aristóteles, obscuras diga-se de passagem, além de sutil também apresente ambiguidades em diversos pontos, como diversos comentadores reiteradamente afirmam.

Antes de tratarmos sua concepção sobre a *anima* julgamos necessário expor sua compreensão do método adequado que o guiará em sua investigação, por isso trataremos do assunto segundo a formalização por ele oferecida. De fato, é possível traçar seu interesse no modo como as ciências demonstram suas conclusões desde seu opúsculo juvenil *De Trinitate* até as obras da maturidade. Intrigante é o fato dele nunca ter sido professor na Faculdade de Artes, e ainda assim ter produzido 12 comentários a obras aristotélicas, além de estar intensamente ocupado nelas durante os 10 últimos anos de sua vida, lembrando que estes escritos ocupam-se especialmente de filosofia natural e lógica, este aspecto corrobora a tese da importância do aspecto metodológico do conhecimento científico para o Aquinate.

Em seguida tomaremos sua ideia de “*anima*” não apenas como primeiro princípio de vida, pelo contrário, reunindo aspectos cognitivos, metafísicos e ontológicos que lhe são concomitantes. Por isso, é preciso interpretá-lo nesta ampla acepção e implicações para que possamos entender as repercussões desta sua noção no entendimento de como o conhecimento é obtido. Sua concepção da alma como *forma corporis* mostra sua adesão ao hilemorfismo de Aristóteles, contudo vai além dele ao defender explicitamente que o primeiro princípio de vida não se extingue com a corrupção do corpo. A alma não é vista como a totalidade do homem, muito menos o corpo, ambos, no entanto se juntam a fim de constituir o ser humano. A relação alma-corpo é na verdade a especificação de um contexto mais amplo, a relação forma-matéria percebida nos seres da experiência sensível, por isso as atividades e disposições da alma são também atividades e disposições do corpo. Tal teoria não deixa de comportar suas dificuldades, afinal de contas não está claro, apesar dos seus esforços, explicar como é possível que o primeiro princípio de vida seja responsável por todas as configurações e determinações biológicas dos seres vivos em geral, e particularmente do ser humano, e ainda assim mantenha uma relação de constituição (da espécie) e independência (quanto ao ser) simultaneamente.

Na verdade, a obra de Tomás conterá esta tensão entre ambos os segmentos, não por acaso se dirá que é possível distinguir duas formas diferentes de considerar a alma, uma teológica e outra filosófica. Por meio de uma sutil hermenêutica de Aristóteles, opunha-se à interpretações sugeridas, as quais achava contradizerem o próprio Aristóteles, defendia a validade

de tal filosofia perante diversos segmentos teológicos que a julgavam nociva. Tomás guarda a diferença entre elas, mas sustenta a legitimidade de ambas as abordagens, não implicando disso contradições. Fundamental na sua concepção é a ideia que a complexidade apresentada pelos diversos seres vivos não provém de múltiplas almas, mas sim, apenas de uma, e na medida em que ascende para operações mais complexas ocorre a inclusão das operações da alma inferior por meio da superior, sem isto implicar uma diversidade delas.

A singularidade da compreensão tomasiana repercute diretamente em sua antropologia e epistemologia, ou seja, é a compreensão da natureza da alma humana que implica em sua teoria do conhecimento e não o inverso, isso nos dá a oportunidade de reafirmar que sua noção de alma ajuda-nos compreender sua teoria do conhecimento. Levando em conta que a faculdade de conhecer é concebida como uma propriedade da alma, e juntamente com a vontade caracteriza e distingue este primeiro princípio de vida nos seres humanos dos demais, nestes moldes apresentaremos sua epistemologia após tratarmos de sua compreensão da natureza humana.

Sua teoria do conhecimento, portanto é o ponto convergente dos aspectos semânticos, epistêmicos e ontológicos de seu pensamento. Para Tomás não é suficiente estabelecer a alma como princípio incorpóreo que atualiza o corpo, é preciso também provar sua subsistência. Assim, na *ST* a alma racional é caracterizada como um princípio incorpóreo e subsistente responsável pela atividade cognitiva, esta atividade que é tipicamente humana, realiza-se através do intelecto, uma faculdade cognitiva da alma. Ser uma faculdade cognitiva é estar essencialmente em um estado de potencialidade receptiva em relação a certos tipos de coisas, ou seja, os objetos apropriados da faculdade, como os sons estão para a faculdade da audição. A potencialidade em conhecer todas as coisas por não possuir alguma determinada natureza em si, é tomada como princípio que mostra a independência do intelecto quanto à algum órgão corporal. Um problema característico da antiga psicologia foi determinar o caráter passivo ou ativo da faculdade de conhecer.

De forma geral, o Aquinate concebe o seguinte esquema: tudo se inicia com a sensação de um objeto, a partir disto os sentidos externos são informados, ou seja, recebem as espécies sensíveis do objeto percebido que são as formas das propriedades que lhe pertencem. Os sentidos internos então reúnem todas as informações e formam uma imagem sensível (*phantasma*) do objeto externo. Assim, por meio da cooperação dos sentidos externos e internos é possível a percepção de um objeto com suas qualidades sensíveis, dos *phantasmata* o intelecto agente (*intellectus agens*) abstrai as *species intelligibiles* (espécies inteligíveis). Uma vez que o *intellectus agens* abstrai as *species intelligibiles* dos *phantasmata*, elas são postas no *intellectus possibilis*. Na medida em que o intelecto apreende a quiddidade da coisa ele forma conceitos,

entes imanentes intencionais ao intelecto, manifestos pela definição que sendo a expressão dos aspectos inteligíveis da quiddidade apreendida possuem o caráter de universalidade. Mas, afim de que o intelecto compreenda o individual, que estava no início do processo de cognição, então é necessário que ele volte-se aos *phantasmata*. O término do processo possibilita o sujeito conhecer a quiddidade do objeto.

Esta complexidade se manifesta na divisão dos seus intérpretes sobre o status das *species intelligibiles* na teoria do conhecimento tomasiana, verdadeiramente esta é apenas uma das possíveis formas de tratarmos a diferença entre os representacionistas e os defensores do realismo do conteúdo mental. Ora, enquanto para os primeiros a mediação entre mundo e o pensamento se faz através de um item intermediário (imagem, conceito, semelhança), diz-se então que temos uma relação triádica; os defensores do realismo direto por sua vez julgam que a relação é diádica, ou seja, a coisa é visada diretamente pelo intelecto. É notório que a noção representação ocupa lugar importante no sistema tomista, o embate consiste em acompanhar sua função, e particularmente sua relação com as entidades mentais que constituem o processo cognitivo. O realista e o representacionistas tomam esta breve descrição em perspectivas diferentes.

O esquema para um defensor do realismo, ao menos em linhas gerais, é o seguinte: a realidade circundante é composta por itens particulares e concretos, assim, para explicar a maneira pela qual eles são dados de forma imaterial ao intelecto é suposta a tese da “identidade intencional” entre o objeto extramental e o mental. Neste caso o intelecto captaria a essência dos objetos por apreender a forma de modo imaterial, uma vez que ela existe instanciada no objeto singular. Nessa interpretação, uma mesma forma numericamente idêntica pode existir de duas maneiras: naturalmente nas coisas concretas, e no intelecto ela é instanciada intencionalmente, abstraída de tudo que torna o objeto um particular e apreendida universalmente. Isto nos leva naturalmente a indagar como é possível que haja identidade intencional entre dois itens quando parece obvio que o que há são apenas os entes singulares da existência dadas em sua concretude? Como pode haver identidade entre o singular e o universal, entre o material e o imaterial? A relação entre o conceito e o objeto (a coisa pensada) é possível, segundo o realismo direto, pois há entre eles uma identidade formal (identidade da forma). Isto ocorre apenas porque a forma guarda modos de instanciação diferentes: materialmente nas coisas as quais juntamente com a matéria constitui o sínolon, e imaterialmente no intelecto. Essa “dupla instanciação”, é muito promissora aos defensores do realismo, pois por meio dela conseguem responder alguns problemas típicos da epistemologia, *e.g.*, a objetividade do conhecimento, uma vez que não são postulados intermediários entre a mente e a coisa, a imediaticidade do objeto externo ao intelecto evita o desafio cético.

O realista toma a doutrina hilemórfica e infere a dupla existência da forma, ao menos na versão realista defendida por Dominik Perler. Segundo a doutrina hilemórfica a realidade material é constituída por dois princípios simbióticos responsáveis pelas diversas configurações dos entes sensíveis; a forma é o que determina o ser configurando-o numa espécie, e a matéria é o princípio passivo de tal determinação. Diz-se então que a forma é capaz de ser instanciada de dois modos diferentes; ela existe de modo real no ente concreto da experiência sensível, e também pode existir no intelecto de modo imaterial. O realista argumenta ainda que o termo *similitudo* utilizado por Tomás, não implica primordialmente a ideia de imagem mental ou semelhança, ao contrário, ele possui o sentido de compartilhamento de formas, assim, haveria vários tipos de *similitudines* na medida em que há vários modos de compartilhamento de formas. “A abordagem especial da *similitudo* baseia-se no reconhecimento da maioria das passagens onde Aquino fala sobre espécies, ele as descreve como um *similitudines* da forma do objeto”, assim entre a *species intelligibilis* e a forma do objeto extramental há uma relação de *similitudo* compreendida como uma concordância ou compartilhamento de forma. Daí, quanto o intelecto apreende uma *species* enquanto uma *similitudo* é devido uma relação de identidade e não de similaridade, dirá o realista.

Quanto à interpretação representacionista as coisas seguem a seguinte conjuntura: 1) o objeto do conhecimento são as coisas, e não representações ou imagens delas; 2) os conceitos são os únicos meios através dos quais as coisas podem ser inteligidas. Seus defensores julgam ser necessário fazer uma distinção entre realismo direto da percepção e realismo direto do intelecto. Na verdade, estas teses são independentes, embora os realistas não as dissociem nada exige que elas sejam adotadas simultaneamente.

Defenderemos que Tomás é um realista quanto à percepção, mas não quanto ao conteúdo intelectual, afinal apreender diretamente não equivale a apreender imediatamente. Ele afirma que as qualidades dos objetos são o objeto primário da percepção, mas, isto não implica em adotar o realismo do conteúdo mental, visto que na gnoseologia tomista é resguardada a distinção entre os objetos dos sentidos e do intelecto. Enquanto o aparelho sensorio tem por objetos as coisas concretas, o intelecto tem por objeto coisas imateriais; por meio do princípio ‘o semelhante é conhecido pelo semelhante’ é possível estabelecer as diferentes esferas do realismo direto da percepção e do representacionismo intelectual, afinal os sentidos tem por objeto as coisas externas ao passo que o intelecto tem por objeto o imaterial. A ideia que subjaz esta divisão consiste numa distinção de objetos.

Entre os diversos motivos pelos quais é rejeitado o uso que o realista faz da tese da identidade formal consiste na posição de Aquino sobre os universais, especialmente seu posicionamento na questão 84 da Suma Teológica. Além do mais, é passível de crítica a própria noção daquilo que julgamos ser realismo direto; ora, sem dúvida são diversas as passagens onde é mencionada a *similitudo* entre o objeto e o seu conteúdo intelectual, mas esta relação não pode sofrer destaque no realismo, porquanto terminaria por comprometer aquilo que julgamos como sendo mais básico do realismo, ou seja, o intelecto apreender os objetos externos diretamente e imediatamente (sem mediação), não sendo dependente de um terceiro item numa relação triádica.

Outro ponto que o representacionista reivindica diz respeito ao princípio da economia, neste caso devemos tomar a noção de representar (*repraesentare*) no sentido usual que possuía sem forçá-la para se encaixar em parâmetros propostos pelos realistas, isto exige menos malabarismos à interpretação entre o que existe no intelecto e a coisa como uma relação de representação.

Consta ainda que Tomás sustentou que as espécies inteligíveis desempenham duplo papel: 1) conteúdo universal de pensamento em relação às coisas; 2) caráter accidental em relação ao intelecto do indivíduo que entende. A noção de *species* já possuía obviamente uso na filosofia medieval, mas em Tomás encontramos a versão “canônica” da teoria das *species* como princípio cognitivo formal. Em outras palavras, na concepção tomista a *species intelligibilis* é aquilo pelo qual as coisas são entendidas (*quo intelligitur*), não aquilo que é entendido (*quod intelligitur*). Tomando os elementos conceituais utilizados por ele em sua teoria veremos em que medida as interpretações realistas e representacionistas são consequentes da diferente maneira de compreender a função que eles desempenham e o modo como se relacionam.

Suscintamente, nosso itinerário, portanto iniciará com uma exposição inicialmente de caráter histórico visando mostrar os antecedentes que apenas paulatinamente vinham a instituir no léxico filosófico o conceito de um princípio que é responsável pelas diversas operações humanas entre as quais a inteligência. Através disto veremos como a filosofia obteve a ideia de um princípio subjacente no ser humano que lida com instâncias imateriais. Lembremos que é no interior desta concepção mais ampla que está situada o objeto de nossa pesquisa. Em seguida, trataremos da questão do método a ser empreendido na busca por qualificar este princípio inerente aos seres vivos, isso contudo não é uma digressão, mas é a busca por ser fiel aquilo que o autor ora estudado concebia previamente à atividade investigativa, “antes da ciência, deve-se investigar o modo da ciência proceder”. Estabelecidos os pontos anteriores poderemos então tomar a conceituação oferecida por Tomás da *anima*, que implicará no modo dela conhecer as coisas.

Apenas estabelecidos estes pontos anteriores teremos condições de ver a elaboração tomasiana sobre o conhecimento: desde os elementos constituintes até as funções que eles desempenham no quadro teórico que estão inseridos. Por fim, tomaremos então as duas interpretações do relato tomístico e buscaremos mostrar como é tanto possível quanto coerente tomarmos a ideia de representação do conteúdo mental como totalmente cabível no sistema tomasiano.

2 ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DA CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE ALMA ANTES DE TOMÁS DE AQUINO

2.1 A NOÇÃO DE *PSYKHÉ* NOS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS

Antes de tratarmos propriamente do objeto de nossa pesquisa julgamos necessário estabelecer o contexto ao qual ele pertence que, se trata da investigação filosófica de como obtemos conhecimento sobre o mundo. Contudo, este cenário constitui parte de uma temática mais ampla que consistia na concepção de *anima rationalis* como um princípio subjacente ao ser humano que é responsável por suas qualificações, entre as quais as cognitivas. Em outras palavras, a dúvida sobre como conhecemos o mundo pressupõe a capacidade do ser humano apreender a realidade, e esta capacidade foi formulada segundo a ideia dos seres vivos possuírem um princípio inerente que os habilitam conhecer as coisas. Mas, uma vez que esta noção foi construída historicamente através de diversas teorias até chegarmos a concepção Tomasiânica, vamos acompanhar de forma geral e breve como foi progressivamente construída ideia de *anima rationalis* que Tomás possuiu, e da qual extraiu sua concepção de como o intelecto apreende a realidade sensível. Daí, o caráter fortemente histórico deste capítulo.

A partir da experiência sensível tomamos conhecimento de uma totalidade de seres que podem ser classificados por diferentes características e perspectivas. A história possui muitos exemplos de propostas para agrupar os seres tomando vários critérios de diferenciação, desta perspectiva, a taxonomia biológica moderna é apenas aquela que é reconhecidamente mais adequada para os objetivos científicos modernos. Mas, entre as inúmeras possibilidades de distinguir a multidão de seres que constituem a totalidade de nossa experiência, aquela que os classifica entre os vivos e não vivos é fundamental, apesar dos critérios mesmos que legitimem tal diferença serem objeto de discussão. Daí, não por acaso desde o começo da filosofia no seu “espanto originário”, já podemos vislumbrar tal questão. Portanto, não foi sem motivo que o fundamento da diferença entre os seres vivos e não vivos foi objeto de reflexão filosófica desde o princípio, e se constituiu tema de investigação ao longo da história, sendo relegada a posição secundária com o desenvolvimento da biologia como ciência autônoma.

Havemos de reconhecer também que a discussão possuía muitos desdobramentos; afinal se os seres vivos se distinguem dos não vivos em função de algum princípio específico, então, não seria natural questionar o que diferencia os seres vivos entre si? Qual a razão de algumas

operações serem encontradas em todos os vivos, ao passo que outras são exclusivas de determinadas espécies? Qual é a natureza do princípio subjacente nos seres vivos? Como tal princípio é responsável tanto pelas operações complexas quanto operações mais rudimentares?

Os filósofos gregos, na tentativa de compreender estas e muitas outras questões relacionadas, recorreram ao conceito de “*psykhé*”, o termo, no entanto não era fruto de um neologismo filosófico que lhe fornecesse uma semântica determinada. Pelo contrário, tal termo já possuía um uso e significado corrente muito próximo das simples formas de falar e pensar, as quais não são primeira e necessariamente filosóficas. Hendrik Lorenz, por exemplo, buscou reconstruir a evolução do conceito de “*psykhé*”, ou melhor, a caracterização dos seus traços fundamentais na obra de três filósofos para os quais o tema era muito relevante: Sócrates, Platão e Aristóteles. No entanto, aqui, comentaremos rapidamente a noção de “*psykhé*” apenas nos dois últimos autores, mas previamente a isto, tomaremos como ponto de partida os poemas homéricos.

Embora os poemas homéricos não tenham o caráter de definir os conceitos ali presentes, mesmo assim é possível fazê-lo pela análise dos textos. São encontradas ali duas concepções sobre a alma; em primeiro lugar, *psykhé* é “alguma coisa” que se perde na morte; em segundo lugar, é aquilo que deixando os membros das pessoas vai para o submundo onde existirá semelhantemente a uma sombra da pessoa falecida. Em tal concepção é estabelecida uma relação que remete a ideia de causalidade entre a vida e a *psykhé*, afinal, quando se perde a *psykhé* – ainda que não se diga o que é – a pessoa morre. Porém, isto não é associado de tal modo que as típicas atividades encontradas nos seres vivos, digamos aqui também racionais, lhes sejam atribuídas. Ora, se Hendrik Lorenz está correto, e “Homero nunca diz que alguém faz alguma coisa em virtude *de*, ou *com*, sua alma, nem atribui qualquer atividade à alma de uma pessoa viva”¹, logo isto não implica em lhe atribuir a crença da alma ser responsável pela totalidade das operações que caracterizariam o ser vivo.

A noção de *psykhé* em Homero, “alma-sopro vital”, expressa a concepção de que a vida abandona o corpo juntamente com a perda da respiração, é como uma imagem insubstancial do corpo. Quanto ao seu *status* pós morte encontramos nele a imagem dela como uma sombra, embora ela desça ao Hades, na medida em que está dissociada do corpo não pode produzir vida

¹ LORENZ, Hendrik. **Ancient theories of soul**. Available in: <https://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/> Access in: 16 out. 2018: “Homer never says that anyone does anything in virtue of, or with, their soul, nor does he attribute any activity to the soul of a living person”.

nem tampouco movimento². Percebemos então que o sentido do termo no uso homérico é relativamente restrito, porquanto mesmo que a *psykhé* seja associada com aquilo que alguém perde ao perder a vida, isto é dito exclusivamente dos homens. Os animais e as plantas, para Homero, não são ditos “portadores” de alma.

Por volta dos séculos VI e V a.C., a ideia homérica perdeu consideravelmente o seu uso, o termo passou a ser aplicado não mais apenas aos seres humanos, mas a todos os seres vivos. Foi concebido então que se deve a alma a distinção entre tudo aquilo que está vivo daquilo que não é vivo, tal extensão semântica implicou pensar em uma diversidade de ações e modos dela ser afetada pelas paixões, sentimentos, desejos e emoções, isto foi chamado por Hendrik Lorenz de “moralização da alma”. Notemos que desde o instante que lhe é atribuída certas qualidades, ou seja, uma compreensão mais ampla, não existe mais um abismo intransponível para conceber as qualidades e ações humanas serem decorrentes da própria natureza da alma. Assim, tomado este contexto o conceito de *psykhé* foi cada vez mais associado com o pensamento e a sensação, verdadeiramente esta noção de *psykhé* foi conhecida e levada em consideração, ainda que indiretamente, pelos maiores expoentes da filosofia grega. Exemplo deste fato é a discussão de Aristóteles no *De Anima* com outras concepções anteriores.

Anthony Long acredita que foram as grandes obras homéricas que provocaram e influenciaram o estilo, e o conteúdo no começo da filosofia grega³, a concepção que tais poemas expressam deve ser vista no cenário da progressiva perda de sentido por volta dos séculos VI e V a.C., da associação homérica entre a alma e aquilo que é perdido na morte. Como dissemos anteriormente, a partir deste período a noção de alma alcança maior sentido, não mais sendo aplicada apenas aos seres humanos, mas a todos os todos seres vivos; podemos tomar como exemplo disto a conhecida alegação de Tales que, segundo Aristóteles, afirmou o magneto possuir alma, isto talvez devido a constatação dele ser capaz de causar movimento. Esta expansão semântica do conceito de *psykhé* é manifesto na cunhagem do adjetivo “*empsuchos*”, animado, no sentido de possuir alma.

Resumindo, Hendrik Lorenz postula que a ideia homérica de associar a alma com algo no homem que é perdido quando ele sucumbe na guerra sofreu uma extensão semântica. Tal mudança implicou em uma concepção da alma, nos círculos não filosóficos, que a interpretava

² Cf. KIRK, G. S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**: história crítica com seleção de textos. 4. ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994, p. 2.

³ LONG, A.A. The scope of early greek philosophy. In: LONG, A.A. (Ed.). **The Cambridge companion to early greek philosophy**. Cambridge: Cambridge university Press, 1999, p. 4.

muitas vezes como portadora de qualidades morais, cognição e raciocínio prático, algo inexistente em Homero; disto foi possível estruturar uma distinção mais ou menos clara entre o corpo e a alma como segmentos conceitualmente diferentes, apesar de manterem uma conexão.

Foi levando em consideração a estrutura deste período que se encaminhou para uma teoria unificada da alma, cuja versão canônica vem a ser o *De Anima* de Aristóteles⁴. Quando falamos sobre a investigação realizada pelos antigos filósofos sobre a alma, devemos ter em mente o contexto de tal projeto, que implicou características e situações específicas de um mundo no qual as mensurações e técnicas modernas laboratoriais eram totalmente inexistentes. Neste contexto o modo de falar da *psykhé* depende estritamente de inferências e deduções provenientes da observação empírica, estas por sua vez, não são necessariamente filosóficas ou teóricas, ao menos não no sentido que estamos acostumados, onde postos alguns princípios gerais procura-se deduzir outros. Isto é verdade particularmente daquelas teorias que antecedem as formulações filosoficamente mais sistemáticas que foram feitas no mundo antigo, a saber, Platão, Aristóteles, Estóicos. Foram estas teorias sobre a *psykhé* que culminaram na constituição da psicologia filosófica.

Mesmo que alguns dos primeiros filósofos gregos apresentem pouco, ou nenhum interesse em temáticas que posteriormente se tornaram lugares comuns na discussão filosófica, por exemplo: epistemologia, ética e política, ainda assim Anthony Long defende que na diversidade de pensamento que produziram, o problema da alma possuía seu lugar de importância. Reforça esse tese Rodolfo Mondolfo, ao dizer:

O problema da alma, isto é, da vida, é o problema fundamental para os antigos filósofos naturalistas, e não apenas um acréscimo ao problema físico. Não há sequer um dos chamados '*physiologoi*' que, também nos dispersos fragmentos... deixe de falar da alma⁵.

Dado o caráter fragmentário daquilo que conhecemos da produção destes filósofos é difícil fazer alguma avaliação de suas concepções neste tema. De qualquer modo, nos parece anacrônico pretender encontrar neles o esquema de alma tripartido de Platão, ou quem sabe o sistema unitário de Aristóteles, ainda assim eles devem ser vistos como desbravadores do assunto. A fundamental relação entre a *psykhé* e a cognição não é destacada por eles, não por a

⁴ LONG, 1999, p. 251. Esta unificação é compreendida pelo próprio Long como um complexo resultado da interação de três principais segmentos: a tradição poética na qual a alma aparece como principal órgão da vida emocional; movimentos religiosos, particularmente aqueles onde a crença na transmigração das almas desempenhou importante papel; a filosofia. Ele ainda afirma que o conceito de alma recebeu maior desenvolvimento desde duas demandas: a necessidade de unificar as funções psíquicas; e a exigência de diferenciá-las.

⁵ ZELLER, E. ; MONDOLFO, Rodolfo. **La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico**. Firenze: La Nuova Italia 1945, I, 11, p. 32, cit. in FABRO, C. *L'anima*, p. 154. Citado de: CRUZ, Luiz Carlos Lodi da. **A alma do embrião humano: a questão da animação e o fundamento ontológico da dignidade da pessoa humana**. Anápolis: Múltipla, 2013, p. 19.

julgarem incompatível com a alma, mas apenas por não pensarem tal relação estritamente como aconteceu em boa parte das formas cristalizadas posteriores, apenas alcançadas devido a inúmeras controvérsias que os próprios naturalistas suscitaram. Este parece ser o caso com Empédocles⁶ e Anaxágoras⁷, embora o primeiro tenha produzido um relato bem elaborado sobre os mecanismos de percepção e os processos intelectuais, tal descrição não se fundamenta na noção de *psykhé*; Anaxágoras apesar de destacar o *nous* como um princípio elevado, mesmo assim se encontra preso à concepção homérica de *psykhé*⁸.

O caminho em direção a uma teoria unificada da alma dependeu aparentemente do interesse que os filósofos possuíam sobre as atividades cognitivas e vitais. Muitas vezes os naturalistas tomaram como parâmetro uma estrutura materialista, na qual a noção de *psykhé* era interpretada frequentemente em associação com o âmbito da corporeidade, prevalecia a ideia de que a *psykhé* era em algum aspecto material, talvez isto explique a ausência de problemas sobre a relação entre alma-corpo, aparentemente eles não são concebidos com exceção talvez de Anaxímenes, por diferenças extremas em espécie. Contrariamente, e de modo mais tênue, parece que eles conceberam a diferença entre alma-corpo no âmbito das propriedades possuídas, *e.g.*, finura e mobilidade.

Outro ponto que devemos notar consiste em não desprezarmos o papel que as crenças religiosas desempenharam tanto no sentido comum quanto na reflexão destes filósofos sobre a *psykhé*. Por exemplo: os órficos entendiam que o corpo era uma prisão na qual a alma encontrava-se retida até que tivesse extirpado suas culpas; a remissão poderia ser feita através de ritos que purificariam tantos os homens quanto às cidades, daí as diversas restrições propugnadas; exortavam os homens ao não derramamento de sangue, não comiam e nem sacrificavam animais⁹. Com certeza houve certo intercâmbio de crenças e práticas comumente atribuídas ao orfismo e ao pitagorismo, tomando as doutrinas pitagóricas é possível inferir que elas defenderam a sobrevivência da alma após a morte, ao menos em alguma forma rudimentar, caso contrário, não fazia sentido algum concebê-la como passível de juízo futuro. Além do mais, se a doutrina do pós-morte recebeu algum destaque no pitagorismo, pode ser devido ao resgate de um daqueles sentidos homéricos: a alma como uma sombra que permeia no submundo. Se tal

⁶“Embora Empédocles dê sinais de que sua doutrina da reencarnação da alma estar ligada a doutrina Pitagórica da metempsicose muito se debate sobre a unidade ou divergência dos relatos existentes no Da natureza e aquele das Purificações; se o último frequentemente é visto sob a ótica do materialismo, e isto, porque as funções psicológicas ali descritas são reducionistas; aquelas expressas na primeira obra manifestam a crença que a alma um dia no pós-morte pode gozar de uma existência imaterial” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994).

⁷ Há de ser mencionado que segundo os estudiosos, nos fragmentos existentes, a palavra *psykhé* é pouco usada por Anaxágoras em seu lugar preferencialmente utiliza-se *daimôn*.

⁸ Cf. LONG, 1999, p. 251.

⁹ Cf. KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 231.

é o caso, então não há absurdos, e, é até compreensível que ao conceberem a existência pós-morte isto implicava em refletir sobre algumas qualificações dela¹⁰.

Na ausência de um critério efetivo pelo qual as operações percebidas nos seres vivos pudessem ser reduzidas, por exemplo: a capacidade de pensar ou algum fenômeno particular, eles poderiam tomar algum aspecto e considerá-lo em tal função, *e.g.*, o movimento. Se este é o caso, isto foi feito não sem causar dificuldades, lembremos da possível atribuição feita por Tales que a pedra de âmbar possuiria alma, isto provavelmente em função de perceber nela uma propriedade que comumente se pensava pertencer aos seres vivos, a saber, a capacidade de mover. Isto contextualizaria melhor a intrigante crença que lhe foi atribuída de que “tudo está cheio de deuses”¹¹.

Naturalmente outras teorias poderiam provir das associações gerais da experiência humana para as quais não há muitas evidências corretas. E isto pode ter sido o caso com a concepção de Anaxímenes sobre o princípio de vida, o ar¹². Os comentadores divergem sobre o

¹⁰Cf. Xenófanes fr. 7, Diógenes Laércio VIII, 36 “Sobre o tema da reencarnação, dá testemunho Xenófanes numa elegia que começa: ‘Diz-se que certa vez, ao passar por um cachorro que estava sendo espancado, cheio de pena disse: ‘Para, não lhe batas mais, porque é a alma de um amigo que eu reconheci, ao ouvir sua voz’. Uma outra nota é encontra em Porfírio Vida de Pitágoras 19 (DK 14, 8 a): ‘o que ele dizia aos seus companheiros, ninguém o pode referir com segurança; é que entre eles reinava um invulgar silêncio. Mesmo assim, tornou-se universalmente conhecido o seguinte: em primeiro lugar, que ele afirma que a alma é imortal; depois, que ela se muda para outras espécies de seres animados; além disso, que os acontecimentos ocorrem em determinados ciclos, e que nunca nada é absolutamente novo; e por fim, que todos os seres vivos devem ser considerados como aparentados. Segundo parece, Pitágoras foi o primeiro a introduzir estas crenças na Grécia”. Aristóteles por sua vez assim diz: Aristóteles *De anima* A 2, 404 a 16 (DK 58 B40) “a teoria defendida pelos Pitagóricos parece ter o mesmo objetivo; pois alguns deles disseram que a alma não é mais do que as partículas existentes no ar, e outros, que é aquilo que as move. Falaram eles de partículas, porque estas estão evidentemente em movimento contínuo mesmo quando há calma absoluta”. Uma outra nota presente no *De anima* (A 4, 407 b 27, DK 44 A 23) afirma: “Uma outra teoria nos foi transmitida acerca da alma... Dizem eles que a alma é uma espécie de harmonia; já que esta é uma mescla e composição de contrários, e o corpo é constituído de contrários”. Talvez seja a isto que Platão tenha em mente quando menciona a consideração que possui por tal compreensão; Platão Fédon 88 D “Esta teoria, de que a nossa alma é uma espécie de harmonia, exerce e sempre tem exercido um espantoso domínio sobre mim [sc. Equécrates], e, quando foi formulada, trouxe-me, por assim dizer, à lembrança, que eu mesmo cheguei, anteriormente, a sustentá-la”.

¹¹O que o Estagirita procura é antes de tudo entender as razões de tal afirmação por parte de Tales; Aristóteles. *De Anima*. A2, 405 a 19 “parece que também Tales, a avaliar pelo que se conta, considerava a alma como algo de cinético, se é que ele disse que a pedra [de Magnésia] possui alma pelo fato de deslocar o ferro. Na Leitura de Diógenes situa tal fato na interpretação, ou melhor, generalização que foi feita a partir de algum aspecto particular; Diógenes Laércio I, 24 “Aristóteles e Hípias afirmam que ele partilhou a alma até pelos objetos inanimados [à letra: sem alma], servindo-se da pedra de Magnésia e do âmbar como indício desse conceito”. Em outra passagem é dito que tal crença não era exclusiva de Tales; Aristóteles. *De Anima*, A 5, 411 a 7 “e alguns afirmam que ela [a alma] está misturada no universo: foi talvez, por essa razão que Tales também pensou que tudo está cheio de deuses”. As três notas anteriores se encontram, no original, na p. 92 (cf. KIRK ; RAVEN ; SCHOFIELD, 1994, p. 93).

¹²Cf. Écio I, 3, 4: “Anaxímenes de Mileto, filho de Eurístrato, declarou que o ar é o princípio das coisas que existem; pois é dele que provêm todas as coisas e é nele que de novo se dissolvem. Tal como a nossa alma, continua ele, que é ar, nos mantém unidos e nos governa, assim, também o vento [ou sopro] e o ar cercam o mundo inteiro. (Ar e vento são aqui sinônimos). Ele labora também num erro ao pensar que os seres vivos consistem de ar, simples e homogêneo, e de vento [...]” (cf. KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 161 [o original está na mesma página 161]).

caráter *ipsis litteris* da citação de Écio, embora acreditem que o tom é consonante com a ideia usualmente atribuída à Anaxímenes, o debate se estende para o real significado delas, afinal já em Homero encontramos a noção de alma-sopro, daí seria um passo compreensível a comparação posta entre o ar e o vento que circundam o mundo inteiro, do mesmo modo que nossa alma, apesar da comparação em si não ser clara. Não à toa são propostas reestruturações da frase com objetivo de extrair delas a sua real ideia, que provavelmente sofreu modificação¹³.

Outras concepções apesar de já mostrarem ou possibilitarem que a partir delas seja concebida uma íntima associação entre a alma e o corpo a ponto das ações da primeira repercutirem no segundo, mesmo sendo uma psicologia bastante rudimentar, no final cede aos pressupostos que regem tal teoria como parece ser o caso da concepção heraclitiana. Heráclito recebe a tradição sobre a alma constituída por *aither* ígneo, mas ele mesmo a desenvolveu, provavelmente tomando uma ideia que talvez estivesse no princípio em Anaxímenes, o homem e o mundo se comportam de modos semelhantes porque são feitos da mesma matéria¹⁴; ao conceber a alma sendo de natureza ígnea, bastante ingênua tal psicologia, vê a alma realizando suas atividades mais plenamente na medida em que é seca enquanto se ela está privada da sua eficiência é por conta da umidade. Alguns inferem que tal noção nada mais é do que desenvolvimentos posteriores da noção da alma enquanto *aither*, que foi acrescida da percepção do ser vivo ser naturalmente dotado de calor corporal, ao passo que morto o corpo é frio.

Diante desta complexidade de opiniões, o que se torna notório para nós, talvez devido ao caráter fragmentário dos textos, é a ausência de uma descrição sistemática e unitária, daquela que encontraremos particularmente em Aristóteles. No entanto, antes de analisarmos o relato do Estagirita vejamos rapidamente a noção platônica, afinal a compreensão aristotélica surge fundamentalmente em oposição a ela.

2.2 A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DE *PSYKHÉ*

O trabalho feito pelos naturalistas progressivamente foi orientando a discussão em uma direção que possibilitou a Platão abordar o problema de modo mais sistemático do que seus

¹³ Quatro possíveis leituras do texto são oferecidas por KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 163.

¹⁴ São oferecidos dois fragmentos que relacionam esta posição: Fr. 117, Estobeu Anth. III, 5, 7 “um homem embriagado, deixa-se conduzir por uma criança inexperiente, a vacilar e sem saber para onde vai, com a alma úmida”. E de modo semelhante o Fr. 45, Diógenes Laércio IX, 7 “não é possível descobrir os limites da alma, mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida ela tem” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 211).

antecessores. Dada à compreensão platônica que o inteligível não se esgota no sensível; a investigação sobre a alma ocupa um lugar de suma importância, onde o interesse consistirá em investigar qual o *status* ontológico deste princípio nos seres vivos? Qual relação é mantida entre o corpo e a *psykhé*? Existe diferenciação entre a *psykhé* dos animais e do ser humano?¹⁵

Embora vamos tomar apenas algumas observações de Platão sobre a *psykhé* particularmente pelo ponto de vista do âmbito cognitivo, devemos reconhecer que o tema para o autor vai muito além das notas abaixo escritas. Contudo, dado o caráter necessariamente restritivo de nosso interesse aqui diversos pontos não serão comentados, *e.g.*, a peregrinação da alma na busca do conhecimento.

Platão concebe diferentemente de Sócrates a questão da alma; este último toma-a como aspecto essencial do homem, na medida em que o homem é sua alma, e não se vê obrigado a relacionar isto com a imortalidade. Em tal compreensão basta que seja visto que a alma é a essência do homem e isto fundamenta a moral em si, mesmo que ela não seja imortal, ou melhor, não se faz necessário colocar tal assunto, porquanto a moral tem um fim em si mesmo. Mas este não é o mesmo entendimento que Platão possui, pois para ele a questão exige que seja tratado o problema da imortalidade da alma, caso contrário a moral em si não se encontraria justificada adequadamente. Nisto as influências órfico-pitagóricas estiveram presentes, como se pode depreender de dois paradoxos que contextualizam a ideia de *psykhé* que subjaz nos seus escritos. A ideia de “fuga do mundo” e “fuga do corpo” encontra-se no *Fédon*. Sem dúvida este foi um assunto muito importante para ele, haja vista as diversas vezes que menciona esse dado em outras obras, notadamente no *Mênnon*, na *República* e no *Fedro*.

No *Fédon*, quarto diálogo platônico a retratar a morte de Sócrates, particularmente o período do filósofo na prisão que antecede sua execução, argumenta em prol da imortalidade da alma, algo que se tenta demonstrar a partir de vários argumentos. Devemos perceber que se na estrutura do diálogo Sócrates é apresentado defendendo a imortalidade da alma por meio de diversos argumentos, isto foi feito justamente porque o assunto era controverso, e, portanto, não gozava de aceitação coletiva. Não à toa Cebes afirma no diálogo que para persuadir alguém da sobrevivência da alma pós-morte é necessário um argumento convincente, afinal “os homens acham difícil acreditar”. O debate travado na obra vai resultar em uma discussão que deriva da noção de imortalidade da alma, saber se no pós-morte é possível ter conhecimento.

¹⁵Apesar de diversos estudiosos afirmarem que antes de falarmos propriamente em doutrinas platônicas, seria necessário discutir em que medida as muitas teses postas na boca dos personagens de seus diálogos não são as suas próprias crenças. Mesmo assim, não tocamos em tal questão, não por negar sua importância, mais apenas por julgar que tal abordagem comprometeria o presente objetivo indo além daquilo que nos propomos inicialmente.

Muito frequentemente é defendido que a concepção platônica de *psykhé* é exposta no argumento da afinidade presente no *Fédon* 78b-80b. Sua estrutura seria a seguinte: dado que há coisas perceptíveis que são constituídas por partes, e outras que são inteligíveis, ambas não estão dadas aos processos de corrupção igualmente; enquanto as primeiras são capazes de destruição, e desagregação de suas partes, isto não é verdade das segundas, elas são mutuamente exclusivas. Sua argumentação deixa espaço para alguém aproximar a noção de alma com a realidade inteligível que não é passível de perecer, e, o corpo, realidade que se aproxima ou pertence àquelas realidades que perecem. Chama a atenção de Hendrik Lorenz que “duas das quatro principais linhas de argumentação para a imortalidade da alma não se baseiam em características cognitivas ou, de fato, especificamente psicológicas da alma, mas simplesmente na conexão familiar entre alma e vida”¹⁶.

Quando se leva em conta a discussão no *Fédon* sobre a imortalidade da alma, Thomas Robinson vê aí uma tríplice noção de *psykhé*: a alma como um princípio cognitivo; pessoa interna; fluido vital que permeia o corpo. Na interpretação de Robinson, o *Fédon* nos dá um quadro geral onde o tema da *psykhé* é abordado, preocupando-se acima de tudo em mostrar sua imortalidade, em obras posteriores será acrescida a discussão com sua imaterialidade e indivisibilidade. Considerando o *Fédon* o que emerge são várias noções diferentes daquilo que a alma, em particular humana é, mas não há um sério esforço em tentar reconciliá-las¹⁷.

Da argumentação empreendida devemos questionar seriamente o seu sucesso, afinal diversas qualificações são atribuídas não à alma, mas ao corpo animado. Por isso, foi afirmado que “a alma do *Fédon*, de fato, parece ser precisamente o que na *República* 4 é identificado apenas como uma parte dela, a saber, a razão, enquanto as funções das partes inferiores, apetite

¹⁶ “Two of the four main lines of argument for the immortality of the soul rely not on cognitive or indeed specifically psychological features of the soul, but simply on the familiar connection between soul and life” (LORENZ, Hendrik. Ancient theories of soul. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The stanford encyclopedia of philosophy** (Summer 2009 Edition). Available in: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>. Access in: 01 abr. 2019). O argumento cíclico ou de opostos para a imortalidade alma que encontramos em 70c-72e se baseia principalmente na ideia de que todas as coisas são provenientes de seus opostos. Tal argumento possui um caráter teleológico na medida em que todos os opostos buscam o equilíbrio. Daí, como as almas dos mortos são de pessoas que eram vivas, também as almas de pessoas vivas devem proceder dos mortos. Tudo o que morre (a alma) deve voltar a vida novamente. O argumento da coleção 72e-78b, leva em conta que o aprendizado é certa “lembrança”. Tomando perguntas adequadas alguém é levado a conhecer, ou melhor “relembrar” coisas que não conhecia, exceto se a alma previamente já as houvera conhecido e por meio das perguntas adequadas seja levada a vê-las, indicando sua imortalidade. O argumento da afinidade 78b-84b, encerra a ideia de que a alma guarda uma semelhança com a realidade de modo mais elevado, ou seja, a alma é mais semelhante as Formas do que as realidades sensíveis. Por fim, o quarto argumento 102b-107b fundamenta-se na ideia de que nada pode ser o seu oposto enquanto ele continua sendo o que é, em outras palavras, se a alma é aquilo que traz, carrega a vida, então ela não pode vir a ser a morte, a morrer, pois isto seria ela deixar de ser vida e conseqüentemente portadora de vida.

¹⁷ Cf. ROBINSON Thomas M. **As origens da alma**: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010, p. 130.

e espírito, são designadas no quadro psicológico do *Fédon* para o corpo animado”¹⁸. Um dos maiores problemas da noção de alma no *Fédon* consiste em vê-la como princípio de vida, que apesar da implicação não necessária resultou no próprio princípio ser visto como vivo.

Além do *Fédon*, outro escrito platônico que serve para explicitar sua compreensão da alma, é a *República*. Não causa estranheza, afinal a justiça, tema fundamental nesta obra, é concebida como o excelente estado da alma; aí, encontramos a atribuição de três aspectos da alma: razão, espírito e apetite. Estes possuem correspondentes funções. Segundo Hendrik Lorenz: “vista da perspectiva da teoria da alma apresentada no *Fédon*, a teoria da *República* envolve não tanto uma divisão da alma como uma integração na alma das funções mentais ou psicológicas atribuídas, de maneira um tanto problemática, ao corpo”¹⁹. Na *República*, a noção de alma tripartite (IV 435b9 ss.) foi vista por muitas pessoas como expressão padrão da ideia platônica, segundo a qual a alma se divide nas seguintes partes: raciocinativa, desiderativa e uma parte intermediária chamada de irascível. O que está em foco é a analogia entre o Estado e a alma, “ambos compostos por uma parte feita para legislar, uma feita para executar os comandos e uma que assegure a possibilidade de que a legislação e o comando possam se efetivar”²⁰, persevera a ideia de funcionalidade das coisas. Mas, o que vem a ser a função de alguma coisa? Segundo Platão, função é “aquilo que só ela pode realizar e da melhor maneira” (353a10-11), nestes moldes a alma mesma possui funções, que segundo Platão é: gerir, controlar, deliberar e coisas semelhantes; além do mais, viver, também é dito ser uma função da alma²¹.

Nota-se que a *phykhé* é tratada de forma muito mais associativa com uma gama de fenômenos do que pelos seus antecessores, contudo ainda permanece diversos pontos, especialmente aqueles sobre aspectos vitais dos seres vivos como nutrição e reprodução, que não foram desenvolvidos completamente. Em suma, ainda que se perceba uma teoria, ou melhor, uma compreensão da alma estar associada com diversas funções, mesmo assim, muitas destas percepções continuaram sem desenvolvimento, e isto na medida em que não é notório a primeira vista como explicar que ela seja responsável tanto por funções vitais quanto por funções mentais. Isto é o que Aristóteles tentará demonstrar.

¹⁸ “The soul of the *Phaedo* in fact seems to be precisely what in *Republic 4* is identified as just one part of the soul, namely reason, whereas the functions of the lower parts, appetite and spirit, are assigned, in the psychological framework of the *Phaedo*, to the animate body” (LORENZ, 2009).

¹⁹ LORENZ, 2009.

²⁰ ROBINSON, 2010, p. 132.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 132.

2.3 A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DE PSYKHÉ

O conhecimento, diz Aristóteles no começo do *De Anima*, é uma das coisas mais belas e estimáveis, sua diferença consiste que alguns são superiores à medida que outros são inferiores. Sobre os primeiros ele diz que além de possuírem rigor diferente, também tratam com objetos mais nobres, afirma-se ainda que o conhecimento sobre a *psykhé* pertença a este grupo. No começo de sua exposição é tratada a dificuldade em obter um método que o conduza na investigação sobre a *psykhé*; havendo uma multiplicidade de opiniões divergentes quanto à *psykhé*, haja vista o caso dos pré-socráticos, não é algo estranho lermos que: “de todo o modo, e sob todas as perspectivas, é bem difícil alcançar um conhecimento sobre a alma digno de crédito”²². Na releitura empreendida por Aristóteles no *De Anima* dos seus antecessores percebemos que a pluralidade de concepções expostas são vistas como provenientes da adoção de diferentes pontos de partida tomados como privilegiados. Isto é ainda mais notório na exposição de São Tomás sobre o *De Anima* porque atribui a divergência entre os antigos filósofos em virtude dos métodos adotados, por isso, ele dedicar maior atenção ao assunto do que Aristóteles.

O que Aristóteles tem em mente é o esforço de seus antecessores em estabelecerem os aspectos fundamentais que distinguem os seres animados dos inanimados. De forma geral, julgaram tê-las encontrado no movimento, e no perceberem. O movimento não pertence a alma como sendo sua essência, ela não é primeiramente nem aquilo que é movido, nem o que é capaz de mover a si mesmo, isto lhe cabem apenas acidentalmente²³. Nunca é demais lembrar; *kinesis* em Aristóteles possui amplo sentido, mais ou menos equivalente ao termo “mudança” em nosso idioma, esta amplitude semântica em Aristóteles é expressa por compreender sob o termo *kinesis* as mudanças substancial, qualitativa e quantitativa.

Aristóteles trata de diversos fenômenos psicológicos tanto nos *Parva naturalia* quanto no *De anima*, tomando estes textos é possível estruturar sua visão sobre a *psykhé*, em nosso curto comentário privilegiaremos o *De anima*.

O Estagirita faz um relato da alma que se distingue dos seus antecessores pela natureza abrangente dos fenômenos abordados, e pela consciente tentativa de reduzir aqueles fenômenos à *psykhé*. Ao conceber a *psykhé* como o princípio geral de vida sua referência inclui não apenas os seres humanos mais também outros gêneros de seres vivos como as plantas e os animais. Valendo-se fundamentalmente então de sua doutrina hilemórfica ele busca compreender como

²²ARISTÓTELES. *Sobre a alma*, 402a 10. Tradução de Ana Maria Lóio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. As menções a seguir serão desta obra serão a partir desta versão, em caso contrário haverá indicações.

²³*Ibid.*, 406a.

se dá a configuração, determinação e preservação do ser vivo a partir da noção de *psykhé*. Desde o começo se depara o problema em explicar como é possível que este princípio de vida seja responsável por uma diversidade de fenômenos percebidos nos seres que vão desde operações mais rudimentares, como a nutrição das plantas até aquelas mais elevadas como o pensamento humano.

Permanecerão vinculadas por toda sua exposição a psicologia e a biologia por conta de seu projeto explicar a qualificação do ser vivo em geral, com isso incluirá abordagem das atividades volitivas e do raciocínio. Esta intrigante associação é exposta nas seguintes palavras de Stephen Everson: “o que determina o escopo de sua psicologia não é o reconhecimento de uma distinção a ser traçada entre o mental e o físico, e sim entre o vivo e o morto”²⁴. Sua teoria é matéria de considerável disputa entre os intérpretes, quer para estabelecer o modo correto de entender suas qualificações, ou ainda para aderir a alguma de suas afirmações. A alma é forma do corpo, eis a forma cristalizada pela qual a psicologia aristotélica é expressa, sendo assim a relação corpo-alma é vista como sendo uma especificação daquela relação geral de forma-matéria existente nos entes naturais e artificiais. No entanto, a *psykhé* não deve ser tomada em si como sendo a totalidade do ser vivo, como nos diz Stephen Everson:

Quando Aristóteles diz (em 412a8-9, citado acima) que é em virtude de sua forma que um corpo é chamado um ‘isto’, ele está reconhecendo que nada é um ‘mero particular’. Todo ‘isto’ é um ‘tal isto’, e a forma não é o isto, mas o tal (Met VII.8, 1033b20ss)²⁵.

Portanto, dentro do âmbito de sua psicologia filosófica afirma-se que a relação alma-corpo é um tipo específico de uma relação mais ampla, forma-matéria, que constitui a realidade de todos os compostos gerados artificiais ou naturais. Com este “formismo da matéria”, nas palavras de Christopher Shields²⁶, Aristóteles abriu espaço para algumas dificuldades ao seu relato. Ora, a doutrina hilemórfica não foi criada, ao menos não inicialmente, para tratar da relação alma-corpo, mas sim para lidar com problemas referentes à mudança constatada no mundo físico, ao ser transportada para outra esfera naturalmente sua aplicação poderia causar certos embaraços. Exemplo típico destas tensões na teoria aristotélica pode ser verificado no fato de no âmbito do hilemorfismo a matéria sendo princípio passivo pode ser encontrada no aspecto

²⁴ EVERSON, Stephen. Psicologia. In: BARNES, Jonathan (org.). **Aristóteles**. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Ideias e Letras, 2009, p. 225.

²⁵ EVERSON, 2009, p. 229.

²⁶ Cf. SHIELDS, Christopher. Aristotle's psychology. In: ZLATA, Edward N. (ed.). **The stanford encyclopedia of philosophy** (Winter 2016 Edition). Available in: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-psychoology/>. Access in: 01 apr. 2019.

“informe”, ou seja, sem ser efetivamente uma estátua de mármore, sendo tal apenas em potência. Mas, se nesta perspectiva a matéria pode existir enquanto indeterminada, no caso do ser humano este não é o fato, porque o corpo humano não existe num estado de inércia esperando a alma, pelo contrário, ele só é o que é em função de ser um corpo animado.

O audacioso projeto aristotélico, se valendo de conceitos que não tinham sido previamente concebidos para este âmbito busca interpretar uma multiplicidade de fenômenos a partir deles. Tal empreendimento pode ser lido nas palavras de Hendrik Lorenz:

A teoria como fornecendo um quadro explicativo unificado dentro do qual todas as funções vitais semelhantes, do metabolismo ao raciocínio, são tratadas como funções desempenhadas por organismos naturais de estrutura e complexidade adequadas. A alma de um organismo animado, nesse contexto, nada mais é do que seu sistema de habilidades ativas para desempenhar as funções vitais que organismos de seu tipo desempenham naturalmente, de modo que quando um organismo se engaja nas atividades relevantes (por exemplo, nutrição, movimento ou pensamento) fá-lo em virtude do sistema de habilidades que é a sua alma²⁷.

Em suma, com o *De anima*, nos deparamos com a tentativa de um relato unificado dos seres vivos que, busca englobar as diversas manifestações, operações e propriedades desenvolvidas por eles nas mais diferentes esferas. Tal exposição suscitou diversos problemas, tanto por questões que ele não comentou suficientemente, ou o fez de maneira ambígua; não à toa, na tradição de comentadores gregos se desenvolveu a exegese de diversas teses ali presentes, e.g., como deveria ser entendida a afirmação de Aristóteles sobre “o entendimento separável, impassível e sem mistura”²⁸. Esta afirmação que além de ter sido intensamente debatida nos séculos seguintes, ainda hoje divide seus intérpretes. Mas, por razões históricas, que ainda hoje não estão esclarecidas satisfatoriamente, o *De anima*, e, na verdade, quase a totalidade dos escritos de Aristóteles, teve uma sorte singular, com exceção de parte dos escritos do *Órganon*.

Na ausência da discussão formal de Aristóteles sobre o primeiro princípio de vida e suas qualificações cognitivas, como aquela que encontramos no *De anima*, este espaço foi ocupado inicialmente por formulações que deviam muito aos Pais da Igreja e acima de tudo a Agostinho. Portanto, devemos em seguida acompanhar, mesmo que superficialmente, a noção de *psykhé* que foi preponderante no Ocidente Latino cristão, ao menos até o redescobrimiento

²⁷“The theory as furnishing a unified explanatory framework within which all vital functions alike, from metabolism to reasoning, are treated as functions performed by natural organisms of suitable structure and complexity. The soul of an animate organism, in this framework, is nothing other than its system of active abilities to perform the vital functions that organisms of its kind naturally perform, so that when an organism engages in the relevant activities (e.g., nutrition, movement or thought) it does so in virtue of the system of abilities that is its soul” (LORENZ, 2009).

²⁸ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 2013, III, 5, 430a 13.

de Aristóteles; pois é a partir deste contexto que podemos perceber o antagonismo que se instaurou entre a formulação tomasiana e aquelas outras vigentes.

2.4 O LEGADO AGOSTINIANO

É quase impossível menosprezar o papel que a obra agostiniana desempenhou para os pensadores do período medieval. Não por acaso a história intelectual da época é lida a partir da ascensão, domínio e por fim resistência deste sistema filosófico ao aristotelismo emergente desde o século XII. Este fato é compreensível, pois os escritos de Agostinho estão postos como uma das principais fontes que nutriram a vida intelectual do período, quer seja pela orientação investigativa que realizou, ou ainda pelas diversas respostas que ele ofereceu para as questões as quais dedicou tratamento. Para os objetivos visados neste capítulo, nos ocuparemos antes de tudo com sua compreensão da *psykhé*, visando com isto compreendermos em que medida a ascensão das teses de origem aristotélico-tomista eram inconciliáveis com o legado agostiniano.

Tomando por base uma passagem da obra ‘*Sobre a Verdadeira Religião*’, onde é dito: “retorne para si mesmo. A verdade reside no interior”, Robert Pasnau toma o texto em caráter prescritivo, conseqüentemente servindo de modelo para a investigação filosófica²⁹. A interioridade é apresentada não apenas como sendo uma das marcas de sua filosofia, mais também como sendo um dos seus legados para a posteridade, e constituindo-se como um modo de fazer filosofia, em outras palavras, um método que deveria ser o ponto de partida na tentativa de apreender algo sobre a natureza da *psykhé*. Não se faz necessário aqui comentar os pressupostos que subjazem este entendimento, basta por hora constatar que a interioridade e o seu caráter contemplativo é instituído como objeto de reflexão a fim de inferir as qualificações daquele princípio inerente ao ser humano pelo qual ele intelige.

É perceptível uma tensão nos escritos agostinianos; presentemente, sendo o ser humano uma substância racional consistindo de alma e corpo, a nenhum deles é atribuída a constituição do ser humano integralmente, ou seja, só o composto corpo-alma é um ser humano. Mas, paradoxalmente ele acredita que a parte racional da alma é superior ao corpo³⁰.

²⁹ Cf. PASNAU, Robert. Natureza humana. In: MCGRADY, Arthur Stephen (org.). **Filosofia medieval**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Idéias & Letras, 2008. p. 250

³⁰ Cf. NIEDERBACHER, Bruno S. J. A alma humana: o caso de Agostinho para o dualismo corpo-alma. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 162. O autor apresenta diversos textos onde é possível inferir a concepção Agostiniana sobre a alma humana.

Tal compreensão não invalida o caráter unitário que a *psykhé* possui, pois, é justamente ela que realiza os diferentes atos que ele enumera na obra *De quantitate animae*; além das tradicionais funções vegetativas (*animatio*), sensitiva (*sensus*) e racional (*ars*), inclui ainda as noções de valor (*virtus*), tranquilidade (*tranquillitas*), *ingressio* e *contemplatio*³¹. Todas estas atribuições provem da *psykhé* como manifestações de sua natureza, afinal de contas ela aqui é vista como uma substância imaterial, naturalmente boa, ativa, sem extensão, indivisível, porém esta compreensão se deve muito mais a sua leitura neoplatônica ao invés de sua leitura bíblica ou mesmo de alguns pais da Igreja como Tertuliano, que sustentou uma doutrina corpórea³².

O papel que a introspecção possui em sua obra é considerável, de fato, como mencionamos anteriormente, isto chegou a ser considerado como o seu grande legado para a filosofia posterior. Propõe então o exame de atividades comumente atribuídas à alma como forma de excluir qualquer teoria que a concebesse de natureza corpórea: estoíca, maniqueísta, epicurista, ou cristã. Aquilo que indica sua imaterialidade são justamente aquelas operações que não podem ser reduzidas a simples aspectos de configuração material, desta maneira as operações da memória, da imaginação, autoconhecimento, volição etc., são indicadores de imaterialidade³³, ou melhor, o sujeito de tais atividades - a *psykhé* - deve ser pensada como imaterial e simples. Ainda que não sejamos capazes de perceber a *psykhé* por nenhum dos sentidos, é possível, segundo Agostinho, que através da nossa experiência de ser vivente tomamos consciência que temos uma alma, por isso Étienne Gilson diz que “o pensamento se conhece como alma³⁴”. Incurriríamos em erro, porém, se olhássemos a atenção que ele dedica a psicologia filosófica, em particular a natureza da alma humana como consistindo interesse metafísico em si, pelo contrário, sua preocupação primária é sobre o problema moral do soberano bem³⁵.

A questão da imortalidade da alma estava dada aos filósofos como problema fundamental porque encerrava em si, de forma marcante, a questão da ética, da virtude e do bem. Mas, para aqueles que compartilhavam da crença cristã, na qual isto está posto como fato fundamental, o questionamento de tal assunto seria muito mais uma atividade apologética que visa demonstrar a legitimidade da crença cristã. Neste cenário quando Agostinho tenta mostrar a imortalidade da alma na sua argumentação ele remete basicamente a dois pontos: 1) a compreensão

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 162-163.

³² Cf. O'DALY, Gerard. Augustine. In: FURLEY, David (Ed). **Routledge history of philosophy**: from Aristotle to Augustine. London: Taylor & Francis e-Library, 2005. Vol. II.

³³ Cf. *Ibid.* p. 407. Na mesma obra é possível encontrar abundante referência nas obras de Agostinho sobre tais concepções.

³⁴ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006, p. 97.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 98.

da verdade pela alma; 2) a alma como princípio que concede a vida aos seres animados. Bruno Niederbacher aponta falhas em ambos os argumentos; ora, ao argumentar que a verdade está na alma como seu sujeito, daí ela percebê-la, inferir disto que a alma deve permanecer sempre não é uma conclusão legítima. Pois, há a necessidade de distinguir dois sentidos de verdade: “verdade” no sentido do conhecimento de uma proposição verdadeira e “verdade” no sentido de ser verdadeiro de uma proposição³⁶.

No primeiro caso, a verdade depende da mente na medida em que é compreendida a verdade de uma proposição, mas não há exigência alguma de que a mente permaneça para sempre. No segundo caso, verdade permanece para sempre, mas isto apenas em função de sua verdade estar estabelecida pela relação mantida entre os termos da proposição. Resumindo, o que permanece para sempre é esta verdade que é expressão da concatenação dos termos, e não se estabelece a imortalidade da alma. O segundo argumento agostiniano remete a arguição presente no *De immortalitate animae* 9.16, sua invalidez é fruto de extrair conclusões que vão além daquilo presente nas premissas. Sendo a alma o princípio responsável por outorgar a vida, não se segue que ela seja conseqüentemente viva, muito menos imortal. “Que a alma esteja essencialmente viva implica apenas que a alma está necessariamente viva enquanto ela existir. Não significa que a alma seja necessariamente imortal”³⁷.

O problema da imortalidade da alma é frequentemente associado com a sua imaterialidade. Alguns negam a sua imortalidade justamente por defenderem sua corporeidade. No *De Trinitate* 10.7.9 Agostinho menciona diversas concepções materialistas vigentes no período:

Assim, uns julgaram que a alma fosse o sangue, outros, o cérebro, e ainda outros, o coração [...]. Outros julgaram que a alma fosse formada de corpúsculos bem diminutos e indivisíveis, chamados átomos, que afluem uns para os outros e se aglutinam. Outros afirmaram ser o ar ou o fogo, a substância anímica. Outros ainda, que não é substância alguma, pois consideravam como substância somente o corpo e não encontravam a alma no corpo. Assim, opinaram que a alma seria a própria constituição ou um conjunto de elementos primordiais aos quais a carne como que está aderente. Conseqüentemente, todos esses filósofos consideram-na mortal³⁸.

Agostinho se opõe a todas estas teorias, quer elas se inclinassem a reduzir, identificar ou interpretar a alma com sendo decorrente da relação de aspectos corporais. Daí, sua tarefa premente consistir em mostrar que a *psykhé* é imaterial, e para tal finalidade ele se valeu de

³⁶ Cf. NIEDERBACHER 2016, p. 164.

³⁷ *Ibid.* Aí é possível encontrar ainda uma exposição referente à concepção de Agostinho sobre a capacidade da alma conferir a identidade numérica e como isto parecia ser um desafio a doutrina cristã da ressurreição dos corpos.

³⁸ AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, p 322.

vários argumentos, no entanto, nos ocuparemos de apenas três deles; o argumento da imaginação, do acesso cognitivo e o da indivisibilidade³⁹. Nem mesmo o materialista negaria, segundo Agostinho, que a imaginação compreende uma diversidade de atos de natureza imateriais. Eles vão desde a capacidade de preservar e instituir as imagens das coisas percebidas como objeto do pensamento, e também preservar e associá-las. A crença no caráter imaterial da imaginação é fruto da constatação das imagens não apresentarem as propriedades pertencentes aos corpos físicos. Em termos do debate contemporâneo diríamos que ele quer mostrar através do argumento da imaginação a irreducibilidade de fenômenos mentais, a imaginação neste caso, aos caracteres próprios do mundo natural. Em suma, quer mostrar a existência de uma relação de identidade entre a faculdade e o ato que ela realiza, vinculando um ato imaterial, a saber, a imaginação, com a faculdade que possibilita tal ato, para daí então concluir que a alma humana é imaterial⁴⁰.

O argumento do acesso cognitivo encontrado no livro X do *De Trinitate* é controverso, quer seja pela sua validade quer pela possibilidade de ser relacionado ao debate de questões filosóficas contemporâneas, em especial do campo da filosofia da mente. Uma distinção que ele faz é entre os atos de autoconsciência e os de pensamento; os primeiros são concebidos como implícitos, mas podem vir a serem explícitos nos atos de pensamento. Em sua atividade cognitiva a mente conhece tanto as coisas externas quanto a si mesma. Estes atos de cognição, no entanto não guardam identidade, ao menos não no que diz respeito ao estatuto ontológico, em suma, o conhecimento de si e aquele das coisas são distintos. Neste ponto é natural a pergunta: O que distingue o conhecimento de si e o conhecimento das coisas? É dito então que o conhecimento das coisas ocorre de forma mediada, ao passo que o conhecimento que a mente tem de si, é imediato. Interessante é o fato de que o “eu”, continua a ser visto como lugar privilegiado de acesso apenas a mim, isto implica dizer que não é possível que alguém tenha um acesso mais privilegiado as minhas instancias imanentes do que meu próprio “eu”. Servindo-nos dos termos atuais poderíamos dizer que ele defende a irreducibilidade do acesso privilegiado do eu. Não deixa de ser problemática a passagem que está implícita na argumentação de Agostinho, afinal do fato de que algo seja ou exista não se infere o que é.

³⁹A exposição acima se apoiou fortemente na discussão oferecida por Bruno Niederbacher, também levando em consideração os diversos textos que ele ofereceu neste âmbito (cf. NIEDERBACHER, 2016, p. 167-179).

⁴⁰Bruno Niederbacher não se mostra convencido pela argumentação Agostiniana, pois “embora tenhamos evidência da existência de acontecimentos mentais que ocorrem em nós, isso seria apenas evidência para dualismo de propriedade; não seria evidência para dualismo de substância”. E o que ele pretende seria justamente mostrar que o sujeito dos atos mentais é uma substância incorpórea (2016, p. 169-170).

Por fim, temos o argumento da imaterialidade da alma segundo sua indivisibilidade. Devemos neste ponto esclarecer que mesmo Agostinho falando diversas vezes em partes da alma, ele a compreende como indivisível, o que ele nega é a extensão e divisibilidade da alma espacialmente, por isso quando ele menciona as partes da alma, *e.g.*, a parte racional ou mente, está levando em conta alguma função da alma. Os corpos têm partes, no sentido anteriormente dito, mas a alma não possui tais partes, logo a alma não pode ser um corpo. Tendo Agostinho defendido tanto a imaterialidade quanto a incorruptibilidade da alma, sua questão fundamental como mencionamos anteriormente, consiste não tanto em especular sobre a alma, mas conhecer o seu bem. Lembremos a expressão que muitas vezes é usada para condensar a filosofia agostiniana: “conhecer a alma e a Deus”. Mas, na medida em que tratou destes e de outros temas correlatos, o caráter heterogêneo de sua obra terminou se instituindo como um marco nos estudos e constituindo parte da tradição filosófica e teológica do Ocidente Medieval Cristão.

Por isso Karla Pollmann vê a recepção da obra agostiniana ter ocorrido de modo heterogêneo, segundo a autora:

A recepção do pensamento de Agostinho pode tomar várias formas, frequentemente muito diversas, e isto pode ser observado de modo particularmente claro na Idade Média. Pode ir desde incorporar alusões e citações de Agostinho, em partes reconhecidas, em parte não, em comentários bíblicos como os comentários sobre as cartas paulinas do professor carolíngio do século IX Sedúlio Escoto, através da integração de sentenças tiradas dos escritos de Agostinho sob títulos sistematicamente organizados nas *Sententiae* de Pedro Lombardo (escritas entre 1145 e 1150), até usos mais complexos do pensamento teológico de Agostinho a fim de melhorar um programa místico de espiritualidade, ou a fim de reformular poderosas ideias de Agostinho acerca da iluminação numa terminologia recém-conceitualizada ou camuflar novos conceitos de iluminação numa terminologia ‘agostiniana’ aparentemente tradicional⁴¹.

Tendo em mente este complexo esquema mencionado por Karla Pollmann é possível notarmos as múltiplas perspectivas que a obra de Agostinho se mostrava influente tanto a teólogos quanto a filósofos. Disto naturalmente poderia se seguir “formalização” sobre a *psykhé*, embora, como mencionamos anteriormente, a concepção agostiniana não proceda inicialmente daquilo que está contido na Bíblia ou em autores cristãos anteriores, como Tertuliano e sua concepção corpórea da alma. A importância das reflexões agostinianas para pensadores posteriores está no fato de suas reflexões conterem uma ampla associação de operações comumente vistas sob a perspectiva da *anima*. Tanto a sensação como a intelecção lhe é atribuída, mas um fato ainda mais marcante é a ideia explícita de que tal princípio no ser humano é tão específico

⁴¹POLLMANN, Karla. Legado de Agostinho: êxito ou fracasso? In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 409-410.

que é imortal, estabelecendo sua singularidade. Mas, tais formulações não eram instituídas de si próprias por inferências, e encontraram nas formulações aristotélicas uma coerência lógica argumentativa superior.

2.5 O CONCEITO DE *PSYKHÉ* NOS ÁRABES: Avicena e Averróis

Tão debatido quanto à possibilidade de uma “filosofia cristã”, é o tema da filosofia no mundo árabe. As expressões “filosofia islâmica ou árabe” são rejeitadas pela alegação de nem todos aqueles que empreenderam investigações filosóficas no império árabe eram muçulmanos. Levando isso em consideração seria preferível falar, como sugere Thérèse-Anne Druart, em “filosofia no Islã”, porquanto através desta expressão é possível reiterar a diversidade de tal empreendimento realizado por indivíduos de diferentes crenças. Como ela nos diz: “o título ‘filosofia no Islã’ inclui, portanto, as ideias de não muçulmanos, de não árabes e de muitos pensadores que não desejavam ser conhecidos como filósofos - e não é nem um pouco mais pobre, filosoficamente, por causa disso”⁴².

Um dos aspectos marcantes da história do aristotelismo, tanto no Islã quanto no Ocidente consistiu em sua reestruturação desde situações culturais destes modos de civilização. O interesse investigativo dos pensadores no mundo árabe se estendeu para vários segmentos, isto não causa surpresa, afinal a busca do conhecimento era vista como um ordenamento divino. No campo filosófico seus interesses tocaram diversos âmbitos, todavia, aqui nos interessa principalmente a psicologia filosófica, particularmente a questão do intelecto. As reflexões de Aristóteles sobre o intelecto, sua operação, qualificação, propriedade, relação com o corpo etc., sofreu no mundo árabe uma junção com o conhecimento médico que eles possuíam, particularmente com a fisiologia. Por meio de tais conhecimentos eles elaboraram teorias que juntamente com as noções físicas e metafísicas de Aristóteles constituíram uma psicologia filosófica.

O conhecimento fisiológico foi usado para a descrição de caracteres relacionados com a alma (*nafs*), em particular os sentidos externos e internos, assim como a faculdade racional. Tomando este contexto Alfred Ivry disse que a psicologia árabe é uma mistura de psicologia (aristotélica) e fisiologia, não se limitando apenas a faculdade racional⁴³. Logo, quando se fala

⁴²DRUART, 2008, p. 125-127. Independentemente da ressalva feita por estudiosos, tendo aqui em mente, particularmente Thérèse-Anne Druart, utilizaremos as expressões de modo não rígido e até certo ponto intercambiável, não havendo, portanto, diferença substancial para a filosofia no islã, termo que a autora prefere.

⁴³Cf. IVRY, 2012. O conhecimento fisiológico deles desempenha uma função importante, isto, porque eles são levados em conta na descrição da função desempenhada pelos sentidos. Nestes relatos é comum se deparar com uma forma de aristotelismo platonizada.

na psicologia dos filósofos árabes durante o medievo tem-se em mente a releitura e sistematização que eles realizaram de Aristóteles, que permaneceu sendo o paradigma da discussão, ainda que muitas vezes com traços platônicos decorrentes de leituras tomadas de comentadores do período helenístico. A visão dos filósofos árabes refletia as diversas fontes que eles tiveram contato, especialmente Alexandre de Afrodísias e Temístio. O *De Anima*, que juntamente com o *De sensu et sensibili* e o *De memoria et reminiscencia*, que são as principais obras da psicologia aristotélica, foi traduzido para o árabe no IX século,

Avicena, notável filósofo árabe, possui um relato da alma no início de sua enciclopédia *Al-Shifâ'* afirmando sua separabilidade. Quando ele considera a alma na *Kitāb al-Nafs /O Livro da Alma* (Livro VI da parte da Física da *Al-Šifā'*) parte de uma concepção aristotélica, porém chega a conclusões que se aproximam de uma formulação platônica⁴⁴, isto deu margem a frequentemente falar-se em uma psicologia Aviceniana. Deixando de lado tal questão destacamos que a grande influência que esta obra alcançou é em parte o fato dela se apresentar como sendo uma síntese do *De Anima* de Aristóteles. Não pode ser ignorada sua psicologia para os leitores medievais dado que desde a tradução da *Al-Shifâ'*, em meados do século 12, provavelmente entre 1152 e 1166, ela se impôs oferecendo a estrutura na qual as discussões da psicologia filosófica ocorriam⁴⁵. A importância que a psicologia de Avicena teve no Ocidente cristão latino é descrita por Miguel Attie filho:

O Livro da Alma foi importante na história do pensamento não só pelo seu próprio conteúdo, mas também porque apresentava, pela primeira vez, uma síntese do *De Anima* de Aristóteles, tendo causado grande impacto sobre a teologia cristã medieval. Muitos nomes da escolástica universitária cristã tais como Alberto Magno, Rogério Bacon, Tomás de Aquino e Duns Scot procuraram referências nas obras de Ibn Sinā, o citam frequentemente e, em muitos casos, apóiam-se nele⁴⁶.

Rafael Ramón Guerrero, por sua vez, assim explica a razão da psicologia filosófica de Avicena ter obtido tamanha influência no Ocidente:

Conhecedor do homem como filósofo e como médico, ele oferece uma abordagem com novidades importantes no plano filosófico - no qual, partindo da teoria hilemórfica aristotélica, afirma neoplatonicamente o caráter imaterial e espiritual da alma e sua conseqüente imortalidade - e no plano médico - na qual ele nos ilustra sobre as estruturas, funções, anatomia, doutrinas fisiológicas fundamentais e teorias patológicas adequadas ou que afetam particularmente o corpo humano. Essa foi uma das razões pelas quais a psicologia de

⁴⁴Cf. ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa**: a filosofia entre os árabes (Al farabi e outros). São Paulo: [s.n.], 2001 p. 153).

⁴⁵Mesmo Avicena tendo considerável peso intelectual sobre o Ocidente temos de lembrar que apenas parte de sua *Al-Shifâ'* foi traduzida para o latim, traduções estas que iniciaram no século XII particularmente na Espanha (Cf. ATTIE FILHO, 2001, p. 153).

⁴⁶*Ibid.*, p. 154.

Avicenna teve um grande impacto no mundo latino medieval, sem um conjunto doutrinário científico sobre o homem⁴⁷.

Porém, na metade do século seguinte tal situação se inverte e a *Al-Shifâ* perde espaço, fato constatado pela diminuição das menções e adaptações da obra⁴⁸. Tal motivo não é por conta de sua obra não ter sido vista como um comentário ao *De anima* de Aristóteles, como Dag Nikolaus Hesse argumentou, afinal ele quase nunca é visto como um *commentator*, ou mesmo é encontrada a ideia da obra ser um *commentum*, nem mesmo a obra não é encontrada com o texto do Estagirita⁴⁹.

Avicena, diferente de Aristóteles e Tomás, não vê a alma como forma substancial do corpo, ela é muito mais uma relação acidental com ele, “ocasionada pela geração desse corpo e sua necessidade de um princípio central de organização e sustentação”⁵⁰. Como dissemos anteriormente, no início de sua enciclopédia *Al-Shifâ* Avicena postula sua existência como separada⁵¹. Não é problemático, pelo menos não em princípio, defender a ideia por ele sustentada de ser a alma uma substância independente, autoconsciente e imortal, o problema é que ele optou fazer isto através de Aristóteles, e não de Platão, o que facilitaria tal defesa.

Mas, se é concebida esta diferença constitutiva entre a alma e o corpo, porquanto a primeira é dotada dos atributos de autoconsciência e imortalidade, enquanto o último não é, então o corpo encontra-se em oposição à alma, pois ele é corruptível em suas partes, inclusive em seus componentes formais⁵². Desta maneira, a relação alma-corpo é concebida de modo acidental e não essencial, porquanto a alma enquanto gerada pelas inteligências separadas dos céus

⁴⁷“Conocedor del hombre como filósofo y como médico, ofrece un planteamiento con importantes novedades en el plano filosófico - en el que, partiendo, de la teoría hilemórfica aristotélica afirma neoplatónicamente el carácter imaterial y espiritual del alma y su consiguiente inmortalidad- y en el plano médico -en el que nos ilustra sobre las estructuras, funciones, anatomía, doctrinas fisiológicas fundamentales y teorías patológicas que son propias o que afectan em particular al cuerpo humano-. Fue ésta una de las razones por las que la psicología de Avicena tuvo una gran repercusión en el mundo latino medieval, carente de un conjunto doctrinal científico acerca del hombre” (RAMÓN GUERRERO, Rafael **Avicena**. Madri: Ediciones del Orto, 1994. p. 39).

⁴⁸Cf. HASSE, Dag Nikolaus. Aristotle versus progress: the decline of Avicenna's *De Anima* “as a model for philosophical psychology in the Latin west. In: AERTSEN, Jan A. **Miscellanea mediaevalia**: was ist philosophie im mittelalter? Berlin, 1998, p. 871. O que Nikolaus está questionando é a tese que em sua forma mais recente foi exposta por Gauthier, onde o abandono da estrutura para a psicologia filosófica de Avicena foi substituída por que mais tarde se teve contato com a obra de Averróis, e a partir disto notou-se que ela não estava em conformidade com a ideia do Estagirita. Por outro lado, Nikolaus julga que o que de fato ocorreu foi apenas a transformação da doutrina aviceniana do intelecto, ao invés de sua aceitação (Cf. HASSE, 1998, p. 873).

⁴⁹ Cf. HASSE, 1998, 872.

⁵⁰ IVRY, 2012.

⁵¹ Avicena argumenta no Livro da Cura, capítulos 1-3 que a alma racional não é a forma do corpo. Sua concepção de um intelecto ativo separado foi marcante em diversos pensadores, e isto é ainda sentido mais tarde, embora na condenação de 1277 o nome dele não seja mencionado a proposição segundo a qual o intelecto ativo é uma substância separada foi por ele sustentada.

⁵² Cf. IVRY 2012.

são emanadas sobre os corpos mantendo uma relação de “propensão”⁵³. Mas, se este é o caso, então não se exige que a alma seja concebida como forma do corpo, ainda que ele necessite de um princípio central de organização e sustentação. Resumindo, para Avicena a alma mantém uma relação acidental com o corpo, porque ele na medida em que é gerado, necessita de um princípio de organização e sustentação. Assim, a alma se une ao corpo na medida em que este tem a necessidade dela e ela tem uma inclinação natural para se unir com ele.

Sua argumentação quer mostrar que a alma apesar de utilizar órgãos corpóreos é em si mesma uma substância inteligente, tanto antes quanto depois de seu envolvimento com a realidade sensível, pois quando eles perecem a alma não é atingida⁵⁴. Defende-se simultaneamente a diferença constitutiva da alma e do corpo, e a íntima relação entre eles, ela é individuada pelo corpo, tal união é sentida fortemente quando existe sua dissociação, embora tenham fins diferentes, a alma retém sua individualidade, ou seja, as imagens e ideias inteligíveis que acumulou durante sua vida⁵⁵. É isto que o conhecido experimento mental do homem suspenso no vazio quer mostrar; é possível inferir o caráter substancial, inteligente e independente que a alma possui mesmo se privada de qualquer estímulo sensorio.

Miguel Attie comenta a singularidade da concepção aviceniana sobre a alma:

De modo bastante original sua doutrina a esse respeito não se confunde com nenhuma outra praticada por seus predecessores fossem árabes ou gregos. Suas ideias a respeito da alma no *Kitāb al-Nafs / O Livro da Alma* não obstante ser construída a partir dos elementos aristotélicos e neoplatônicos, apresentaram traços originais que a destacaram sobremaneira de outras teorias do mesmo período, procurando manter-se em perfeita harmonia com a cosmologia herdada de Al-Fārābī e com suas experiências médicas que se apresentam como sustentáculos empíricos às suas teses⁵⁶.

Avicena de modo algum é apenas um comentador, seus escritos devem ser vistos pelo prisma da síntese. Embora ele parta de uma estrutura aristotélica, muitas vezes dela se afasta ao reformulá-la por seu ponto de vista. Por exemplo: quando trata dos sentidos externos segue em

⁵³ “A alma para Ibn Sinā não é, pois, um acidente do corpo mas é uma substância que vem à existência juntamente com a matéria que lhe é adequada” (cf. ATTIE FILHO, 2001, p.157).

⁵⁴ Se então a alma não preexiste ao corpo, isto não compromete sua imortalidade? A resposta de Avicena seria um enfático não, pois ela apenas vem a existir com o corpo, não é por ele criado, sendo assim não perece pelo perecimento deste. Sua natureza é imaterial e simples. “Em outras palavras, a alma não precede o corpo mas desde que vem à existência juntamente com ele, jamais cessa, mesmo quando do desaparecimento deste. Do mesmo modo que não foi gerada pelo corpo, não perece quando este se corrompe” (*Ibid.*, p. 158). Miguel Attie procura formular a compreensão aviceniana sobre a alma não pelo caráter acidental, mas de determinação simultânea. Assim, nos diz ele que: “A alma para Ibn Sinā não é, pois, um acidente do corpo mas é uma substância que vem à existência juntamente com a matéria que lhe é adequada. Uma boa imagem disso, usada por Ibn Sinā é o conceito da alma como artesã, pois ela, ao realizar na mistura que ela tomou por receptáculo, a confecção de todos os seus elementos vitais, é a artesã da espécie, atualizando o gênero naquela matéria específica, tornando-a animada” (*Ibid.*, p. 157).

⁵⁵ Cf. IVRY, 2012.

⁵⁶ ATTIE FILHO, 2001, p. 155.

geral o *De Anima* de Aristóteles, mas quando comenta os sentidos internos, *e especialmente sua ideia da obtenção das noções inteligíveis* ele se desvia de Aristóteles e toma um viés platônico. Os sentidos internos são vistos como propedêuticos para as noções inteligíveis universais⁵⁷, enquanto Aristóteles diria que elas são fruto da abstração. Segundo Avicena existem 4 tipos de abstração, que ele as concebeu como decorrendo do Intelecto Agente Universal, transformando o intelecto puramente potencial e passivo em um intelecto adquirido (*aql mustafâd*)⁵⁸. Tal processão das ideias, porém, não é contínua, assim é estipulado um estágio intermediário, ou seja, um estado no qual as ideias que o intelecto recebeu não estejam sendo usadas, e, portanto, encontra-se em potência, o intelecto *in habitu*. Em seu esquema conceitual, os inteligíveis, quando não acessados pelo homem, se encontram em potencialidade no intelecto agente, já que aí eles são armazenados até que sejam readquiridos pelo intelecto em hábito.

A identificação do intelecto agente com a décima inteligência separada, único para todos os homens, Avicena deve a Alfarabi. Um dos seus termos preferidos para se referir ao intelecto agente é “doador de formas”, esta expressão manifesta até certo ponto uma função que ele desempenha, de acordo com Avicena, no âmbito da cognição. No contexto da inteligência se destaca a noção aviceniana de uma hierarquia no interior do intelecto humano, segundo a qual os inteligíveis são apreendidos diferentemente pelo ser humano. Diz Miguel Attie Filho:

Os graus são os seguintes: intelecto material, intelecto em hábito, intelecto em ato, intelecto adquirido e, por fim intelecto sagrado. Inicialmente, Ibn Sinâ distingue níveis de potencialidade para, em seguida, relacioná-los com os distintos graus do intelecto⁵⁹.

Se Avicena foi marcado por apresentar um aristotelismo que era a confluência de caráter platônico, Averróis por sua vez era considerado um dos seus expositores mais fidedignos, daí ser conhecido pelo cognome de ‘O Comentador’. Sua figura foi imortalizada pela série de comentários e exposições feitas a Aristóteles, os quais dividem-se em grandes, médios e pequenos comentários. A influência de Averróis foi tamanha na Idade Média cristã porquanto foi através

⁵⁷ Avicena concebe 5 sentidos internos, estes são os intermediários entre a realidade sensível e a inteligência; 1) sentido comum, que unifica as experiências provenientes dos sentidos externos; 2) memória ou representativa, conserva a imagem do objeto quando ele não está mais presente; 3) imaginação, combina e ou separa as imagens conservadas na memória, a partir disto produzindo imagens “fantásticas”; 4) estimativa, percebe os significados não sensíveis ou intenções, ovelha foge do lobo; 5) por fim a faculdade que conserva e retém os significados percebidos pela estimativa. Quanto a descrição que eles fazem dos sentidos internos devemos notar dois aspectos: 1) embora utilize a nomenclatura fornecida por Aristóteles, lhes atribui funções distintas; 2) eles são situados nas câmaras cerebrais. Podemos então falar que ele avança em relação à Aristóteles porque este último apenas falou das faculdades, visto que não tinha conhecimento da existência de nervos, mas Avicena indica as localizações nervosas das faculdades, valendo-se das descobertas de Herófilo e Erasístrato no século III a.C.

⁵⁸ Cf. IVRY, 2012.

⁵⁹ ATTIE FILHO, 2001, p. 165.

de sua interpretação que os latinos conheceram Aristóteles. Para a psicologia filosófica aristotélica destacam-se os seus três comentários ao *De anima*, além de um aos *Parva naturalia*⁶⁰, muito daquilo que foi apresentado consciente ou inconscientemente como sendo aristotélico é na verdade expressão das crenças de Averróis, entre as interpretações que suscitaram posições por parte de filósofos e particularmente pelos teólogos estão além da questão em torno da eternidade do mundo, a questão em torno do intelecto humano.

A exatidão da ideia de Averróis sobre o intelecto material suscita diversas dúvidas⁶¹, com razão se diz que ele foi um dos filósofos menos compreendido da história, pois tomando os dados mais recentes proveniente de estudiosos se percebe que muito daquilo anteriormente lhe creditado não foi por ele defendido. Assim, o chamado averroísmo latino, e a querela sobre a unidade do intelecto e a negação da imortalidade da alma que lhe foi associada parece ser muito mais fruto de uma confusão conceitual, ou uma “criação de teólogos”. Com razão é dito que entre “Ibn Rusd e Averróis pode haver muita distância”⁶².

Ironicamente aquilo que em Averróis é comumente chamado de intelecto material ou passivo, é imaterial. E semelhantemente ao intelecto agente ele é uno para a humanidade. A alma é vista dentro da totalidade de causas terrenas e celestes que operam na cosmologia aristotélica. Assim, a alma é compreendida por um conjunto de causas que cooperam, isto não exige, ao menos assim não o concebeu Averróis, que a relação seja substancial com os corpos, afinal o intelecto agente como causa celeste mantém uma relação accidental com os corpos. Intrigante é a concepção de Averróis da faculdade racional pela doutrina hilemórfica.

O que aparentemente fundamenta a ideia de Averróis de um intelecto tanto receptivo quanto agente como uma substância separada parece ser a ideia aristotélica que o intelecto receptivo recebe as formas imateriais. Ora, se ele as recebe não deve então possuir em si mesmo qualquer forma, não pode também ser um corpo nem estar unido a matéria, é preciso que ele seja imaterial. Deste último ponto são deduzidas sua indestrutibilidade e unidade visto que a matéria é princípio de corrupção, portanto se ele está dela privado não perece, além do mais, a matéria é princípio de multiplicação e por estar dela privado é necessário que seja único.

⁶⁰ Os comentários curtos eram de fato paráfrases, pois são resumos de Aristóteles e seus sucessores; os comentários médios, assim como os grandes comentários, distinguem-se pela extensão, mas ambos têm o mesmo “modelo”. Enquanto nos comentários grandes as citações de Aristóteles são íntegras e não recortes, é um denso trabalho onde encontramos comentários de cada sentença levando em conta problemas históricos, doutrinários e linguísticos que ali estejam. Os comentários médios são mais “populares”, o texto encontra-se reunido com as explicações dele (Averróis) por isso no geral há dificuldade de distinguir suas ideias daquelas presentes no texto aristotélico.

⁶¹ Cf. DRUART, 2008, p. 145. A autora discute que ao menos no epítome do longo comentário ao *DA*, em sua versão árabe, não é encontrada a tese de um intelecto material para a toda a humanidade, logo ela deve ter se originado de erros na tradução latina.

⁶² ATTIE FILHO, 2001, p. 211.

Neste esquema é natural a pergunta sobre o que então confere a propriedade dos pensamentos como sendo do sujeito, ou seja, se em última instância as ideias residem em uma “entidade misteriosa”, como eles poderiam ainda serem ditos propriedades do sujeito. A figura de Averróis ocupa uma posição característica para os filósofos medievais escolásticos, se inicialmente ele foi visto como o fidedigno expositor de Aristóteles, por fim, veio a ser acusado de ser um corruptor de suas ideias. Por exemplo: Tomás de Aquino viu não apenas como herética as doutrinas de Averróis sobre o intelecto agente, mas antes de tudo como interpretações erradas.

Diante deste breve comentário podemos perceber como a Filosofia no Islã reestruturou o aristotelismo, a estranha associação da astronomia com a inteligência humana terminou por resultar em uma ênfase no intelecto agente, onde determinar sua natureza, propriedades e função na cognição dos seres humanos tornou-se fundamental. Os múltiplos aspectos que a inteligência foi debatida pelos árabes remetem a noética aristotélica e aos comentadores Alexandre de Afrodísia e Temístio, mas eles próprios contribuíram para configurá-la nos moldes que tocava fortemente o Ocidente. Não havia similaridade ou continuidade entre a tradição derivada e encontrada no Corão com a dos filósofos, com exceção talvez do “versículo da luz” (*Corão*, XXIV, 35)⁶³. Com justiça Remí Bragué diz que as fórmulas corânicas usadas o são apenas em caráter ilustrativo, a doutrina discutida, em si mesma, já fora demonstrada por meio filosófico.

De todos esses aspectos que temos comentado anteriormente, notavelmente de caráter histórico, podemos apresentar o seguinte quadro estrutural. Foi apenas muito paulatinamente que se chegou a obter no campo da filosofia a ideia de um princípio que inere nos seres vivos determinando suas múltiplas operações, particularmente de nosso interesse aqui as qualificações cognitivas. Demandou um longo processo para que as atividades afetivas, psíquicas, intelectivas fossem vistas de modo unificado em função da *anima*, segundo o modelo que Tomás de Aquino herdou e contribuiu com as discussões neste segmento. Mas, seguindo ainda a mesma perspectiva histórica buscaremos acompanhar a recepção do aristotelismo no Ocidente, haja vista que foi esta formulação que forneceu para Tomás os alicerces sob os quais erigir sua ideia de *anima*, assim como orientou o método a ser usado na investigação sobre aquele princípio de vida nos seres animados. Portanto, vejamos como a partir da recepção do *corpus aristotelicum* o pensamento medieval tomou contato com diversas formulações sobre como obtemos conhecimento a respeito do mundo.

⁶³ CF. BRAGUE, Rémi. **Mediante a Idade Média**: filosofias medievais na Cristandade, no Judaísmo e no Islã. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 102.

2.6 A ASCENSÃO DO ARISTOTELISMO NO OCIDENTE MEDIEVAL: UMA PREPARAÇÃO PARA RECEPÇÃO DE ARISTÓTELES POR TOMÁS DE AQUINO

A relação entre a obra de Tomás de Aquino e Aristóteles foi tema de diversos estudos os quais buscavam mostrar as similaridades e diferenças entre ambos, quer seja no uso do vocabulário técnico utilizado por eles ou, nas distintas respostas dadas aos diversos problemas filosóficos que investigaram⁶⁴. A pesquisa descartou aquele velho estereótipo, até certo ponto jocoso, que Tomás teria “batizado” Aristóteles. A relação entre ambos é complexa e tal simplificação não é capaz de expressá-la.

A estreita relação de Tomás com a filosofia aristotélica se deu tanto por acreditar que ela era a expressão verídica do empreendimento racional humano, quanto pelo aspecto apolo-gético, na medida em que necessitava corrigir diversas interpretações feitas da obra do Estagi-rita, as quais se supunham corretas, mas contrastavam com a fé cristã, e, segundo Tomás, não estavam de acordo com aquilo que o próprio Aristóteles teria defendido. Esta tensão foi sentida fortemente nos tópicos relacionados à natureza humana, e terminavam por desembocar em di-versos problemas de ordem epistemológica; como é produzido o nosso conhecimento? Qual o papel dos sentidos na elaboração da verdade? Como os objetos são dados ao intelecto de forma imaterial?

Para entendermos suas respostas a estas questões é preciso olhar sua psicologia filosó-fica, distribuída em diversos textos, especialmente: *Suma Contra os Gentios*, II, c. 56-101; *Suma Teológica*, I, q. 75-89; “*Questões Disputadas sobre a Alma; Comentário ao De Anima*. Também são esclarecedores os textos dispersos nas questões disputadas *De Veritate, De Potentia, De Malo*”⁶⁵.

Ainda que na Bíblia e na Tradição cristã, particularmente em Agostinho, fontes notáveis na formação do pensamento Tomista, encontram-se afirmações concernentes à natureza hu-mana, de forma geral, elas não são feitas a partir de princípios dos quais deduzidas as conclu-sões, tal como no aristotelismo. A emergência do problema da natureza humana no pensamento de São Tomás está relacionada com o complexo processo de recepção das obras aristotélicas, particularmente, o *De anima*. Assim, será de nosso proveito acompanhar o itinerário percorrido

⁶⁴ Dois bons estudos desta relação encontram-se nas seguintes obras: OWENS, Joseph. Aristotle and Aquinas. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. **The Cambridge Companion to Aquinas**. New York: ambridge University Press, 1993, p. 38-59 e OWENS, Joseph. Aquinas as Aristotelian Commentator. In: GILSON, Etienne. ST Thomas Aquinas 1274-1974: commemorative studies. Toronto: Pontifical Institute os Medieval Studies, 1974, p. 213-238.

⁶⁵ GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia, metafísica. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2013, vol. II, p. 20.

pela doutrina aristotélica, desde sua tradução e assimilação pelos filósofos latinos, e por fim, ser instituída como componente obrigatório na Faculdade de Artes⁶⁶, onde também aqueles textos que conflitavam em algum aspecto a tradição intelectual cristã eram objeto de comentários e ocasionaram debates acirrados.

C. H. Lohr propõe compreender a influência das obras e as diversas ideias de Aristóteles sobre o Ocidente em três sucessivos estágios⁶⁷: o primeiro momento se encontra centralizado

⁶⁶ De fato, tentar acompanhar minuciosamente este processo além de escapar aos objetivos do presente trabalho, e desconfigurar o seu objetivo, terminaria por ofuscá-lo. Na verdade, devemos lembrar que este empreendimento ainda está por ser concluído pelos especialistas no assunto. No que diz respeito aos textos de Tomás de Aquino, a edição Leonina, que busca estabelecer o texto original a partir dos critérios modernos de crítica textual, ainda não se encontra terminada; e, ainda que os minuciosos dados advindos dos notáveis trabalhos de Lorenzo Minio-Paluello e da *International Union of Academies* que estão provendo o mercado com edições críticas de todas as traduções do grego para o latim, buscando justamente esclarecer toda a problemática que se encontra por trás das recepções e traduções das obras antigas, e, particularmente, das aristotélicas utilizadas durante o medievo, representam um esforço em constante construção. Para uma descrição do processo de transmissão das obras gregas na Idade Média ver: DOD, Bernard G. Aristotle in the middle ages. In: KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; KRETZMANN, Norman. **The cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600**. New York: Cambridge University Press, 1982. p. 43-79 (obra doravante abreviada por CHLMP).

⁶⁷ DOD, 1982, p. 81-98. Estamos cientes de que qualquer modelo que busque apresentar a produção intelectual medieval e todos os seus componentes é um tanto arbitrário, porquanto prioriza alguns elementos em detrimento de outros. Além do mais, um modelo que busque representar um período tão extenso e complexo quanto à produção intelectual, qual seja o medievo, corre o sério risco de simplificação. Sendo assim, é necessário que tenhamos em mente a função desempenhada por um modelo, o qual deve ser visto como um recurso que facilita a compreensão de algum aspecto em questão. Tendo destacado este ponto, percebemos que poderíamos, da mesma forma utilizar-nos outra proposta de compreensão distinta da oferecida por C. H. Lohr. Sendo assim, poderíamos legitimamente servir-nos da proposta sugerida pelo professor Carlos Arthur Ribeiro. Segundo ele, a produção intelectual do período pode ser entendida através do instrumental disponibilizado em função do qual a teologia se estruturou, a saber: gramática (século IX), dialética (século XII), filosofia (século XIII) (cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur R. **O que é filosofia medieval**. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 18). De maneira semelhante, pode-se recorrer a outro modelo de expressar a produção intelectual, como aquele apresentado pelo prof. Ricardo da Costa, que se utiliza primariamente do conceito de ciência buscando, a partir dele, identificar a sua posterior mudança de significado ao longo da Idade Média, ou seja, procurando acompanhar historicamente as diversas acepções que o termo veio a possuir historicamente. No caso, Ricardo da Costa termina por constatar uma progressiva dependência do significado daquela definição dada por Aristóteles, através deste procedimento que acompanha a mudança de um conceito de ciência, em que ele julga identificar 3 períodos, a saber: 1) época tardo-romana (séc. VI-IX), época em que o termo possuía uma orientação pedagógica; 2) apogeu do monacato (X-XII), período que conheceu a proeminência da teologia sapiencial; 3) período escolástico (XIII-XIV), no qual a definição corrente é subsidiária daquela dada por Aristóteles (cf. COSTA, Ricardo da. A ciência no pensamento especulativo medieval. **SINAIS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Vitória, v. 1, n. 5, 2009, p. 132-144). Devemos observar que este modelo, de fato, é proposto por Celina A. Lértora Mendonza, no entanto ele é utilizado como um recurso para compreender o problema da classificação das ciências ao longo da Idade Média (cf. LÉRTORA MENDONZA, Celina A. El concepto y la clasificación de la ciencia en el medioevo. In: BONI, Luiz Alberto de. (org.) **A ciência e a organização dos saberes na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 57-83). Embora o professor Ricardo tenha retomado este modelo proposto inicialmente por Celina para investigar outro assunto, isto não impede que ele seja utilizado como instrumento para analisar o conceito de ciência. Outro modelo que poderia legitimamente ser utilizado ao longo de nossa exposição, é aquele oferecido por Joseph Ratzinger no qual a produção intelectual do período medieval é compreendida a partir de dois ambientes distintos onde elas ocorreram, ou seja, os mosteiros e as *scholae*. Pois, é a partir destes dois ambientes que teremos dois modelos diferentes de teologia, a teologia monástica e a teologia escolástica (cf. BENTO XVI. **Os mestres medievais**: de Hugo de São Vítor a João Duns Escoto. Tradução e notas L'Osservatore Romano. Campinas: Ecclesiae. 2013. p. 9-10). O que devemos ressaltar dessa discussão é o fato de que, independentemente do modelo adotado, é possível relacioná-lo com outros temas em questão; no presente caso, com a entrada de Aristóteles na Idade Média Latina. Sendo assim, no primeiro modelo acima discutido, poderíamos destacar

na figura de Boécio com o seu trabalho de traduzir para o latim diversas obras do Estagirita, em particular aquelas relacionadas à lógica e que formavam o *Órganon*; dessa forma, Boécio transmitiu ao Ocidente as bases da investigação lógica aristotélica. O segundo momento da entrada de Aristóteles no Ocidente tem por contexto geral o movimento de traduções do século XII, que abarcava inicialmente diversas áreas do conhecimento científico antigo, em especial aquelas diretamente relacionadas com ampla utilidade, tais como a astronomia, a medicina, etc. Embora não fosse um movimento de tradução primariamente filosófico, foi por meio dele que o *corpus* das obras de Aristóteles se tornou disponível. Por fim, o terceiro estágio da periodização oferecida por C. H. Lohr compreenderia o período referente ao século XV. Resumindo, nos dois primeiros estágios a preocupação era primordialmente de cunho filosófico, enquanto no terceiro estágio a preocupação era mais textual, na medida em que novas edições do texto grego foram disponibilizadas.

Para os objetivos deste trabalho nos ocuparemos apenas destes dois primeiros períodos, porquanto apenas eles se referem mais diretamente à recepção medieval da concepção aristotélica da natureza humana.

A importância de Boécio para a formação do contexto intelectual da Idade Média é imensa. Sua influência está presente em diversas áreas e isto tanto pelas análises por ele realizadas de diversos problemas filosóficos quanto por seu trabalho de tradutor. De fato, ele foi o intermediário entre o mundo grego e a cultura latina; além de ter cunhado diversas expressões latinas para várias palavras filosóficas gregas, também estabeleceu termos que predominariam no debate teológico dos séculos seguintes, e assim forneceu definições fundamentais para categorias que constituíam o debate em sua época tais como: eternidade, pessoa, etc. No entanto, foi no campo da lógica que sua influência se fez sentir mais fortemente⁶⁸.

Embora seu projeto de traduzir todas as obras de Aristóteles e mostrar sua compatibilidade com a filosofia platônica tenha sido interrompido por sua morte prematura, ele não deixou de legar contribuições determinantes para a filosofia em geral e particularmente para o âmbito

que o instrumental filosófico em geral, e aristotélico em particular, disponibilizado para a teologia a partir do século XII em diante, incluiria a recepção das obras de Aristóteles. E, de maneira semelhante, tomando por base o segundo modelo, também se pode relacioná-lo com a recepção das obras do Filósofo, pois foi a partir do contato com elas que o conceito de ciência foi fortemente influenciado a ser entendido como conhecimento necessário. Sendo assim, esclarecemos que a escolha que fizemos neste trabalho por tomar a proposta de C.H. Lohr é apenas pelo fato de acreditarmos que ela seja de mais fácil compreensão. Esta mesma ideia semelhante àquela que o Professor Luiz Alberto De Boni difundiu (Cf. DE BONI, Luis Alberto. A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. **Revista de Filosofia Dissertatio**. UFPel, n. 19-20, 2012, p. 131-173).

⁶⁸ Cf. GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 160.

da lógica; além de ter traduzido⁶⁹ os *Primeiros Analíticos*, os *Argumentos Sofísticos* e os *Tópicos*, e também as *Categorias*, o *De Interpretatione* e o *Isagoge* de Porfírio. Para os três últimos ele ainda fez comentários⁷⁰. Além disso, compôs tratados sobre música, aritmética, silogismos hipotéticos e categóricos. Foi por meio de suas traduções, comentários e escritos que Boécio proveu a base para a lógica medieval⁷¹, sendo por isso denominado de “o professor de lógica da Idade Média”⁷².

“Traduzir, comentar, conciliar e transmitir, era essa, em sua primeira intenção, a obra de Boécio”⁷³. Esse trabalho determinou três características sobre o Aristóteles que a Idade Média conheceu: em primeiro lugar, temos um Aristóteles que possui caráter neoplatônico, porquanto, uma vez que Boécio compartilhou vários pontos comuns da exegese vigente nas Escolas neoplatônicas, algumas ideias estranhas ao aristotelismo foram admitidas como derivadas dele; em segundo lugar, destaca-se a natureza parcial do Aristóteles que é transmitida ao Ocidente, pois, como bem sabemos, as traduções não se estenderam a todas as obras do Estagirita.

⁶⁹ Existe uma considerável divergência entre os pesquisadores em atribuir a tradução completa do *corpus* lógico de Aristóteles a Boécio. Em geral encontramos três possíveis posições entre os pesquisadores: em primeiro lugar, temos aqueles que acreditam de fato em uma tradução completa do *Órganon*; em segundo lugar, temos aqueles que acreditam que Boécio não chegou a realizar a tradução dos *Segundos Analíticos*; a terceira posição é de fato intermediária entre as duas anteriores: segundo aqueles que defendem esta opinião, Boécio de fato chegou a realizar a tradução dos *Segundos Analíticos*, porém essa tradução não foi transmitida à posteridade e desde cedo ela teria sido perdida. Representando o primeiro grupo, temos os trabalhos dos pioneiros no campo da filosofia medieval, em particular os de Etienne Gilson (cf. GILSON, 1995, p.160). Como representante do terceiro grupo podemos citar Ellen Ashworth, pois, ainda que, segundo a autora, Boécio tenha realizado a tradução, esta não foi legada à posteridade (cf. ASHWORTH, 2008, p. 99). A posição de John Marenbon pode, por sua vez, ser incluída no segundo grupo, porquanto, ainda que ele concorde com a opinião de Ellen e julgue que a tradução de Boécio se perdeu, isso é feito com ressalvas que possibilitam questionar se de fato ele pertenceria a esse grupo. É manifesta a sua dúvida quanto à possibilidade de tal tradução (cf. MARENBNON, John (Ed.). **Routledge history of philosophy: medieval philosophy**. New York: Routledge, 2004, vol. III, p. 12, 25). Talvez a sua indecisão seja decorrente dele ter seguido a proposta de Barnes, que toma por base esta informação de um manuscrito do século XIII que menciona um comentário de Boécio aos *Analíticos Posteriores*. No entanto, Sten Ebbesen destaca que isto é um erro, pois o manuscrito que se encontra em Munique (MS, clm I 4246) é na verdade a tradução do comentário de Filopono (cf. EBBESEN, Sten. *The aristotelian commentator*. In: MARENBNON, John. **The Cambridge companion Boethius**. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 52). Além do mais, Lorenzo Minio-Paluello, baseando-se em análises estilísticas, opõe-se a tal fato, pois a partir de seu trabalho ele chegou à conclusão de que as versões comuns dos *Primeiros Analíticos*, *Tópicos*, *Elencos Sofísticos* são reciprocamente consistentes em estilo e com as traduções de Boécio da *‘Logica vetus’*, no entanto os *Segundos Analíticos* estão em estilo diferente (cf. *apud* CHLPM, 1982, p. 55). É provável que esta discussão seja totalmente esclarecida no futuro com o avanço das pesquisas e descobertas na área da manuscritologia, mas de toda ela, o que se deve impor à nossa mente é a grande importância que Boécio desempenhou na configuração e recepção da obra aristotélica no ocidente latino cristão durante a Idade Média.

⁷⁰ John Marenbon acredita que, embora o projeto inicial de Boécio tenha sido o de traduzir tanto Aristóteles quanto Platão com o objetivo de mostrar a concordância entre eles, a prioridade que ele deu à lógica e o fato de que em vários casos realizou não apenas tradução, mas também monografias a respeito do assunto, e, em alguns casos, duas traduções de uma mesma obra, são pontos que indicam que ele foi além de seu projeto inicial (cf. MARENBNON, 2003, p. 18).

⁷¹ Cf. MARENBNON, 2004, p. 11.

⁷² GILSON, 1995, p. 160.

⁷³ MARENBNON, 2004, p. 175.

Por fim, o terceiro aspecto que decorre diretamente do trabalho de Boécio é a natureza predominantemente lógica do Aristóteles que será legado à posteridade, e isto na medida em que apenas as obras do *Órganon* foram traduzidas. Devemos ressaltar, no entanto, que mesmo este “Aristóteles parcial” teve de ser redescoberto ao longo do período medieval⁷⁴.

No período posterior à morte de Boécio, em especial nos séculos VII e VIII, percebe-se uma diminuta atividade educacional e literária, salvo em poucos mosteiros, onde a educação elementar desenvolvida era quase que inteiramente pessoal⁷⁵. Esta condição de instabilidade e fragilidade da cultura foi intensificada por meio da invasão muçulmana, que significou a quebra de contato com o reservatório de erudição grega e, mais especificamente falando, platônica. Assim, diante de uma total situação de isolamento intelectual a única tarefa que caberia seria a de preservar a coleção de fatos e interpretações já feitas pelos enciclopedistas⁷⁶. O período que compreende a decadência do Império romano no Ocidente também conhece o surgimento de estruturas sócio religiosas, em particular os mosteiros, que vão desempenhar o papel fundamental de preservação e transmissão do saber disponível⁷⁷.

A segunda etapa proposta por C. H. Lohr tem por contexto a onda de traduções do século XII. A retomada do estudo de Aristóteles estava em consonância com mudanças determinantes no âmbito da sociedade, da economia, da política e da educação, que encontramos desde o final

⁷⁴ O contato com este Aristóteles parcial foi antecedido ou condicionado pela redescoberta do trabalho de Boécio, pois durante grande parte do período medieval as únicas obras de Aristóteles conhecidas resumiam-se às *Categorias* e ao tratado *De Interpretatione*. De fato, a redescoberta da obra de Boécio foi uma condição determinante para as traduções do século XII. Este ponto é de suma importância para que possamos reconhecer a devida importância de Boécio, e, ainda que Kneale não lhe conceda maiores méritos, mesmo assim o menciona; Bernard G. Dod nos fornece uma descrição mais coerente do fato (cf. CHLPM, 1982, p. 46). O contato com a obra de Aristóteles foi um lento e complexo processo onde mesmo diversas imprecisões no estabelecimento de ideias legitimamente aristotélicas foram necessárias para tal possibilidade. Assim, o ambiente intelectual medieval conheceu os trabalhos lógicos de Aristóteles que, privados de sua discussão da natureza humana resultou no preenchimento de tal espaço pela tradição intelectual cristã.

⁷⁵ Cf. KNOWLES, David. **The evolution of medieval thought**. 2. ed. Edinburgh: Longman publishing, 1988, p. 68.

⁷⁶ Cf. CROMBIE, Alistair Cameron. **Augustine to Galileo: the history of science A.D. 400-1650**. Massachusetts: Harvard University Press, 1953. p. 4.

⁷⁷ Cf. LINDBERG, David C. **Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a. C. hasta 1450)**. Barcelona: Paidós, 2002, p. 207-208. Os mosteiros serviram como transmissores da alfabetização e contribuíram para a versão da tradição clássica. Em um período em que a alfabetização e a erudição estavam severamente ameaçadas, ainda era possível encontrar no interior de alguns mosteiros uma pequena versão da tradição clássica, sendo que esta era cultivada apenas na medida em que contribuía para fins religiosos. David C. Lindberg sinalizou corretamente que a investigação continuou mas adotando novas formas e com uma mudança de enfoque. A ênfase foi dada então ao âmbito religioso e eclesiástico. As mentes mais frutíferas lançaram-se ao campo da interpretação bíblica, à história religiosa, ao governo da Igreja e ao desenvolvimento da doutrina cristã. Assim, o que se seguiu não foi a extinção do saber, mas a sua reorientação em função da vida religiosa. Será necessário esperar até fins do século XI, seguindo o século XII, para encontrarmos um retorno à investigação de caráter filosófico das obras de Aristóteles no Ocidente, tal como havia sido feito anteriormente por Boécio. De fato, com a onda de traduções posteriores, percebemos que as ideias de Aristóteles alcançaram o Ocidente antes de suas obras.

do século IX e que possibilitaram a emergência de uma “civilização complexa”⁷⁸. Joseph Ratzinger assim resume o contexto destas transformações:

Nos países da Europa ocidental reinava, então, uma paz relativa, que garantia à sociedade o desenvolvimento econômico e a consolidação das estruturas políticas, e favorecia uma vivaz atividade cultural graças também aos contatos com o Oriente. No interior da Igreja sentiam-se os benefícios da vasta ação conhecida como ‘reforma gregoriana’, a qual, promovida vigorosamente no século precedente, tinha contribuído com uma maior pureza evangélica para a vida da comunidade eclesial, sobretudo no clero, e tinha instituído à Igreja e ao Papado uma autêntica liberdade de ação. Além disso, difundia-se uma vasta renovação espiritual, apoiada pelo vigoroso desenvolvimento da vida consagrada: nasciam e expandiam-se novas Ordens religiosas, enquanto que as que já existiam conheciam uma retomada prometedora. Refloresceu também a teologia, adquirindo maior consciência da própria natureza: apurou o método, enfrentou problemas novos, progrediu na contemplação dos Mistérios de Deus, produziu obras fundamentais, inspirou iniciativas importantes da cultura, da arte e da literatura, e preparou as obras-primas do século seguinte [...]⁷⁹

A onda de traduções abrange aproximadamente o período que vai da metade do século XII (1150) até fins do século XIII (1295). O renascimento do século XII nutriu-se de duas instâncias particulares: em parte, do conhecimento e das ideias já existentes no Ocidente latino; por outro lado, do influxo de novo aprendizado e da literatura do Oriente⁸⁰.

A partir do contato com obras desconhecidas, comentários explicativos e trabalhos individuais sobre diversos assuntos, as fontes de referências do pensamento ocidental foram alargadas e, conseqüentemente, novas problemas emergiram e exigiram novas perspectivas⁸¹. Tem-

⁷⁸ CHLPM, 1982, p. 46; Ver: KNEALE, William; KNEALE, Marta. **O desenvolvimento da lógica**. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1962. p. 193. Um típico manuscrito de lógica medieval era constituído pelas seguintes obras: *Isagoge*, *Categorias*, *De Interpretatione*, *Refutações Sofísticas*, *os Primeiros Analíticos*, *os Tópicos*, *os Segundos Analíticos*, *o De divisione liber*, *o De topicis differentiis*, e *o Líber sex principiorum*. Para uma exposição histórica da evolução sofrida pela *lógica vetus* durante a Idade Média recomendamos a leitura de TORRES, Moisés Romanazzi (org.). A evolução história da *logica vetus*. **Mirabilia**, v. 1, n. 16, 2013, p. 201-220. Utilizo aqui a expressão de Lynn White Jr., para se referir à emergência de uma sociedade totalmente distinta das anteriores, há ainda outras denominações como “período de renascimento”, essa última foi popularizada por Charles Haskins. Para uma breve e útil descrição das mudanças ocorridas na Europa responsáveis por sua reestruturação (cf. GRANT, Edward. **God and reason in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 17-30).

⁷⁹ BENTO XVI, 2013, p. 9-10.

⁸⁰ Cf. HASKINS, Charles Homer. **The renaissance of the twelfth century**. Cambridge: Harvard University Press, 1927. p. 278. Bernard G. Dod concorda com De Rijk e acredita que não foi pelo fato de haverem sido traduzidos que os tratados aristotélicos foram utilizados, foi, sim, pelo fato de que se precisava usá-los que eles foram traduzidos (cf. CHLMP, 1982, p.83)

⁸¹ Rémi Brague diz que as primeiras traduções envolveram primeiramente textos científicos que possuíam caráter prático, a saber: manuais de medicina, aritmética ou astronomia (cf. BRAGUE, 2010, p. 234). David Knowles nos oferece uma proposta muito interessante para a compreensão da recepção de Aristóteles pelo Ocidente latino cristão no interior do movimento de traduções do século XII. Segundo ele, podem-se caracterizar três momentos distintos, os quais compreendem diferentes conjuntos de obras que, por sua vez, podem ser agrupadas por sua natureza interna, tendo cada uma delas um modo de aceitação distinto por conta das implicações decorrentes de sua aceitação, contrariamente às teses por elas postuladas. Segundo esse modelo, o primeiro momento envolveu as obras de lógica, as quais foram absorvidas fácil e avidamente, não ocorrendo assim oposição deliberada contra

se então a possibilidade da construção de um sistema filosófico que fosse capaz de explicar a realidade em suas unidades constitutivas:

Tomadas como um todo as traduções de Aristóteles deram aos pensadores Ocidentais, pela primeira vez, assunto sobre o qual construir um sistema completo e maduro, porém a atmosfera, as pressuposições deste grande corpo de pensamento não eram nem medievais nem cristãs, mas do grego antigo e não religiosas, para não dizer racionalistas em caráter⁸².

Quanto às traduções das obras de Aristóteles são distinguidos dois viés: as traduções provenientes do árabe e aquelas provenientes do grego⁸³. Gerardo de Cremona (1114-1187) e Miguel Escoto (1175-1232) são figuras de destaque nas traduções de Aristóteles do árabe. O primeiro, foi o mais importante tradutor do árabe no século XII, ele traduziu obras de astronomia, matemática, medicina e quatorze obras de lógica e filosofia natural, dentre as quais o *De caelo*, *Meteorológicos* (livro I-III), *Sobre a Geração e a Corrupção*, a *Física*, os *Segundos Analíticos* e também uma paráfrase de Temístio sobre esta última obra⁸⁴. Miguel Escoto deu continuidade no século XIII as traduções do árabe para o latim, traduzindo tanto as obras aristotélicas sobre filosofia natural quanto os grandes comentários de comentários de Averróis sobre o *De caelo*, *De Anima*, a *Física*, os comentários médios sobre *Geração e Corrupção*, *Parva naturalia*, e outros mais⁸⁵. O trabalho empreendido pelos tradutores permitiu que “praticamente

tais livros; pelo contrário, perceberam-se os aspectos promissores da utilização dos princípios lógicos em outros campos do saber. O segundo momento incluiu as obras propriamente filosóficas, em particular a ciência natural. Essas obras carregavam consigo problemas e foram menos rapidamente absorvidas. De fato, a discussão em torno da eternidade do mundo, da unidade do intelecto, da subsistência da alma etc., são apenas alguns dos temas que as referidas obras carregavam, e estavam em oposição à crença cristã. Por fim, temos a recepção das obras éticas e políticas.

⁸²“Taken as a whole the translations of Aristotle gave Western thinkers, for the first time, matter on which to construct a full and mature system, but the atmosphere, the presuppositions of this great body of thought were not medieval and Christian, but ancient Greek and non-religious, not to say rationalistic in character” (KNOWLES, 1988, p. 174).

⁸³ Existem divergências entre os estudiosos sobre diversos pontos das traduções. As obras propriamente científicas foram traduzidas do árabe para o latim antes das obras de filosofia natural de Aristóteles. Conhecemos vários desses tradutores: Platão de Tívoli, Adelardo de Bath, Roberto de Chester, Guilherme de Caríntia, Domingo Gundisalvo, Pedro Alfonso, João de Sevilha, entre outros. Essas primeiras traduções realizadas na Espanha são justificadas em função de diversos fatores: a existência de uma notável cultura árabe que possuía ao seu dispor uma grande quantidade de livros escritos em árabe, a presença de comunidades dos moçarabes (árabes cristãos cuja língua nativa era o árabe, sendo-lhes permitido praticar sua religião); outros fatores foram reforçados com a retomada de Toledo pelos cristãos em 1085, durante as Guerras de Reconquista, que implicou na posse cristã dos centros culturais árabes e de suas bibliotecas. Os dados aqui expressos se apoiam fortemente naqueles encontrados em LINDBERG, 2002, p. 260. Ainda que não possamos ter certeza sobre a constituição de uma escola formal de tradução em Toledo, visto que as fontes contam pouco para nós, Haskins parece supor sua existência a partir da constatação de uma sucessão ininterrupta de tradutores por mais de um século (cf. HASKINS, Charles Homer. *Studies in the history of mediaeval science*. Cambridge: Harvard University Press, 1924. p. 12-13).

⁸⁴ Ao todo lhe são creditadas 71 traduções as quais cobrem um vasto campo científico (cf. GRANT, 2009, p. 177-178). Lindberg nos oferece a seguinte listagem: uma dezena de textos astronômicos, dezessete obras de matemática e ótica, quatorze sobre lógica e filosofia natural, vinte quatro obras médicas (cf. LINDBERG, 2002, p. 261).

⁸⁵ Existe uma considerável discussão a respeito da tradução por Miguel Escoto de alguns dos longos comentários de Averróis a Aristóteles. Sem sombra de dúvida ele foi o mais prolífico nesta atividade, porém não foi o único

toda a filosofia natural de Aristóteles se tornasse disponível no Ocidente latino em torno de meados do século XIII⁸⁶.

Devemos estar conscientes que por ter sido constatado este viés árabe da entrada de Aristóteles no Ocidente, alguns defendem que o Ocidente tenha aprendido Aristóteles por meio de tais traduções. Bernard G. Dod acredita que isso não passa de uma lenda, pois essas traduções apenas ocorreram na medida em que faltavam as inteligíveis diretamente do grego. Além do mais, com exceção do *De Caelo*, *Meteorologica* I-III, *De animalibus* e *Metaphysics* foram poucas as traduções provindas do árabe que obtiveram ampla circulação, e, mesmo nesse caso, elas foram em seguida rapidamente substituídas pelas versões de Guilherme de Moerbeke⁸⁷. Portanto, não se deve exagerar a importância das traduções árabe-latinas de Aristóteles; elas não são a causa do renascimento cultural, mas seu efeito. Sendo assim, as traduções feitas diretamente do grego possuem uma importância que não pode ser relegada ou substituída por aquelas feitas a partir do árabe.

Tiago de Veneza (1125-1250) foi o mais importante tradutor de Aristóteles diretamente do grego, no século XII, entre as diversas obras de Filosofia Natural que lhe são atribuídas está o *De Anima*. Seu trabalho foi fundamental na disseminação de Aristóteles, pois suas traduções obtiveram ampla circulação no século seguinte⁸⁸. Guilherme de Moerbeke (1215-1286), tradutor prolífico, além de ter feito a primeira tradução latina da *Política*, *Ética*, *De motu animalium*

estudioso a traduzir os comentários de Averróis para o latim. Sendo assim, reconhecemos apenas o caráter de plausibilidade da atribuição acima realizada.

⁸⁶ GRANT, 2009, p. 181.

⁸⁷ Não é de todo verdadeira a declaração de que Aristóteles alcançou os latinos por meio dos árabes. Tomada literalmente, ela é falsa, pois na maior parte ele chegou aos eruditos latinos por meio de traduções diretas do grego. Lembremos que a tradução do grego nunca cessou totalmente. Exemplos típicos de tradutores são Boécio, no século VI, e Eriugena, no século IX. Além do mais, algumas regiões eram favorecidas pela presença de comunidades que falavam o grego, caso particularmente encontrado no sul da Itália, na Sicília, havendo também nessa região bibliotecas que continham livros em grego. É bem verdade que os benefícios advindos do contato entre a Itália e o Império Bizantino não são constatados da mesma forma em outros lugares, porém o que deve ser destacado é apenas a rapidez e a ênfase com as quais as traduções diretamente do grego são feitas a partir do século XII (cf. MARENBOON, 2004. vol. III, p. 226). É compreensível o motivo pelo qual os estudiosos davam preferência às versões do grego para o latim, pois, embora os tradutores do árabe adotassem o mesmo método literal que os seus conterrâneos, o resultado, era muito diferente, pois as traduções árabes elas mesmas não eram feitas diretamente do grego, mas através de versões siríacas intermediárias, e assim os tradutores para o latim estavam trabalhando em remover o original que se encontrava por trás da linguagem semítica que não os conduzia prontamente a traduções literais, seja do grego, seja do latim. Disto resultava que as traduções de Aristóteles do árabe para o latim são muito mais difíceis de ser lidas e entendidas do que as versões latinas traduzidas diretamente do grego, fato que explica por que elas mais tarde foram preferidas quando estavam disponíveis (cf. CHLMP, 1982, p. 68).

⁸⁸ Algumas destas traduções compreendem a Física, os Segundos Analíticos e também o *Parva naturalia*, os pequenos tratados físicos, dentre os quais: *Da sensação e o Sensível*; *Da memória*; *Do Sono*; *Dos Sonhos*; *Da Adivinhação pelo Sono*; *Da Longevidade e Brevidade da Vida*; *Da Juventude, Senilidade, Vida e Morte*, e *Respiração*. Estas obras encontram-se impressas na coleção publicada pela Cambridge: BARNES, Jonathan. **The complete works of Aristotle**: the revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1991, vol. I-II. Para a confirmação dos dados anteriores Cf. CHLMP, 1982, p. 46-48.

e *De progressu animalium*; também fez novas traduções das *Categorias*, do *De caelo*, dos *Meteorológicos*, *Retórica* e *De Interpretatione*, além do restante do *De animalibus*. Realizou revisões de diversas obras, as quais com exceção dos escritos lógicos, tornaram-se versões padrão até o Renascimento, destacamos os escritos de Filosofia natural, em particular o *De anima*. Desta última obra ele traduziu ainda os comentários de Temístio e Filopono (livro III)⁸⁹.

Bernard G. Dod afirma que, da evidência material do século XII, percebe-se que, embora a maioria das obras de Aristóteles tivessem sido traduzidas nesse século, seu estudo e circulação só ocorreu de forma significativa no século XIII⁹⁰. Ao que tudo indica, o estudo de Aristóteles na Europa antes do século XIII era do interesse apenas de um punhado de mestres e estudantes, o que significa que ele não se tornou realmente importante no mundo acadêmico senão em meados deste século⁹¹, quando entrou no currículo acadêmico, seu conhecimento no início se limitava a apenas poucos lugares. Assim, a emergência do Estagirita como uma figura proeminente no mundo acadêmico foi algo gradual, e o processo de recepção e assimilação de Aristóteles no Ocidente Latino durante a Idade Média foi, na verdade, um processo lento, e isto vale inclusive para as obras que não foram alvo de proibições eclesiásticas.

Resumindo, podemos dizer que, “enquanto os seus tratados lógicos foram de interesse imediato e vital tanto para cada mestre quanto para toda escola, as suas obras filosóficas e científicas não foram de interesse direto nem para os lógicos nem para os teólogos”⁹². Na verdade, o predomínio do aristotelismo é um fenômeno tardio na Idade Média, sendo evidenciado pela recepção e inclusão de seus escritos no currículo das Universidades. Isto foi um fato notável para o pensamento filosófico ocidental que o historiador David Knowles chamou de “revolução filosófica” do século XIII.

Talvez a maior implicação decorrente da adoção dos escritos de filosofia natural no currículo da Faculdade de Artes tenha sido a substituição e/ou o notável declínio no estudo das sete artes liberais, as quais foram relegadas ao *status* de estudo introdutório, enquanto a filosofia natural de Aristóteles passou a ocupar a posição de assunto primário na educação em artes. E,

⁸⁹CHLMP, 1982, p. 50

⁹⁰“Although the majority of Aristotle's works had been translated in the twelfth century, the evidence of the manuscripts and other sources indicates that they were not much studied and circulated until the thirteenth century” (CHLMP, 1982, p. 50).

⁹¹*Ibid.*, p. 53.

⁹²“but whereas the logical treatises of Aristotle were of immediate and vital interest to each and every master and school, the philosophical and scientific works were of no direct interest either to logicians or to theologians” (KNOWLES, 1988, p. 172).

uma vez que o título de bacharel em artes era pré-requisito para a admissão nos cursos superiores de medicina, direito ou teologia, praticamente todos os estudantes na Universidade medieval tiveram contato com os escritos de Aristóteles sobre filosofia natural⁹³.

As obras de Aristóteles que constituíram o núcleo da filosofia natural eram usualmente referidas coletivamente como “livros naturais”, os quais eram: *Física*, *De caelo*, *De anima*, *Geração e corrupção* e *Meteorológicos*⁹⁴. A Faculdade de Artes na Universidade medieval possuía uma orientação de ensino bem específica. A natureza desse ensino

era primariamente uma educação em lógica, filosofia natural e ciências exatas, onde a razão funcionou como a mais importante ferramenta de interpretação e análise. Na ausência de cursos em literatura e história e outros temas de humanidades, a Universidade medieval ofereceu uma educação que era esmagadoramente orientada em direção e temas analíticos: lógica, ciência, matemática e filosofia natural⁹⁵.

Outro ponto decorrente das traduções de Aristóteles foi a constituição de uma coleção conjunto de determinadas obras sobre algum segmento, *e.g.*, lógica e filosofia natural, este último chamado pelos eruditos modernos de *corpus “vetustius”*. A coleção continha as seguintes obras:

Física (Tiago de Veneza); *De caelo* (Gerardo de Cremona); *De generatione et corruptione* (anônimo); *De anima* (Tiago de Veneza); *De memoria* (Tiago de Veneza); *De sensu* (anônimo); *De somno* (anônimo); *De longitudine* (Tiago de Veneza); *De differentia spiritus et animae* (João de Sevilha ou anônimo); *De plantis* (Alfredo de Sareshel); *Meteorologica* (Gerardo de Cremona e Henrique); *Metaphysics* (Tiago revisou apenas o Livro I); *Metaphysics* (Miguel Escoto); *De causis* (Gerardo de Cremona); Nicolas de Amiens, *De articulis fidei*⁹⁶.

⁹³“Praticamente todos os estudantes em uma Universidade medieval recebiam o currículo em filosofia natural, a qual era primariamente a filosofia natural de Aristóteles. Era o currículo que todos eles compartilhavam. Uma vez que, a filosofia natural de Aristóteles era o currículo básico para todos os estudantes durante cinco séculos, é óbvio que a filosofia natural, com suas características racionalistas, foi institucionalizada nas Universidades. Indivíduos educados na sociedade medieval eram assim expostos a um currículo que enfatizava uma abordagem racional de problemas sobre o mundo físico” (GRANT, 2001, p. 101).

⁹⁴GRANT, 2001, p. 152.

⁹⁵“A medieval university education in arts was primarily an education in logic, natural philosophy, and the exact sciences, where reason functioned as the most important tool of interpretation and analysis. In the absence of courses in literature and history and other humanities subjects, the medieval university offered an education that was overwhelmingly oriented toward analytical subjects: logic, science, mathematics, and natural philosophy” (*Ibid.*, p. 102).

⁹⁶“*Physics* (James of Venice); *De caelo* (Gerard of Cremona); *De generatione et corruptione* (anonymous); *De anima* (James of Venice); *De memoria* (James of Venice); *De sensu* (anonymous); *De somno* (anonymous); *De longitudine* (James of Venice); *De differentia spiritus et animae* (John of Seville or anonymous); *De plantis* (Alfred of Sareshel); *Meteorologica* (Gerard of Cremona and Henricus Aristippus); *Metaphysics* (James revised; Book I only); *Metaphysics* (Michael Scot); *De causis* (Gerard of Cremona); Nicholas of Amiens, *De articulis fidei*”. Dependemos fortemente da exposição de Bernard G. Dod (cf. CHLMP, 1982, p. 50).

As obras que formavam a coleção de obras lógicas são as seguintes: *a Isagoge* de Porfírio, *Categorias*, *De Interpretatione*, *De divisione* e *De topicis differentiis* de Boécio, o *Liber sex principiorum*, e os *Primeiros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos*, *Elencos Sofísticos* de Aristóteles.

O *De Anima* está presente não apenas no *corpus vetustius*, mais também no assim chamado, *corpus recentius*, ou seja, a coleção das versões de Moerbeke feitas na segunda metade do século XIII. Bernard G. Dod afirma que:

Na segunda metade do século XIII, as versões de Guilherme de Moerbeke foram logo recolhidas em uma "nova edição" das obras de Aristóteles. A demanda por Aristóteles era alta e as versões de Guilherme representavam uma mais completa e, em muitos casos, obviamente superior ao antigo Corpus. A nova coleção, rotulada de 'corpus recentius' pelos editores do "Aristoteles Latinus", rapidamente ganhou ascendência no final do século XIII, e reteve até o Renascimento; mais de 170 manuscritos sobrevivem, embora muitos deles não contenham o *corpus* completo. Dos manuscritos que contêm uma coleção razoavelmente completa, a maioria contém a seguinte sequência (ou uma muito próxima dela): Física; De caelo; De generatione et corruptione; Meteorologica; De Anima; De sensu; De memoria; De somno; De motu animalium; De longitudine; De iuventute; De respiratione; De morte; Physionomia; De bona fortuna. Estas obras representam assim a nova "edição padrão" das obras de Aristóteles sobre a filosofia natural⁹⁷.

É bem provável que desde o começo do século XIII, o novo Aristóteles estava sendo ensinado em Oxford e em Paris. Alexandre Neckham fez uma lista de livros textos os quais recomenda aos alunos participantes das palestras que eles "*inspiciant*", entre estas obras se encontrava o *De Anima* de Aristóteles. Ora, sendo ele familiar à Paris e Oxford, a lista pode expressar uma estrutura curricular presente nestas universidades. Uma vez que alguns acreditam que esta lista seja da primeira década do século podemos corretamente acreditar que o novo Aristóteles era objeto de estudo em Paris em 1210, isto explicaria a proibição das leituras sobre ele no período, algo que de outra forma ficaria descontextualizado⁹⁸.

⁹⁷ "In the second half of the thirteenth century William of Moerbeke's versions were soon collected into a 'new edition' of the works of Aristotle. The demand for Aristotle was high and William's versions represented a more complete and in many cases obviously superior collection to the old corpus. The new collection, labelled the 'corpus recentius' by the Aristoteles Latinus editors, rapidly gained ascendancy in the late thirteenth century and retained it until the Renaissance; over 170 manuscripts survive, although many of these do not contain the complete corpus. Of the manuscripts containing a reasonably full collection the majority contain the following sequence (or one very close to it): Physics; De caelo; De generatione et corruptione; Meteorologica; De anima; De sensu; De memoria; De somno; De motu animalium; De longitudine; De iuventute; De respiratione; ; De morte; Physionomia; De bona fortuna. These works thus represent the new 'standard edition' of Aristotle's works on natural philosophy" (CHLMP, 1982, p.51).

⁹⁸ Muito se debate sobre a efetividade e a extensão do edito que proibia leituras públicas ou privadas sobre Filosofia Natural de Aristóteles no ano de 1210 em Paris; ora, se não estivessem ocorrendo palestras e o ensino destas obras, então a proibição ficaria sem sentido. Basta por momento perceber que as próprias reafirmações da proibição podem ser muito mais prova da ineficácia delas. O edito foi renovado em 1215 por Roberto de Courçon. O que aconteceu a comissão que o papa em 1231 estabeleceu a fim de purgar os erros das obras de filosofia natural de Aristóteles não é conhecido e parece que a proibição caiu em esquecimento. Mesmo em Paris a evidência do estudo de Aristóteles é posterior a 1230, até assuntos como lógica que, não foram proibidos, não são encontrados. Talvez isto se de muito mais em função das fontes e não exprimem a real situação que as obras aristotélicas desempenhassem. Mas, ainda que a proibição continuasse, são encontradas menções à Aristóteles, e.g., Willian de auxerre e *Philippus Cancellarius Parisiensis* mencionam o *De anima*. É necessário avançar até a segunda metade do século XIII, para nos enriquecermos com a abundância de fontes disponíveis que mostram o avanço do aristotelismo (cf. CHLMP, 1982, p. 71). Esta proibição apesar de local aparentemente não surtiu

Em 1252 o Estatuto da Nação Inglesa prescreve o *De Anima* em adição a antiga lógica, e em 19 de março de 1255, o estatuto da Faculdade de Artes, o mais velho que sobrevive, adota oficialmente o aristotelismo na Universidade de Paris. A Faculdade de Artes então proclamou um novo programa de estudos que prescrevia quase que a totalidade das obras aristotélicas, incluindo o *De anima*, além de algumas obras espúrias. Assim, na primeira metade do século XIII, Aristóteles estava firmemente estabelecido em Paris, como na verdade estava em Oxford, onde a documentação sobre comentários e palestras é abundante desde 1240⁹⁹.

Ainda que seja difícil mencionar o momento específico em que Tomás de Aquino teve seu contato inicial com a obra de Aristóteles, sabemos que foi nos primeiros anos da formação desse contexto acadêmico que a influência do Estagirita se fez sentir de forma mais marcante sobre Tomás de Aquino¹⁰⁰. Daquilo que temos discutido até o presente momento algumas im-

efeitos significativos, pois entre as traduções de diversos comentários de Averróis a Aristóteles feitas por Miguel Escoto por volta de 1220 estava o grande comentário de Averrois ao *De Anima* (cf. CHLMP, 1982, p. 47). É interessante notarmos que um antigo catálogo da biblioteca da catedral de Beauvais contém atribuições de algumas obras de Aristóteles o DA a Alfred of Sareshel, de fato, os mais antigos comentários conhecidos ao novo Aristóteles sobre *De Meteora* e o *De Plantis*.

⁹⁹Os dados apresentados acima dependem inteiramente daqueles contidos em CHLMP, 1982, p. 70-73.

¹⁰⁰LINDBERG, 2002, p. 269. Dizer, de fato, quando Tomás de Aquino teve contato com a obra de Aristóteles é difícil. Tomás de Aquino nasceu em Roccaseca, na Itália meridional, por volta de 1224. Por ser o filho caçula, foi oferecido como oblato no mosteiro vizinho. Por conta da proximidade com Monte Cassino, ele, com aproximadamente 5 ou 6 anos foi enviado para lá. Em Monte Cassino deve ter recebido uma boa instrução básica, a qual incluía alguns rudimentos em letras, e foi iniciado na vida religiosa beneditina, fato marcante em sua personalidade, visto que vários destes pontos são identificados em suas obras nos períodos posteriores de sua vida. As coisas se complicam mais um pouco quando se busca saber até que ponto se estendia essa educação elementar que ele recebeu em Monte Cassino. Quando Tomás foi enviado para Nápoles, provavelmente por instabilidade política, aos 14 ou 15 anos (1239-1244), afim de ali desenvolver estudos mais aprofundados, ele pôde se inscrever no *studium generale* que havia sido fundado por Frederico II. Dentre os vários intuítos com que isto foi feito, estava o de se contrapor à Universidade de Bolonha. Aí Tomás de Aquino devia começar seus estudos pelas artes e filosofia antes de poder se dedicar à teologia. O contexto no qual se encontrava Nápoles foi determinante em sua formação, pois, embora a Universidade aí fundada em 1220 fosse pequena “desde os seus primórdios ela expressava uma atitude não rígida e aberta aos novos ventos, ao direito romano e já a Aristóteles” (cf. AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2001, vol. I, p. 23). Torrell também nos informa que nessa época havia intensa vida cultural no sul da Itália (Palermo, Salerno e Nápoles), onde eram florescentes a ciência aristotélica, a astronomia árabe e a medicina grega (cf. TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**: sua pessoa e obra. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1999, p. 7.). Podemos assim destacar que a estada de Tomás de Aquino em Nápoles foi determinante em dois aspectos: em primeiro lugar, pela provável mediação do contato inicial com a obra de Aristóteles que estava em ascensão como figura proeminente no mundo intelectual de então algo para o qual ele mais tarde contribuiria decididamente. Sendo assim, é quase certo que ele conheceu em Nápoles aquele que se tornaria para ele o filósofo por excelência; em segundo lugar, temos o seu contato com a Ordem dos Frades Pregadores, a qual seria sempre para ele “o modelo da vida evangélica e apostólica, contemplativa e ativa, teologal e dedicada aos outros”. Santo Tomás esteve sob a influência de Alberto Magno por um considerável período (1245-1252). Da época em que ficou em Paris podemos levar em conta aquilo que Torrell nos informa, a saber, dos três anos escolares em Paris, “Não se exclui que a primeira parte deles tenha sido o ano de noviciado, que Tomás ainda não pudera ter desde que assumira o hábito, em abril de 1244. Quanto aos dois anos seguintes, pôde estudar as artes, tanto na Faculdade como no convento, mas nada impede que tenha seguido em Saint-Jacques, simultaneamente, certos cursos de teologia com Alberto Magno, do qual recopia o *De caelesti hierarchia*, num manuscrito que dá mostras de conhecimento do sistema parisiense de “peças”. Em 1248, parte para Colônia em companhia de Alberto, com quem irá continuar seus estudos de teologia e seu trabalho assistente”. Gauthier informa que neste período parisiense ele pode

plicações são determinantes para as análises subsequentes. Em primeiro lugar, pudemos perceber que o contato e a posterior assimilação de Aristóteles foi um processo complexo no qual os homens do medievo viveram “a perturbação, a resistência, o escândalo dos tradicionalistas, as hesitações da Igreja, primeiro condenando, depois tolerando e filtrando Aristóteles, antes de deixar, enfim, passar a torrente [Aristóteles] domada por seus doutores”¹⁰¹. Em segundo lugar, destacamos que o processo de recepção foi determinado a partir de aspectos subjacentes ao modo específico da civilização medieval. Em outras palavras, a obra de Aristóteles suscitou aos filósofos medievais problemas específicos que decorriam de várias instâncias sociais próprias ao mundo medieval, *e.g.*, a ascensão da teologia ao nível acadêmico. Nesta mesma categoria devemos ainda incluir as concepções decorrentes de leituras alternativas que visavam solucionar os antagonismos existentes entre a doutrina filosófica e algumas concepções presentes nos textos bíblicos e de autoridades magisteriais.

Anteriormente à redescoberta tanto da ciência aristotélica no século XII quanto da metodologia proposta em suas obras lógico-científicas, não havia uma forte tentativa em elaborar uma teoria da natureza humana. Isso mudou drasticamente após o contato com as obras de filosofia natural, em particular ao *De anima*, que implicava uma explicação do homem e do processo de cognição por princípios inerentes a própria natureza humana.

Assim, no final do século XII, a maior parte das obras de Aristóteles foram traduzidas - todas as obras lógicas, todas as obras da filosofia natural, exceto o *De animalibus*, e parte da *Ética*. No entanto, não parecem ter sido amplamente lidos; Muito poucos manuscritos do século XII sobreviveram, e as referências às obras de Aristóteles são escassas. Os trabalhos mais estudados foram os textos lógicos recentemente descobertos ou traduzidos (a 'logica nova'), particularmente os *Sophistici elenchi*¹⁰².

ter completado a formação recebida em Nápoles. Sendo assim, Tomás teria frequentado a faculdade de artes, isto talvez pelo fato de que os 4 ou 5 anos que ele passou em Nápoles não fossem suficientes para terminar o ciclo de estudos de artes (visto que geralmente eles consumiam 6 ou 7 anos de estudos). Durante sua estada em Paris, no convento de Saint- Jacques, ele teve contato com Alberto Magno, do qual “recebeu formação filosófica e consequentemente aristotélica. Desta forma Tomás pôde familiarizar-se desde cedo com a filosofia natural de Aristóteles e sua metafísica numa época em seu estudo ainda era oficialmente proibido em Paris” (TORRELL, 1999, p. 8). Quanto à sua posterior estada em Colônia (1248-1252), sabemos que ela se deveu ao fato de Alberto Magno ter sido incumbido de organizar um *Studium generale* em Colônia (1248-1252). Foi durante esses anos que a influência de Alberto Magno sobre Tomás se mostrou de maneira mais determinante. Depois de Colônia ele seguiu para os primeiros anos de ensino em Paris (1252-1256). Esses anos sob a influência de Alberto Magno devem ter sido notáveis, pois foi durante esse tempo que Tomás teve de fato um contato íntimo com a obra do Estagirita e com os seus comentadores árabes. Ratinzger também acredita que a decisão de Santo Tomás seguir Alberto Magno indo para Colônia, onde este último tinha sido convidado por seus Superiores para fundar uma Casa de estudos teológicos, foi determinante, pois, era aí que Alberto ilustrava e explicava tanto Aristóteles quanto os seus comentadores árabes (cf. BENTO XVI, 2013, p. 120).

¹⁰¹AQUINO, 2001, p. 24.

¹⁰²“Thus by the end of the twelfth century the bulk of Aristotle's works had been translated - all the logical works, all the works on natural philosophy except the *De animalibus*, and part of the *Ethics*. They do not appear to have been widely read, however; very few twelfth-century manuscripts survive, and references to Aristotle's works are sparse. The works that were studied most were the newly discovered or translated logical texts (the 'logica nova'), particularly the *Sophistici elenchi*” (CHLMP, 1982, p. 47).

O contato com o *corpus aristotelicum*, em especial com os tratados de filosofia natural suscitou ao pensamento medieval diversas questões presentes nestas obras, assim como a reformulação de antigos problemas dentre os quais destacamos: a natureza humana, o processo de cognição, a classificação das ciências, o conhecimento demonstrativo etc. Para apreciarmos corretamente a grande importância que as traduções de Aristóteles desempenharam no âmbito intelectual do Ocidente, devemos observar o lugar de destaque que foi reservado aos seus escritos, e, particularmente, àqueles sobre filosofia natural.

3 A CONCEPÇÃO DE TOMÁS SOBRE A ANIMA

3.1 TOMÁS DE AQUINO FRENTE A QUESTÃO DO MÉTODO DA PSICOLOGIA FILOSÓFICA

“Antes da ciência é preciso investigar o modo de proceder da ciência”, esta exortação, muitas vezes subestimada, feita por Tomás no segundo capítulo do *De Trinitate*, nos adverte da primazia que ele via no procedimento que as ciências realizam para nortear aquilo que nelas pode ser conhecido. Nunca é demais lembrar que em sua época não havia uma delimitação clara entre epistemologia e ontologia ou filosofia e psicologia, por isso é compreensível que diversas questões destes segmentos sejam tratados tanto de perspectivas diferentes quanto indissociáveis, negligenciando isto corre-se o risco de comprometer o pensamento do autor. Portanto, neste capítulo trataremos previamente da concepção tomista sobre o método que a psicologia filosófica utiliza, com isto visamos esclarecer o contexto de sua investigação, questionamentos e conclusões sobre a natureza humana, que por sua vez englobam seu entendimento de como o intelecto conhece a realidade, as quais mantêm relação com o método investigativo por ele teorizado.

Em suma, como pretendemos mostrar que a relação mente-objeto para Tomás pode ser interpretada como representacionalista, e tal epistemologia mantém conexão com sua ontologia da natureza humana, seu intelecto, seu funcionamento, seus dispositivos etc, que por seu turno são resultantes do método pertinente à psicologia filosófica tal como concebido por ele, então iniciaremos justamente com a exposição do método utilizado na busca das premissas premissas que constituem sua antropologia filosófica marcadamente metafísica.

A filosofia enquanto busca a *cognitio per primas et universales causas* (conhecimento pelas causas primeiras e universais) mantém uma forte relação com a questão do método que deve utilizar, de fato, isso a acompanha desde suas origens e está presente ao longo de sua história. A filosofia ao instituir a razão como guia de seu procedimento, salvaguardada as múltiplas influências decorrentes de instâncias sociais como o mito, a tradição, e a religião, se distinguiu das demais formas de conhecimento. Por isso, a sua reflexão sobre o próprio modo de proceder não deve ser vista como a busca de uma metafilosofia, pelo contrário, é simplesmente o aspecto dinâmico concomitante ao pensamento no questionar-se sobre as ferramentas e procedimentos adequados para a busca do conhecimento. Ao longo do século XX assistimos à uma forte crítica das estruturas de pensamento anterior quase sempre no âmbito metodológico. A

consciência do questionamento no próprio proceder é uma conquista histórica, porém não moderna, visto que foi a filosofia antiga que primeiro reconheceu a importância do assunto e o transmitiu à posteridade. Não por acaso a história da filosofia pode ser lida como o desdobramento sucessivo de diferentes métodos concebidos como privilegiados, desta perspectiva podemos tomar como exemplo no período medieval a ênfase de Agostinho sobre a introspecção dos fenômenos psíquicos como capazes de elucidar a natureza humana ao passo que São Tomás priorizou os fenômenos perceptíveis, ou inferência deles.

Como o Aquinate discute em muitas passagens sobre o método adequado para as diferentes ciências, podendo por isso a questão ser relacionada sob vários ângulos, um dos principais contextos desta análise é quando lida com a tríplice divisão das ciências especulativas, todavia aqui nos interessa a relação no âmbito de sua psicologia filosófica, especialmente no estudo do primeiro princípio de vida¹⁰³. Já mencionamos anteriormente que na época de São Tomás não havia uma clara distinção entre psicologia e epistemologia, assim, a descrição e a justificação das atividades de nossas faculdades mentais não possuíam fronteiras claramente estabelecidas. Acrescente-se ainda a ausência de técnicas modernas de análise, experimentação laboratorial e etc., estes são alguns dos fatores responsáveis pelas investigações dedicadas à psique humana se contextualizarem desde concepções e pressupostos metafísicos que naturalmente parecem prescindíveis ao leitor moderno.

Anima, expressão latina equivalente à palavra grega *psykhé*, compreende para Tomás o primeiro princípio imaterial da vida. Distingui-se pelas diferentes atualizações nos seres vivos: enquanto na planta é um princípio vegetativo, nos animais é um princípio sensitivo, ao passo que no ser humano é um princípio propriamente racional que inclui os dois anteriores. Dado o seu caráter espiritual no ser humano ele é responsável pela capacidade de se mover, sentir e entender. Na busca por compreender a natureza do primeiro princípio de vida nos seres vivos Tomás deixa aparecer duas perspectivas que estão presentes em sua obra, a saber, a teológica e a filosófica. Sobre isto nos diz Henri Dominique Gardeil:

A psicologia tomista é suscetível de ser apresentada autenticamente de duas maneiras diversas: segundo o plano e no espírito do *De anima*, ou sendo colocada sob o ponto de vista dos tratados teológicos que lhe correspondem. Na segunda hipótese, tem-se a vantagem de expor as concepções mais pessoais de São Tomás em sua linha própria. Seguindo o *De anima*, há o ganho de se

¹⁰³ Tomás também usa a palavra “*anima*” com sentido bastante amplo para se referir à totalidade dos fenômenos psíquicos, este sentido concorda com o uso que os materialistas fizeram do termo (cf. JOLIVET, Régis. **Vocabulário de filosofia**. 6. ed. Tradução de Gerardo Dantes Barreto. Rio de Janeiro: [s.n.], 1975, p. 15).

situar na própria fonte da doutrina e, consideração decisiva para nós, de especular como filósofo, o qual, no tomismo, como de direito não alcança o espiritual senão a partir do mundo dos corpos¹⁰⁴.

A diferença entre estas abordagens parece ser em função do ponto de partida, quer dizer, o princípio a partir do qual a investigação fundamentar-se-á, e, conseqüentemente, as conclusões enfatizarão aspectos distintos do mesmo objeto de estudo. De modo semelhante, Michael J. Sweeney¹⁰⁵ defende que se tomamos o caminho ascendente e consideramos a *anima* como sendo a substância intelectual mais baixa (abordagem teológica), ou se a consideramos como a forma substancial mais alta (abordagem filosófica), isto não implica contradição nos modos de compreendê-la; porquanto a antropologia tomista permanece a mesma, ainda que o princípio da especulação seja diferente, é apenas o foco que é distinto, não as conclusões. Temendo uma dicotomia irremediável entre os métodos, ele adverte que independente de qual deles se parta, o que prevalece nesta antropologia é sempre que a *anima* é uma substância incompleta que necessita estar unida a um corpo a fim de completar sua natureza intelectual¹⁰⁶. Michael Sweeney afirma:

Qualquer vantagem da abordagem ascendente ou filosófica é sua ênfase na unidade do ser humano: o ser humano é, desde o início, tão unificado quanto qualquer composto de forma-matéria. Tanta ênfase é colocada na unidade da alma e do corpo no método filosófico que a questão principal se torna se a alma pode operar ou ser independente do corpo. A vantagem da abordagem descendente ou teológica é sua ênfase na independência da alma do corpo: a alma é, desde o início, independente do corpo em termos de existência como um anjo. Tanta ênfase é colocada na independência da alma que a questão principal se torna se uma substância intelectual pode ser unida a um corpo. Os métodos são irreduzíveis porque cada um enfatiza o que o outro não pode. Cada método também tem a vantagem de destacar a relação entre a posição de Aquino e as diferentes autoridades. O método ascendente ou filosófico enfatiza a semelhança entre o ponto de partida dos relatos de alma de Aquino e Aristóteles: a unidade da forma e da matéria. O hilemorfismo de Aristóteles e sua definição de alma como o primeiro ato de um corpo vivo são o ponto de partida da abordagem ascendente como resultado da clarificação de sua posição em relação ao aristotelismo eclético. O método descendente ou teológico enfatiza a semelhança entre o ponto inicial da antropologia de Aquino e o de Agostinho e Dionísio. O método teológico de Aquino e Agostinho começam ambos com a alma como substância. O método teológico também permite que Aquino incorpore as visões dionisíacas sobre a hierarquia das substâncias espirituais. As diferenças entre os métodos teológico e filosófico podem ser resumidas da seguinte forma. O ponto de partida do método teológico é a alma como substância e, portanto, a semelhança entre a alma humana e substâncias separadas. Ela desce do ponto inicial para a alma como

¹⁰⁴GARDEIL, 2013, vol. II, p.16.

¹⁰⁵Cf. SWEENEY, Michael J. Soul as substance and method in Thomas Aquinas' anthropological writings. *Ahdma*. v. 66, 1999, p. 143-187.

¹⁰⁶Cf. *Ibid.*, p 169.

forma de matéria, isto é, para a alma como a mais baixa das substâncias intelectuais. Agostinho e Dionísio são as principais autoridades do método teológico. O ponto de partida do método filosófico é a alma como forma e, conseqüentemente, a semelhança entre a alma e todas as outras formas da matéria, especialmente animais. Desce da alma como forma para a alma como substância, isto é, para a alma como a mais elevada das formas substanciais. Sua principal autoridade é Aristóteles¹⁰⁷.

Deixando de lado a discussão em torno do aspecto complementar ou irreconciliável destas abordagens, fiquemos com a abordagem filosófica, pois, nela se vê mais propriamente a necessidade de justificar as inferências e conclusões sobre a *anima*¹⁰⁸. Desde o seu opúsculo juvenil, *De Trinitate*¹⁰⁹, encontramos Tomás interessado no método que as ciências utilizam, tal investigação é feita no contexto do conhecido problema da classificação das ciências, e mais especificamente das chamadas ciências especulativas, a saber, ciência natural, matemática, e filosofia primeira ou metafísica. Neste ponto devemos perceber que a concepção de Tomás sobre a possibilidade de alcançar algum conhecimento sobre o primeiro princípio de vida está

¹⁰⁷ SWEENEY, 1999, p. 170: “Any advantage of the ascending or philosophical approach is its stress on the unity of the human being: the human being is, from the beginning, as unified as any form-matter composite. So much emphasis is placed on the unity of soul and body in the philosophical method that the principal question becomes whether the soul can operate or be independently of the body. The advantage of the descending or theological approach is its stress on the soul’s independence of the body: the soul is, from the beginning, as independent of the body in terms of existence as an angel. So much emphasis is placed on the independence of the soul that the principal question becomes whether an intellectual substance can be united to a body. The methods are irreducible because each emphasizes what the other cannot. Each method also has the advantage of highlighting the relationship of Aquinas’ position to different authorities. The ascending or philosophical method emphasizes the commonality between the start point of Aquinas’ and Aristotle’s accounts of soul: the unity of form and matter. Aristotle’s hylemorphism and his definition of soul as the first act of a living body are the start point of the ascending approach as the result of clarifying his position with regard to eclectic aristotelianism. The descending or theological method emphasizes the commonality between the start point of Aquinas’ anthropology and that of Augustine and Dionysius. Aquinas’ theological method and Augustine both begin with soul as substance. The theological method also allows Aquinas to incorporate Dionysian views on the hierarchy of spiritual substances. The differences between the theological and philosophical methods can be summarized as follows. The starting point of the theological method is the soul as substance and, hence, the commonality between the human soul and separate substances. It descends from the start point to the soul as form of matter i.e., to the soul as the lowest of intellectual substances. Augustine and Dionysius are the principal authorities of the theological method. The start point of the philosophical method is the soul as form and, consequently, the commonality between the soul and all other forms of matter, especially animals. It descends from the soul as form to the soul as substance, i.e., to the soul as the highest of substantial forms. Its principal authority is Aristotle”.

¹⁰⁸ É bem verdade que Tomás levando em consideração as exigências teorizadas por Aristóteles para a ciência demonstrativa, especialmente nos *Analíticos Posteriores*, pense e busque fundamentar a teologia como ciência demonstrativa. Tomando como modelo o sistema de subalternação existente entre as ciências puramente matemáticas, e.g., geometria e aritmética, e, as chamadas *scientiae mediae*, basicamente a ótica, astronomia e música, ele lança mão de uma habilidosa exegese onde a teologia demonstraria seus princípios a partir de uma ciência superior, subalternante, no caso a divina. Tal caso seria apenas uma exemplificação, segundo Tomás, da relação guardada entre as ciências puramente matemáticas e as ciências intermediárias. Para um estudo de caso recomendamos fortemente o seguinte trabalho: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro. **De Tomás de Aquino a Galileu**. 2. ed. Campinas: UNICAMP/ IFCH, 1998.

¹⁰⁹ Na realidade trata-se da obra: AQUINO, Tomás de. **Comentário ao tratado da Trindade de Boécio**: questões 5 e 6. Tradução e introd. de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999, que os tomistas referenciam simplesmente por *De Trinitate*. Obra doravante abreviada por *DT*.

contextualizada nesta discussão das ciências teóricas. O seu argumento para a tríplice classificação é o seguinte:

há, pois, entre os especuláveis alguns que dependem da matéria no que se refere ao ser porque não podem ser senão da matéria. Estes distinguem-se, porque alguns dependem da matéria cujo no que se refere ao ser inteligido, como aquilo em cuja definição é posta a matéria sensível; donde não poder ser inteligido sem a matéria sensível, como na definição do ente humano é preciso incluir a carne e os ossos. Destes se ocupa a física ou ciência natural. Há, ainda, alguns, que apesar de dependerem da matéria no que se refere ao ser, não dependem no que se refere ao inteligido porque a matéria sensível não é posta em suas definições, como a linha e o número. Destes trata a matemática. Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e os anjos, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos aprendê-la depois da física; é chamada também de filosofia primeira na medida em que todas as outras ciências, recebendo seus princípios, vêm depois dela. Não é possível que haja algumas coisas que, no que se refere ao inteligido, dependam da matéria e não no que se refere ao ser, pois o intelecto no que lhe cabe é imaterial; por isso, não há um quarto gênero de filosofia além dos precedentes¹¹⁰.

Esta divisão das ciências se fundamenta na ordem de afastamento da matéria. É concebido que as ciências além de se dividirem também possuem determinadas formas de procedimento, objetos específicos, e princípios próprios de demonstração das conclusões. À medida que a investigação filosófica sobre o primeiro princípio de vida está inserida na filosofia natural, nosso interesse será sobre este segmento da ciência especulativa. Quando se fala que a filosofia natural é inabstrata está sendo indicado que sua consideração é acerca das coisas móveis, não abstraídas da matéria; considerar as coisas na medida em que são materiais e enquanto são moveis é o mesmo, porquanto seus especuláveis dependem da matéria tanto para existirem

¹¹⁰ AQUINO, Tomás de, *DT*, q. 5, a. 1, 1999, p. 102-103.

quanto para serem inteligidos. Resumindo, aqueles seres que possuem em si princípio de movimento e repouso¹¹¹ caem no âmbito da ciência natural, por isso a psicologia tomista se encontra circunscrita na perspectiva da ciência natural¹¹². Em seu *Comentário à Física* Tomás expõe isso da seguinte maneira:

Visto que tudo que tem matéria é móvel, segue-se que o ente móvel é o sujeito da filosofia da natureza. Ora, a filosofia da natureza ocupa-se do que é natural. O que é natural, no entanto, é aquilo cujo princípio é a natureza. Ora, a natureza é princípio de movimento e repouso naquilo em que é. Portanto, a ciência da natureza se ocupa com aquilo que tem em si princípio de movimento¹¹³.

Diversos filósofos medievais, dentre eles também o Aquinate, consideravam que algumas obras de Aristóteles, dentre as quais o *De Anima*, eram especificações no âmbito da ciência natural. Isto consta no seu *Comentário à Física*:

Seguem-se, no entanto, a este livro os outros livros de ciência da natureza nos quais é tratado das espécies de móveis, a saber, no livro Sobre o Céu sobre o móvel de acordo com o movimento local, que é a primeira espécie de movimento; no livro Sobre a Geração, porém, sobre o movimento para a forma e sobre os primeiros móveis, isto é, os elementos, quanto às suas transmutações em geral; quanto, porém, às suas transmutações particulares no livro dos Meteoros; sobre os móveis mistos inanimados, porém, no livro Sobre os Minerais; sobre os animados, no entanto, no livro Sobre a Alma e nos que se seguem ao mesmo¹¹⁴.

¹¹¹*Ibid.*, q 5, a.1, 1999, p. 102. No que diz respeito ao modo como são apreendidas as coisas, a divisão é estabelecida reivindicando o modo de apreensão destes objetos pelo intelecto. Na maneira de apreensão deve-se distinguir o que é por si do que é de acordo com o acidente, assim é dito que “o que quer que seja pode ser considerado sem tudo o que não se refere a ele por si”. A distinção entre as ciências levando em conta o modo delas definirem os seus objetos está presente nos textos de Tomás. Embora o comentário à *Física* seja uma obra da fase madura de seu pensamento, os pontos nela expressos a respeito da referida distinção não são antagônicos àqueles expostos no *DT*, obra na qual podemos encontrar o tema formulado mais detalhadamente, podemos apontar apenas uma preocupação distinta; enquanto no comentário à *Física* o cerne da questão é a distinção entre a física e a matemática, no *DT* a questão primordial é a tríplice classificação das ciências especulativas, levando por isso em conta também a metafísica. Nesse opúsculo, Tomás de Aquino busca estabelecer a legitimidade da divisão das ciências em dois âmbitos: por um lado, na estrutura ontológica das coisas, e, por outro, no modo como concebemos distintamente cada uma delas. “É porque as coisas têm uma certa estrutura ontológica que elas fundamentam um tríplice saber – físico, matemático e metafísico” (NASCIMENTO, Carlos A. R. Divisão e classificação das ciências segundo Santo Tomás de Aquino. *Ágora Filosófica*. Recife, ano 5, n.1, p. 23-29, 2005, p. 24). Quanto ao primeiro ponto, percebemos a discussão de Aquino movendo-se ao longo de todo o artigo 1 da questão 5 para mostrar que só pode haver três ciências teóricas, pelo simples fato de que é justamente em um desses modos que se encontra todo o objeto de estudo das ciências especulativas. Ele não estabelece a distinção a partir de qualquer diferença, mas unicamente a partir daquelas que competem por si aos objetos, ou seja, é pela “diferença dos especuláveis na medida em que são especuláveis” que a diferença é estabelecida e busca encontrar legitimidade, isto, na medida em que não transgride o modo de ser do objeto. Desta maneira, “as ciências especulativas se distinguem segundo a ordem de afastamento da matéria e do movimento” (AQUINO, Tomás de, *DT*, q. 5, a. 1.).

¹¹²AQUINO, Tomás de, *DT*, q 5, a. 2, ad 6.

¹¹³*Idem*. Exposição sobre o Livro da Física de Aristóteles. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do; PICH, Roberto Hofmeister (orgs). *As ciências intermediárias (I)*: algumas abordagens históricas. Porto Alegre: Edipucrs/Editora FI, 2013, p. 358-372, Livro I, Lição1, nota 4. Obra doravante abreviada por *EFA*.

¹¹⁴*Ibid.*, 2013, Livro I, Lição1, nota 7. Devemos aqui trazer a memória que a Física para o Estagirita, também chamada de Filosofia ou Ciência Natural, compreende os entes que possuem em si o princípio de movimento e repouso neles mesmos, o que inclui tanto os seres animados quanto inanimados (cf. GRANT, 2009, p. 64).

Segundo São Tomás, a certeza das conclusões obtidas nas ciências deve remeter sempre à relação equivalente entre o objeto de investigação e o método utilizado. Ora, havendo diversos objetos é compreensível que existam diversos métodos, isso contextualiza sua afirmação de “não ser possível que seja guardada igual certeza e evidência de demonstração acerca de todas as coisas¹¹⁵”. Logo, se faz necessário tomar o modo de cada ciência proceder *per se*. Sobre o procedimento e o princípio das demonstrações da ciência natural, da qual a psicologia filosófica tomista é um segmento, é dito que:

[...] a ciência natural guarda nos seus procedimentos o modo próprio da alma racional no conhecer; é assim que o procedimento racionativo é próprio da ciência natural. Com efeito, a ciência natural guarda nos seus procedimentos o modo próprio da alma racional quanto ao seguinte. Primeiro, quanto ao fato de que, assim como a alma racional recebe o conhecimento dos inteligíveis (que são mais conhecidos de acordo com a natureza) a partir dos sensíveis (que são mais conhecidos quanto a nós), também a ciência natural procede a partir do que é mais conhecido quanto a nós e menos conhecido de acordo com a natureza, como é patente no Livro I da Física; e a demonstração que se realiza pelo sinal ou pelo efeito é utilizada sobretudo na ciência natural, onde, a partir do conhecimento de uma coisa, chega-se ao conhecimento de outra, assim como a partir do conhecimento do efeito ao conhecimento da causa. [...] Ora, na ciência natural, na qual se faz demonstração pelas causas extrínsecas, prova-se algo de uma coisa por outra coisa totalmente extrínseca; assim, observa-se o método da razão sobre tudo na ciência natural e, por isso, a ciência natural é, entre as demais, a que é mais conforme com o intelecto do ente humano¹¹⁶.

Portanto na psicologia filosófica não coincide aquilo que é mais cognoscível em si e aquilo que é mais cognoscível para nós. Os efeitos sensíveis são mais conhecidos a nós devido à imediaticidade da experiência concreta, são princípios a partir dos quais a ciência natural demonstra¹¹⁷, e as demonstrações remetem às causas extrínsecas, visto que do conhecimento do efeito chega-se ao conhecimento da causa¹¹⁸. Por isso ele diz que:

[...] com relação ao método a ser usado, devemos observar que, uma vez que só podemos conhecer o desconhecido se partirmos do que sabemos, e como o propósito da demonstração é justamente causar conhecimento, segue-se que toda demonstração deve começar de algo mais conhecível para nós do que a coisa a ser conhecida por ela. Agora, em certos assuntos, como a matemática, que abstrai da matéria, o que é mais cognoscível é tanto em si mesmo quanto relativamente a nós; portanto, nesses assuntos, a demonstração pode partir do que é absolutamente e de sua natureza mais conhecível e, portanto, pode deduzir os efeitos de suas causas; daí o nome dado de uma demonstração a priori. Mas, na esfera bastante diferente das ciências naturais, o que é mais cognoscível não é a mesma coisa em si e relativamente a nós; pois os efeitos sensíveis são geralmente mais evidentes do que suas causas. Portanto, nessas ciências,

¹¹⁵*Idem, DT*, q 5, a.1, 1999, p. 102.

¹¹⁶AQUINO, Tomás de, *DT*, q 6, a.1, 1999, p. 144.

¹¹⁷*Ibid.*, q, 5, a. 1, ad 9, 1999, p. 102.

¹¹⁸*Ibid.*, q. 6, a. 1, ad.

geralmente temos que começar do que é, de fato, absolutamente falando menos cognoscível, mas é mais evidente relativamente a nós¹¹⁹.

Ainda que a ciência natural comece com aquilo que é mais certo quanto a nós, ou seja, os efeitos sensíveis, no entanto isto não implica que ela possua um nível de conhecimento, ou demonstre suas conclusões mais perfeitamente do que as demais ciências especulativas, na verdade, seu posicionamento é antagônico a isso:

[...], pelo fato de que a consideração da natural diz respeito à matéria, seu conhecimento depende de vários, a saber, da consideração da própria matéria e da forma, das disposições materiais e das propriedades que se seguem à forma na matéria; ora, onde quer que seja preciso considerar vários para se conhecer algo, o conhecimento é mais difícil [...]. Mas, pelo fato de que sua consideração diz respeito às coisas móveis, que não se portam de maneira uniforme, seu conhecimento é menos firme¹²⁰.

Parece inevitável constatar um aparente antagonismo; se por um lado, é reconhecida a importância da sensação porque é a partir dela que se origina o conhecimento, por outro lado é justamente por conta das múltiplas determinações dos entes sensíveis que decorre seu grau de incerteza comparado com a matemática. As demonstrações da ciência natural, e, conseguinte à elas, as da psicologia filosófica, são “menos firmes” em comparação com as demonstrações obtidas por determinadas ciências, *e.g.*, a geometria. Tal estado decorre do próprio objeto, pois “seu conhecimento depende de vários”, e por isso é menos firme na concepção tomista. Jack Zupko acredita que neste caso a diferença entre as ciências puramente demonstrativas e a psicologia é decorrente da natureza das premissas que remontam aos efeitos sensíveis que são mais conhecidos para nós do que suas causas. Por isso ele julga que

A única diferença entre psicologia e disciplinas absolutamente demonstrativas como a geometria é, para Aquino, que as demonstrações psicológicas devem partir de premissas de definição baseadas nos ‘efeitos sensíveis mais conhecidos [*magis noti*] [para nós] do que suas causas’. O resultado é uma concepção da psicologia mais afim à metafísica (e, na verdade, diferenciada da metafísica

¹¹⁹*Idem, Commentary on Aristotle's De Anima*. Translated by Kenelm Foester and Silvester Humphries. London: Yale University Press, 1965. [Bk 2 Lec 3 Sct 245 p 181] § 245 “[...] With regard to the method to be used we should note that, since we can only come to know the unknown if we start from what we know, and since the purpose of demonstration is precisely to cause knowledge, it follows that every demonstration must begin from something more knowable to us than the thing to be made known by it. Now in certain subjects, such as mathematics, which abstract from matter, what is the more knowable is such both in itself and relatively to us; hence in these subjects, demonstration can start from what is absolutely and of its nature more knowable, and therefore can deduce effects from their causes; whence the name given it of a priori demonstration. But in the quite different sphere of the natural sciences, what is more knowable is not the same thing in itself and relatively to us; for sensible effects are generally more evident than their causes. Hence in these sciences we generally have to Begin from what is, indeed, absolutely speaking less knowable, but is more evident relatively to us”.

¹²⁰AQUINO, Tomás de, *DT*, q. 6, a. 1, ad.; AQUINO, Tomás de, *DT*, q. 6, a. 1. Ad 2).

apenas pelo seu menor grau de abstração da matéria) do que a outras disciplinas envolvidas com fenômenos naturais, como a biologia¹²¹.

Como dissemos anteriormente, além dele classificar as ciências, e lhes conferir objetos próprios, também atribuiu causas próprias de demonstrações. Então:

Nem toda ciência demonstra por todas as causas. Pois, a matemática não demonstra senão pela causa formal; a metafísica principalmente pela causa formal e final e também pela causa agente. A da natureza, no entanto, por todas as causas¹²².

Diante do que foi exposto, se apresenta para nós o seguinte quadro: a psicologia filosófica, concebida por São Tomás, toma como parâmetro uma estrutura silogística e demonstra suas conclusões pela causa material, formal, eficiente e final. Neste modelo a origem da demonstração é a definição, porquanto ele mesmo afirma que “a coisa não é inteligível senão pela sua definição”¹²³, e “a essência é aquilo que é significado pela definição”¹²⁴. Contudo temos neste ponto uma dificuldade central: se não possuímos conhecimento direto da alma, como então definí-la¹²⁵?

Tomás, seguindo Aristóteles, que julgou não ser possível uma definição completa do primeiro princípio de vida que possibilitasse conhecer tanto a sua essência quanto os seus acidentes, ainda assim afirmou na sétima questão de suas *DQA* que a “alma é definida na medida em que é forma do corpo”, devemos compreender isto na perspectiva mencionada no capítulo 1 do segundo livro de seu Comentário ao *De anima*, ou seja, esta é uma atividade guiada pela razão¹²⁶. Em suma, se tivéssemos conhecimentos dos princípios essenciais, não se fazia necessário o conhecimento dos acidentais, porém, como os primeiros estão ocultos para nós, nos resta proceder a partir das diferenças acidentais como caminho daquilo que é essencial¹²⁷.

¹²¹“The only difference between psychology and absolutely demonstrative disciplines such as geometry is, for Aquinas, that psychological demonstrations must start from definitional premisses based on “sensible effects better known [*magis noti*] [to us] than their causes”. The result is a conception of psychology more akin to metaphysics (and indeed, differentiated from metaphysics only by its lesser degree of abstraction from matter) than to other disciplines concerned with natural phenomena, such as biology” (ZUPKO Jack. What is the science of the soul? a case study in the evolution of late medieval natural philosophy. *Synthese*, v.110, 1997, p. 319).

¹²²AQUINO, Tomás de, *EFA*, 2013, Livro I, Lição1, nota 12.

¹²³AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. 6 ed. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2010. I, 6.

¹²⁴*Ibid.*, II, 12.

¹²⁵ZUPKO, 1997, p. 304. São listadas três dificuldades referentes à alma no âmbito da sua definição; 1) sobre a sua essência; 2) suas partes; 3) a contribuição das qualidades acidentais para uma definição da alma (cf. AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 1 Lec 1 Sct 10 p 47] § 10).

¹²⁶AQUINAS, Thomas, **Commentary on Aristotle's De Anima**. [Bk 1 Lec 12 Sct 189 p 147] § 189.

¹²⁷Cf. AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 1 Lec 1 Sct 15 p 49] § 15; [Bk 1 Lec 2 Sct 29 p 59] § 29. Relacionando a matemática com a psicologia filosófica, ele elenca “a dificuldade da presente posição” diferentemente da geometria euclidiana, que procede dedutivamente. Para os matemáticos é de grande ajuda saber que os ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, faz-se útil o conhecimento prévio das noções de reto, curvo e plano.

As definições devem ser dadas a partir dos acidentes, caso contrário, como ele diz, não estaremos diante de definições reais, mas apenas hipotéticas e abstratas.

Se, portanto, alguém fosse propor uma definição a partir da qual nenhum conhecimento dos atributos accidentais da coisa definida poderia ser derivado, tal definição não seria real, mas abstrato e hipotético. Mas uma definição da qual flui um conhecimento dos acidentes é uma definição real, com base no que é adequada e essencial para a coisa¹²⁸.

As definições provenientes dos acidentes da coisa são consideradas reais, porque se baseiam naquilo que é próprio e essencial à coisa. Enfatiza-se que não se proceda do abstrato ou hipotético, caminho sem garantias e justificações das conclusões, deve-se partir daquilo que é mais imediato aos sentidos, os efeitos, os acidentes, as propriedades, as operações que os seres vivos manifestam. Assim, o itinerário tomista seria do efeito para a causa, e dos acidentes para a essência. Isto é justificado porque não há operação exclusiva da alma ou do corpo, mas do conjunto. Disto nos diz Tomás:

Atividades e disposições da alma são também atividades e disposições do corpo, como foi mostrado. Mas a definição de qualquer disposição deve incluir aquilo que é disposto; pois seu sujeito sempre cai dentro da definição de uma disposição. Se, então, disposições desse tipo estão no corpo, assim como na alma, o primeiro deve ser incluído em sua definição. E já que tudo é corpóreo ou material cai no âmbito da ciência natural, assim também deve as disposições de que falamos. Além disso, como o sujeito de qualquer disposição entra no estudo deles, deve ser tarefa do cientista natural estudar a alma - seja absolutamente 'todas' as almas, ou 'desse tipo', isto é, a alma que está unida a um corpo. Ele adiciona isso porque ele deixou incerto se o intelecto está unido ao corpo¹²⁹.

A definição de qualquer forma existente em determinada matéria deve levá-la em consideração, ela deve declarar que esta coisa, i.e., a forma, tem o ser neste tipo particular de matéria. Deduzir a causa pelo efeito, mesmo quando ela não é imediatamente cognoscível, é a

De igual forma o conhecimento dos acidentes mesmos da alma seriam mais fáceis de serem conhecidos se tivéssemos acesso a sua essência, mas este não é o caso.

¹²⁸AQUINAS, Thomas, 1965[Bk 1 Lec 1 Sct 15 p 49] § 15: “*If, therefore, one were to propose a definition from which no knowledge of the accidental attributes of the defined thing could be derived, such a definition would not be real, but abstract and hypothetical. But one from which a knowledge of the accidents flows is a real definition, based on what is proper and essential to the thing*”.

¹²⁹AQUINAS, Thomas, 1965 [Bk 1 Lec 2 Sct 23 p 57] § 23: “*Activities and dispositions of the soul are also activities and disposition of the body, as has been shown. But the definition of any disposition must include that which is disposed; for its subject always falls within the definition of a disposition. If, then, dispositions of this kind are in the body as well as in the soul, the former must be included in their definition. And since everything bodily or material falls within the scope of natural science, so also must the dispositions of which we speak. Moreover, since the subject of any dispositions enters into the study of them, it must be the task of the natural scientist to study the soul, -either absolutely 'all' souls, or 'of this kind', i.e. the soul that is joined to a body. He adds this because he has left it uncertain whether intellect is joined to the body*”.

resposta dele para conhecer a quiddidade¹³⁰ de uma coisa. Apesar de oferecer esta via, em momento algum ele diz que os efeitos esgotem a quiddidade do objeto, ressalta-se apenas que eles são capazes de conduzir ao conhecimento da causa¹³¹. Isto deu oportunidade para Jack Zupko explicitar que a investigação tomista sobre à *anima* é uma atividade que a vê como uma substância cuja essência pode ser revelada por suas operações vitais¹³². Isto foi formulado pelo Aquinate nos seguintes termos:

Há certas coisas que não são por si mesmas, cognoscíveis por nós, mas por seus efeitos; se efetivamente, o efeito for comparável a causa, toma-se a própria quiddidade do efeito como princípio para demonstrar o que a causa é e para investigar sua quiddidade, a partir da qual, por sua vez, são mostradas suas propriedades¹³³.

Sumariamente, como a essência da alma não é algo dado diretamente, mas é algo intuído *a posteriori*¹³⁴, a análise de Tomás é uma tentativa de deduzir das propriedades e operações encontradas nos seres vivos a essência do princípio responsável por estas manifestações, havemos de acrescentar que esta investigação orienta e fundamenta-se por concepções metafísicas. A investigação proposta possui dois âmbitos específicos: a essência do princípio de vida e o conhecimento de seus acidentes, qualidades, características etc. Nisto ele segue Aristóteles que já havia orientado o estudo da alma através das suas manifestações externas. Tomás nutre um interesse maior na relação existente entre as afecções da alma e o corpo; algumas das modificações da alma parecem ocorrer sem comunicação com o corpo, ao passo que outras são realizadas em conjunto, outras ainda parecem ser exclusivas dos animais ao passo que outras aparentemente são compartilhadas entre os seres humanos e os animais. Foi bem notado por Edward Feser que tanto para o Estagirita quanto para o Aquinate o estudo do filósofo natural não consiste na investigação exclusiva da alma *per se*, mas sim, no que faz o organismo uma coisa viva. Desta maneira, a *anima* é posta como objeto de tal ciência em função de ser característica do ser vivo¹³⁵. Semelhantemente Robert Pasnau concorda que o interesse de Tomás

¹³⁰*Quidditas*, termo introduzido pelas traduções latinas feitas no séc. XII (do árabe) a partir das obras de Aristóteles; corresponde à expressão aristotélica (*quod quid erat esse*). Exprime a essência ou definição de uma coisa, denota o elemento formal constitutivo dela, aquilo pelo qual lhe é atribuída determinada espécie e, ao mesmo tempo, a separa de todas as outras espécies. A *quidditas* responde a questão *quid sit*, o que é? Consequentemente expressa aquilo pelo qual uma coisa é tal e se distingue das outras coisas. Tomando a Metafísica dir-se-á que “é a essência considerada enquanto expressada pela definição”.

¹³¹AQUINO, Tomás de, *DT*, q 6, a. 3.

¹³²ZUPKO, 1997, p. 304.

¹³³AQUINO, Tomás de, *DT*, q 6, a. 4, ad 2; AQUINAS, Thomas, 1965 [Bk 1 Lec 1 Sct 8 p 47] § 8.

¹³⁴AQUINO, Tomás de. **Questões disputadas sobre a alma**. São Paulo: Realizações, 2014, q. 17, p. 351. Obra doravante abreviada por *QDA*.

¹³⁵FESER, Edward. **The last superstition: a refutation of new atheism**. Indiana: St Augustine’s Press, 2008, p. 76.

não consiste primeiramente nos processos orgânicos que subjazem o aparelho sensório-cognitivo do ser humano, pelo contrário, interessa-lhe muito mais as questões conceituais sobre tal estrutura e os aspectos cognitivos que lhe acompanham¹³⁶. Estes pontos já devem nos precaver de tomarmos uma interpretação da cognição em termos de realismo direto ou representacionismo nos moldes estritamente rígidos, porquanto tal investigação encontra-se desde o começo marcada por aspectos que impedem tal irredutibilidade.

Não à toa quando Tomás retoma sua análise sobre o método de procedimento das ciências nos seus *Comentários aos Analíticos Posteriores*¹³⁷ e ao *De Anima*, ele interpreta a diferença entre os filósofos naturalistas por tomarem pontos de partida diferentes de investigação sobre a *psykhé*. O próprio Aristóteles diante de uma miríade de opiniões onde alguns seguiam o método indutivo, outros o dedutivo, e outros a comparação, afirmou: “de todo o modo, e sob todas as perspectivas, é bem difícil alcançar um conhecimento sobre a alma digno de crédito”¹³⁸.

O estudo tomasiano sobre o princípio que alguns seres possuem tornando-os vivos enquanto outros são inanimados não começou *per se*, pelo contrário, retomou a discussão com filósofos anteriores que Aristóteles havia tratado. Notamos que no *In DA* a ênfase é mostrar a incongruência daquelas teorias quer do ponto de partida em suas investigações quer da ilegitimidade das conclusões alcançadas; aí, não se discute o método sob a perspectiva da classificação das ciências, como no *DT*, mas sim, em sua relação com a psicologia filosófica. Não há a preocupação em instituir metodologia diferente daquela do seu mentor, o esforço é para defendê-la perante teorias rivais, mostrando sua validade na medida em que responde e esclarece pontos duvidosos. De forma geral eles tomaram o movimento e a sensação como características fundamentais dos seres vivos, e por isso, acreditavam que descobrindo a causa destas duas propriedades conheceriam a alma. O raciocínio daqueles que iniciavam pelo movimento dos seres, tinha tal estrutura: visto que as coisas vivas são moventes, o princípio subjacente a elas deve também ser móvel. Então, todas as coisas vivas seriam movidas pela alma, e ela por si mesma. Pressupunham a ideia de uma coisa poder mover outra apenas se ela mesma for móvel¹³⁹. Aqueles que partiam da sensação, tomaram a capacidade intelectual de conhecer as diversas naturezas das coisas e a relacionaram com sua efetividade na experiência sensório-cognitiva, aqui

¹³⁶ PASNAU, Robert; SHIELDS, Christopher. **The philosophy of Aquinas**. Colorado: Westview Press, 2004, p. 17.

¹³⁷ *Idem*, **Comentário de los Analíticos Posteriores de Aristóteles**. Tradução de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok. Pamplona: EUNASA, 2002, 155 p. Obra doravante abreviada por *InAP*.

¹³⁸ ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Tradução Ana Maria Lóio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, 402a 10.

¹³⁹ AQUINAS, Thomas, 1965 [Bk 1 Lec 3 Sct 33 p 64]; [Bk 1 Lec 3 Sct 37 p 66] § 37.

também havia um pressuposto fundamental referente à sensação; o semelhante é conhecido pelo semelhante.

Um ponto que julgo vulnerável, mas compreensível na argumentação de São Tomás consiste na sua estrita dependência de categorias metafísicas¹⁴⁰. De fato, ele diz que a investigação deve proceder igualmente aquilo que é feito na Metafísica; considerar o que é comum a classe como um todo, e depois o que é próprio aos membros desta classe. Por isso, considerando os seres pelos fenômenos, propriedades e operações pretende classificá-los pela posse de um princípio subjacente comum. Este será então o núcleo da análise que posteriormente se ramificará na investigação das propriedades dos seres vivos particulares¹⁴¹. São Tomás vê na doutrina hilemórfica, onde o ser humano não é exclusivamente forma ou matéria, mas sim, uma unidade decorrente da junção de ambos os princípios, um caminho intermediário entre o materialismo e o espiritualismo, que o permite salvaguardar a unidade do composto. A relação entre estes dois princípios indissociáveis na constituição do ser humano é expressa pela máxima “a alma é forma do corpo¹⁴²”. A partir do hilemorfismo ele argumenta por redução, nega que a alma possa ser *sínolon*, o composto resultante da união da forma e da matéria. O primeiro princípio de vida não pode ser também a matéria, pois esta é o sujeito que recebe a vida. Então, ele conclui que é forçoso admitir ser a alma uma substância a maneira de uma forma que determina ou caracteriza um tipo particular de corpo, *e.g.*, o corpo físico potencialmente vivo. Ela é a forma substancial do corpo e por isso o atualiza, o configurando como ser vivo. O corpo é o que é justamente em função de ter a alma, forma substancial, que é essencial a coisa. Entre os muitos sentidos que o vocábulo “*anima*”, possui nos escritos de Tomás, é fundamental aquele sentido no qual ela é o princípio responsável pelas determinações biológicas dos seres configurando-os como vivos¹⁴³. Tal compreensão implica numa teleologia imanente, que é o que caracteriza a vida no seu sistema filosófico, diferindo da teleologia transiente, usando as palavras de Edward Feser. A *anima*, enquanto primeiro princípio de vida é tanto a origem como a razão das atividades vitais serem efetivadas¹⁴⁴, mais tarde dirá que a alma é o ato de um corpo potencialmente vivo, é aquilo pelo qual o ser vivo é animado.

¹⁴⁰KENNY, Anthony. Philosophy of mind. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. **The Cambridge companion to Aquinas**. New York: Cambridge University Press, 1993, p. 128.

¹⁴¹AQUINAS, Thomas, 1965 [Bk 1 Lec 1 Sct 1 p 44] § 1).

¹⁴²Justamente esta noção que caracterizaria a compreensão aristotélico-tomista, seria uma das mais problemáticas e alvo de diversas críticas. Pois, aceitando a doutrina cristã da ressurreição dos corpos e imortalidade da alma faz-se necessário especificar a condição dela no estado pós morte e antecedente a ressurreição.

¹⁴³AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 1 Lec 1 Sct 1 p 44].

¹⁴⁴Cf. AQUINAS, Thomas, 1965 [Bk 2 Lec 1 Sct 233 p 172] § 233.

Levando em conta a estrutura metafísica aristotélica que permeia sua investigação, o que é potencial é atualizado por algo já em ato, por isso ele afirma que o ato da essência é anterior à potência¹⁴⁵. O uso de categorias metafísica: ato-potência, forma-matéria etc., ocorre por ele acreditar que a esfera material é insuficiente para explicar satisfatoriamente o assunto. O materialismo é concebido como refutável, porquanto as qualidades ativas e passivas dos elementos seriam incapazes de explicar a complexidade do ser vivo. Brian Davies sintetizando a noção tomista de irredutibilidade do primeiro princípio de vida a alguma referência material, diz:

Em outras palavras, a diferença entre, digamos, eu e minha caneta é que não sou apenas um corpo. Eu sou um corpo vivo. E aquilo que me faz isso não pode ser em si um corpo, uma vez que, se as coisas corporais estão vivas apenas por serem corpos, então todos os corpos estariam vivos, incluindo minha caneta¹⁴⁶.

Por isso não estranha que a *anima* seja concebida como uma forma substancial, diferindo das formas acidentais¹⁴⁷. Não sendo porém diretamente acessível, como as formas naturais ou acidentais, estas últimas por meio de determinadas habilidades são impostas sobre as coisas, constituindo entes artificiais, e mais acessíveis aos sentidos do que as formas substanciais. Sendo assim, é então razoável investigar a forma substancial através da comparação com formas acidentais, pois, suas qualidades estão mais acessíveis para nós do que sua essência. Por isso, a atividade da alma, e não sua essência, é o ponto mais seguro de investigação¹⁴⁸. Afirma-se:

Nas coisas artificiais, feitas por habilidade humana, as formas impostas ao material são formas acidentais; e desde que estas são mais fáceis para nós percebermos do que a forma substancial, como sendo mais acessível aos sentidos, é obviamente razoável abordar a alma, que é uma forma substancial, através de uma comparação com formas acidentais. E novamente, as partes ou potências da alma são mais prontamente perceptíveis para nós do que sua essência; pois toda nossa indagação sobre a alma tem que partir dos termos objetivos de suas atividades e então prosseguir dessas atividades para suas potências, e daí para uma compreensão da alma em sua essência; É por isso que um estudo das partes da alma pode esclarecer a definição dela¹⁴⁹.

¹⁴⁵Potência, segundo Tomás, diz-se em dois sentidos; no primeiro sentido, fala-se de potência como a ausência do poder de agir; em segundo sentido, diz-se de algo quando mesmo possuindo o poder de fazer, não atua por ele. Nesta segunda acepção o corpo é dito ser potencialmente animado. Do mesmo modo que ver é a atualidade do olho, cortar é a atualidade da faca, a alma é a atualidade do corpo, pois cada ato é a atividade e uso do próprio princípio operativo.

¹⁴⁶“*In other words, the difference between, say, me and my pen is that I am not just a body. I am a living body. And that which makes me this cannot itself be a body since, if bodily things are alive just by being bodies, then all bodies would be alive, including my pen*” (DAVIES, Brian. **The thought of Thomas Aquinas**. Oxford: Clarendon press, 1992. p. 212).

¹⁴⁷Cf. AQUINAS, Thomas, 1965 [Bk 2 Lec 2 Sct 236 p 175] § 236.

¹⁴⁸Cf. *Ibid.*, [Bk 2 Lec 2 Sct 235 p 175].

¹⁴⁹AQUINAS, Thomas, 1965 [Bk 2 Lec 2 Sct 235 p 175]: “*In artificial things, made by human skill, the forms imposed on the material are accidental forms; and since these are easier for us to perceive than is substantial*

Talvez Tomás dependa, e confie em demasia na noção de inferência causal na busca por determinar a natureza do primeiro princípio de vida. Sabemos que esta noção é passível de fortes críticas, no entanto ele a vê como um meio que melhor satisfaz as condições tanto do sujeito quanto da coisa a ser conhecida.

De tudo que temos discutido até o presente podemos dizer que Tomás, seguindo Aristóteles, nutre um forte interesse com a questão do método filosófico, especialmente na psicologia filosófica enquanto busca caracterizar o primeiro princípio de vida nos seres vivos. No *DT* isto se contextualiza no problema da classificação das ciências especulativas, no *InDA* a tentativa é de expor a partir de si as incongruências das teorias rivais reconstruindo o raciocínio delas; na primeira obra buscava estabelecer os sujeitos, os métodos e as respectivas formas das ciências demonstrarem suas conclusões; na última obra citada ele investiga em que consiste, e o que estabelece a distinção entre seres animados e inanimados, por isso trata detidamente do materialismo e espiritualismo.

Típico de uma estrutura de pensamento que não gozava das técnicas da ciência moderna, além da inexistente delimitação entre psicologia e epistemologia, o seu empreendimento fundamentava-se por princípios metafísicos, em particular matéria-forma e ato-potência. Tomás então estabelece que o princípio a partir do qual se deve proceder no estudo do primeiro princípio de vida, uma vez que ele nos é inacessível diretamente, é através dos efeitos sensíveis. Busca-se então inferir a quiddidade da alma a partir de suas manifestações, efeitos e propriedades. Ora, as modificações e disposições da alma enquanto são inseparáveis da matéria física, pois existem como paixões do corpo, veem a ser objeto de estudo do filósofo natural assim como a própria alma¹⁵⁰. Nisto diferindo das grandezas matemáticas que podem ser consideradas pelo intelecto, abstraída do substrato material no qual estão implicadas.

Por fim, Tomás mostra-se consciente da dificuldade de tal ciência ser possível, justamente pela relação adequacionista entre objeto e método, isto implica nas demonstrações de tais ciências serem “menos evidentes” do que a geometria por exemplo. Mas, ele acredita que deduz corretamente a quiddidade dela a partir da relação entre causa e efeito. Assim, Tomás faz uso de categorias metafísicas no seu relato sobre a *anima*, por julgar que uma descrição estritamente material da vida não é possível, afinal ela transcende tal instância. Propõe como método

form, as being more accessible to the senses, it is obviously reasonable to approach the soul, which is a substantial form, through a comparison with accidental forms. And again, the soul's parts or potencies are more readily perceptible to us than its essence; for all our enquiry into the soul has to start from the objective terms of its activities and then proceed from these activities to their potencies, and thence to an understanding of the soul in its essence; that is why a study of the soul's parts can throw light on the definition of it”.

¹⁵⁰Cf. *Ibid.*, [Bk 1 Lec 2 Sct 30 p 59] § 30.

tomar os aspectos visíveis, e a partir deles deduzir os invisíveis, e explicitá-los por meio da definição que deve remeter aos aspectos mais perceptíveis, ou seja, os acidentes. Tais definições não são triviais nem mesmo hipotéticas, pois uma vez que as operações do ser vivo são operações do conjunto, então elas também expressam o princípio responsável por tais operações e acidentes, a saber, a forma.

3.2 A NATUREZA DA *ANIMA RATIONALIS* E SUAS POTÊNCIAS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Antes de tratarmos propriamente da concepção de são Tomás sobre a natureza da alma humana é conveniente fazermos duas observações: em primeiro lugar, duas diferentes maneiras de inserir o assunto em questão; em segundo lugar, a posição secundária que itens filosóficos referentes à cognição ocupam em sua obra. O primeiro ponto é comentado por Henri-Dominique Gardeil assim:

Também será conveniente lembrar que no *De Anima*, de um lado, e nos escritos teológicos, de outro, as perspectivas são diversas. Com a primeira dessas obras, estamos na filosofia da natureza, e o estudo do conhecimento intelectual se apresenta como o termo de lenta ascensão através das formas inferiores do psiquismo até a atividade transcendente do pensamento; por isso, é em último lugar que se chega ao problema de um ‘*nous*’ puramente espiritual. Nos escritos teológicos, ao contrário, a alma espiritual se impõe como um dado primeiro, e já não se manifesta como enteléquia suprema do mundo dos seres vivos e sim como um dos graus – o mais modesto, a bem dizer – da hierarquia dos espíritos¹⁵¹.

Podemos precisar ainda mais a explicação de Gardeil, notando que mesmo nos seus dois grandes tratados teológicos, a *Suma contra os Gentios*¹⁵² e a *Suma Teológica*¹⁵³, o estudo do ser humano é posto a partir de perspectivas diferentes; enquanto na *SCG* a emergência da investigação em torno da natureza humana surge como desdobramento do estudo das criaturas angelicais, também chamadas de inteligências separadas; na *ST* a singularidade do homem é prontamente destacada à medida que ele é apresentado como um ser resultante da união da substância espiritual e corporal. Na *SCG* Tomás pressupõe uma tese metafísica, a saber, “o efeito é perfeito ao máximo quando volta ao seu princípio”, daí o círculo é considerado a figura geométrica mais perfeita e o movimento circular o mais perfeito dos movimentos. Aplicando

¹⁵¹GARDEIL, 2013, vol. II, p. 86-87.

¹⁵²Obra doravante mencionada por *SCG*.

¹⁵³Obra doravante mencionada por *ST*.

esta mesma tese ao âmbito das criaturas, para elas alcançarem sua perfeição é necessário voltar ao seu princípio. Ora, voltar ao princípio é antes de tudo uma relação na qual a criatura traz em sua natureza a semelhança com o seu Princípio originário, e uma vez que o Princípio das criaturas ele havia anteriormente estabelecido como Um Ser dotado de inteligência, vontade e imaterialidade, então é necessário que as criaturas [angélicas] carreguem tais semelhanças. Nesta perspectiva, o estudo do homem será um desdobramento da investigação sobre as substâncias separadas. Na *ST* o ser humano nos é apresentado como um ser dotado de inteligência e vontade, “o homem nos é apresentado de pronto não como um corpo em meio a outros corpos, mas como uma criatura composta de um corpo e de uma alma, a qual provém diretamente de Deus”¹⁵⁴.

Sobre o caráter secundário que as questões filosóficas ocuparam em sua atividade acadêmica¹⁵⁵, e naturalmente também aquelas a respeito da cognição, especialmente como a mente conhece o mundo, havemos de lembrar que Tomás foi exclusivamente um professor de teologia, e jamais ocupou uma cátedra na Faculdade de Artes. Por isso, julgo que não há de ser tomada uma defesa irredutível quer do realismo do conteúdo mental ou do representacionalismo, segmentos notoriamente filosóficos, isto sob pena de o transformar primariamente em um filósofo, fato que não era sua pretensão. Os textos onde ele trata da cognição devem ser entendidos antes de tudo pela sua crença da filosofia de Aristóteles exprimir as verdades cristãs, e explicar mais fielmente o mundo, daí ele refutava alegações tidas por insatisfatórias mesmo no campo da filosofia. Sua leitura de Aristóteles buscava corrigir diversas interpretações, particularmente aquelas ligadas ao averroísmo latino, que colocavam o ensinamento do Estagirita em oposição à alguns dogmas cristãos, *e.g.*, a ressurreição do corpo e a imortalidade da alma. Resumindo, para Tomás o entendimento da alma humana e suas operações, era fundamental por conta das implicações metafísicas, antropológicas e epistêmicas consequentes daquelas compreensões, que a primeira vista eram antagônicas ao núcleo doutrinário subjacente ao ensino da Teologia e a tradição filosófico-religiosa anterior à recepção de Aristóteles.

Tomás, seguindo Aristóteles, concebe a *anima* como o primeiro princípio de vida dos seres vivos. Esta concepção, no entanto é geral, pois como mostrou Eleonore Stump, Aristóteles indica a forma substancial de um ser vivo indiscriminadamente¹⁵⁶. Assim, tanto os vegetais, os animais e os seres humanos possuem *anima* em virtude de serem corpos organizados de um

¹⁵⁴GARDEIL, 2013, vol. II, p. 16. O texto da *ST* diz que há de ser investigado: a essência, a potência e a operação da alma.

¹⁵⁵O mesmo Henri Dominique Gardeil afirmara que Tomás “por si mesmo, quase não filosofa se não em vista da teologia” (GARDEIL, 2013, vol. II, p. 7).

¹⁵⁶Cf. STUMP, Eleonore. **Aquinas**: arguments of the philosophers. New York: Routledge, 2003, p 201.

determinado modo que a efetivação das diversas atividades movidas por este princípio lhes confere o estado de ser vivo. *Anima*, portanto, é o princípio que subjaz nos seres vivos, tornando-os seres animados¹⁵⁷. Foi justamente esta concepção genérica da alma que deu margens a críticas, afinal de contas neste contexto é possível defendê-la tanto como o primeiro princípio de vida quanto algo material, uma função do corpo, ou um efeito decorrente da configuração dele¹⁵⁸.

Percebemos que a noção da alma como ato do corpo possui dificuldades em si, pois é teorizada em analogia com a relação entre forma e matéria. A relação alma-corpo deve ser vista, como defende Robert Pasnau, como um caso especial da relação entre a forma e a matéria. Daí, seria de se esperar que esta relação apresentasse também características daquela outra. Edward Feser não está muito distante de Pasnau ao propor que a ideia aristotélico-tomista da alma seja entendida apenas como um tipo de forma, daí a possuírem plantas, os animais e o ser humano. Segundo ele a afirmação tomista de que “a alma é forma do corpo”, simplesmente se refere à natureza de uma coisa viva, seja lá o que isto for¹⁵⁹. Por ser algo sutil, frequentemente se comete o equívoco e se confunde a ideia de que a alma é ato do corpo, disto nos adverte Gyula Klima: a alma não é forma da matéria do corpo, mas sim do ser humano¹⁶⁰.

O princípio de vida subjacente nos seres vivos se manifesta de quatro modos: o modo vegetativo, pertence às plantas e todos os seres vivos; o modo sensitivo, que se encontra nos animais; o modo intelectual, que está presente nos homens; e o modo locomotivo, existe nos animais mais altos da ordem hierárquica. Estas modalidades são na verdade graus de seres vivos dispostos numa escala hierárquica que só manifestam tais propriedades em função de um princípio subjacente que não se reduz a natureza¹⁶¹. Tomás não concebe disto uma pluralidade de *animae* (almas) responsáveis por estas funcionalidades no sujeito, pelo contrário ele acreditava que a alma racional é a única forma substancial do ser humano. Uma vez que ela tanto molda o corpo como dá ensejo a todas as capacidades associadas à vida, daí a designação da forma

¹⁵⁷KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Ed.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. New York: Cambridge University Press, 1993, p. 130.

¹⁵⁸Cf. AQUINO, Tomás de, *SCG*, II. 65; ver também *ST*, Ia.75.ic.

¹⁵⁹FESER, 2008, p. 83.

¹⁶⁰Cf. KLIMA, Gyula. Man= body + soul. Aquinas' arithmetic of nature human. In. Aquinas perspectives contemporaries. In: DAVIES, Brian (Ed.). **Thomas Aquinas: contemporary philosophical perspectives**. New York: Oxford University Press, 2002, p. 258)

¹⁶¹Em outro local, ele listaria ainda o poder apetitivo, talvez não mencionado aqui porque ele sempre acompanha a sensação, não sendo por isso um grau distinto de ser vivo. Em outras palavras, o poder apetitivo é um quinto tipo de atividade vital, mas não um outro grau de ser, pois já está acompanhando a sensação (cf. AQUINAS, Thomas, 1965 [Bk 2 Lec 3 Sct 261 p 185] § 261).

substancial do ser humano por seu aspecto de racionalidade, pois a racionalidade é a diferença humana dentro do gênero animal.

A alma não pode ser epifenômeno de um organismo complexo, pois, é apenas em função do primeiro princípio de vida que suas atividades específicas estão configuradas complexamente. Portanto, Tomás pensa a alma como sendo, segundo Eleonore Stump, um configurador configurado. Segundo ela:

[...] a alma humana é um configurador configurado, uma forma subsistente capaz de existir separada da matéria, mas também capaz de configurar a matéria, a alma tem um duplo aspecto. Por um lado, ao contrário das formas de outros objetos materiais, toda alma é diretamente criada por Deus, como uma coisa individual em si mesma, com sua própria configuração. Por outro lado, como a forma de qualquer objeto material, existe no composto que ela configura e passa a existir apenas com esse composto, não antes dele¹⁶².

São Tomás nega enfaticamente qualquer atribuição de corporeidade à alma. Na verdade, a sua principal crítica aos antigos filósofos consiste justamente neles não terem ido além dos aspectos sensíveis das coisas, e julgarem que a alma fosse corpórea quer pelo movimento que ela imprimiria no corpo, ou pela pressuposta identidade entre o sujeito e o objeto da cognição. A crítica se estendia mesmo para aquelas teorias que viam a *anima* como uma harmonia resultante das propriedades dos elementos que formam o corpo, ao menos foi assim que Tomás leu a teoria de Galeno e Empedócles. Ora, “um composto ou uma harmonia não transcendem às qualidades dos elementos”¹⁶³ e mesmo as atividades sensitivas dão sinais de um princípio que excede as qualidades ativas e passivas próprias da matéria. Diz Tomás:

E esses poderes são diferentes. Pois enquanto o poder vegetativo ou nutritivo atua através de qualidades ativas e passivas da matéria, tais como calor e frio e afins, o poder sensível não requer tais qualidades sensíveis para sua atividade senciente, embora dependa de órgãos corpóreos; enquanto o poder intelectual não age através de qualidades sensíveis nem de um órgão corpóreo, pois funciona de uma maneira totalmente incorpórea¹⁶⁴.

¹⁶²STUMP, 2003, p 207: “*The human soul is a configured configurer, a subsistent form able to exist apart from matter but also able to configure matter, the soul has a double aspect. On the one hand, unlike the forms of other material objects, every soul is directly created by God, as an individual thing in its own right, with its own configuration. On the other hand, like the form of any material object, it exists in the composite it configures, and it comes into existence only with that composite, not before it*”. Por ser um configurador da matéria ela não é uma substância completa em si e por si (cf. STUMP, 2003, p. 207).

¹⁶³AQUINO, Tomás de, *QDA*, 2014, p. 41.

¹⁶⁴AQUINAS, Thomas. 1965, [Bk 1 Lec 14 Sct 200 p 157] § 200: “*And these powers differ. For whilst the vegetative or nutritive power acts through active and passive qualities of matter, such as heat and cold and the like, the sensitive power requires no such sensible qualities for its sentient activity, though it does depend on corporeal organs; while the intellectual power acts through neither sensible qualities nor a corporeal organ, for it functions in an entirely incorporeal way*”.

As operações da *anima* não podem ser explicadas apenas pelas qualidades ativas e passivas da matéria, isto é verdadeiro até mesmo das operações mais rudimentares ensejadas por ela como a nutrição, o crescimento e a reprodução. Estas, argumenta Tomás, não podem ser o resultado da combinação das propriedades dos elementos que estejam em sua composição, elas são antes instrumentos do princípio que as impulsiona. Por isso, é necessário postular um princípio que exceda tais operações, dado que um composto não transcende às qualidades dos seus elementos. Ora, se isto é verdade da alma vegetativa, ainda mais o é da alma sensitiva, e em grau máximo, no caso da alma racional, visto que esta possui operações mais complexas do que as anteriores. A sensação é entendida por Tomás como a informação do aparelho sensório cognitivo por parte das qualidades do objeto, ou seja, a recepção da forma sem a matéria. Sendo assim, as qualidades ativas e passivas na medida em que são disposições da matéria, e por isso não se estendem para além dela, não a explicam satisfatoriamente. Logo, a sensação não se reduz as simples qualidades da matéria. No caso das atividades da alma racional que consiste em inteligir e abstrair as *species intelligibiles* do invólucro material no qual se encontram, etapas na produção do conhecimento abstrato e universal, sua operação própria não possui comunicação com o corpo, por isso não pode ser compreendida, nem reduzida como um epifenômeno do ajustamento das qualidades elementares da matéria, ou seja, fenômenos comumente ditos imateriais não devem ser entendidos como manifestações biológicas de uma organização material altamente complexa¹⁶⁵.

Esta ideia de Tomás contra o reduativismo levou Robert Pasnau a associá-lo neste ponto com os emergentistas, pois “sistemas de suficiente complexidade começam a exibir propriedades e disposições que não podem ser derivadas em qualquer forma direta das propriedades manifestadas pelos componentes individuais daqueles sistemas”¹⁶⁶. Neste caso não devemos entender como um comprometimento metafísico que descarta de antemão um viés distinto de investigação, antes sim, como uma inferência da melhor explicação disponível naquele momento para o fato dos seres vivos apresentarem um crescimento limitado e padronizado, e este princípio, a *anima*, não é nem um elemento do corpo e tampouco o resultado da mistura deles¹⁶⁷.

Diz Tomás:

É evidente que a alma não é um princípio qualquer de operação vital. Se assim fosse, os olhos seriam alma, já que são o princípio da visão; e isto se deveria dizer dos demais órgãos da alma. Nós dizemos que o primeiro princípio da vida é a alma. Embora algum corpo possa ser um princípio de vida como o

¹⁶⁵Cf. AQUINO, Tomás de, *QDA*, 2014, q. 1 ad., p. 41.

¹⁶⁶PASNAU; SHIELDS, 2004, p. 161.

¹⁶⁷Cf. *Ibid.*, p. 162.

coração é princípio da vida animal, um corpo não pode ser o primeiro princípio de vida¹⁶⁸.

Embora algum corpo ou órgão possa ser um princípio de operação vital, tal como o olho é um princípio vital da visão, assim como a mão é um princípio vital para o tato, o ouvido para a audição etc., ainda assim não dizemos que nenhum deles é alma. Pois, não compete ao olho, nem ao tato, nem a audição ou qualquer outro princípio de operação do corpo que ele seja vivo exclusivamente por algum deles. Os órgãos operam suas atividades próprias porque existe algo que os direciona nestas realizações, o conjunto destas operações é o resultado, ou melhor, o efeito de um princípio que subjaz a elas possibilitando a vida. Em outras palavras, é o princípio vital que possibilita as operações de outros princípios que, concorrem para que um corpo permaneça em seu estado de ser vivo, por conseguinte, a alma não ser o corpo, mas sim o ato dele. Através dela o corpo é aquilo que é, na medida em que suas partes operam movidas por tal princípio. Embora seja padrão se referir à *anima* humana na filosofia tomista como *forma corporis*; “a alma humana é aquilo pelo qual o corpo humano tem o ser em ato; mas tal coisa é forma: a alma humana é, portanto, a forma do corpo”¹⁶⁹. Outras vezes é dito que ela é forma substancial, com isso indica-se que por intermédio dela o ser humano possui determinado estado configuracional que o torna membro de uma determinada espécie. Tal pertencimento ocorre em função das características fundamentais que compartilha com os demais membros¹⁷⁰. Forma é um conceito metafísico fundamental na doutrina hilemórfica, ao ser transposto para o estudo da natureza humana implicará na associação daquelas funções que lhe estão associadas: as ideias de operações próprias, atualização e informação da matéria, etc., isto mostra o forte entrelaçamento da psicologia com a metafísica no pensamento Tomista. Independente da formulação empregada, nota-se que a dependência da doutrina hilemórfica é permanente. Como dissemos anteriormente, o recurso a estas noções aristotélicas busca se opor à duas tendências: a materialista e a platônica. O projeto tomasiano de distinguir a alma do corpo, e ao mesmo tempo salvaguardar a unidade do composto, implicará em formulações que dão sinais de uma teoria que mantém estes dois âmbitos relacionados de forma muito sutil, e também por isso, passível de diversas críticas. De fato, a formulação evita associar a *alma* com o corpo, de modo que perca sua primazia e conseqüentemente o seu aspecto de subsistência, em vista disso concebeu que a *anima* não é o homem, antes sim o composto, a doutrina hilemórfica não se estende a *anima* mesma. Em outras palavras, ainda que o ser humano seja composto de forma e matéria,

¹⁶⁸AQUINO, Tomás de, *ST.*, q. 75, a. 1 ad. 2002, vol. II, p. 356.

¹⁶⁹AQUINO, Tomás de, *QDA*, 2014, q. 1, p. 43.

¹⁷⁰STUMP, 2003, p. 197.

sendo a partir de ambos que ele é denominado homem, ainda assim o primeiro tem prioridade quanto ao segundo. O homem não é uma alma que se serve ou possui um corpo, ele é uma unidade, esta interpretação tomasiana rejeita tanto a interpretação materialista quanto um dualismo de substâncias radical. Anima e corpo são vistos como princípios unidos a fim de constituir o ser completo, nem ao corpo e nem a alma compete o ser humano, mas sim ao *sínolon* resultante da união de ambos¹⁷¹. Como o modo de definir as substâncias naturais leva em consideração tanto à forma quanto a matéria, isto conseqüentemente é verdadeiro também no caso do homem, assim a matéria não pode ser deixada de lado em sua compreensão.

O uso da doutrina hilemórfica, noção fundamental no relato tomista, acarreta certas dificuldades; se a alma é ato do corpo, o problema consistirá justamente em responder como ela sendo uma forma subsistente em si mesma, é, no entanto, constitutiva de uma substância da qual é o princípio determinante. Seguindo tal doutrina ele quer mostrar que a alma une-se ao corpo enquanto forma. Ora, aquilo pelo qual uma coisa age, é antes de tudo sua forma, a qual é atribuída a ação, mas a ação de uma coisa é vista como a atualização de uma potência, ou seja, a efetivação de uma capacidade ou inclinação para tal. Assim, nada age senão na medida em que está em ato, pois pelo que uma coisa está em ato, por ela age. Para o corpo humano, estar em ato corresponde à condição ser vivo, que por sua vez é a cooperação simultânea de suas partes na perpetuação das atividades vitais que lhes correspondem, e contribuem para a sobrevivência do todo. Mas, a alma não se reduz a alguma destas atividades vitais, mas sim, é aquilo pelo qual elas são realizadas. É compreensível para nós o recurso feito às categorias aristotélicas metafísicas para explicar a natureza do ser humano, contudo permanece intrigante sua relação, e até certo ponto harmonia com o ensinamento da imortalidade da alma. Isto nos permitirá

¹⁷¹Cf. AQUINO, Tomás de, *QDA*, 2014, q., 1 ad., p. 47. Há que se distinguir entre a matéria, a forma e o sínolon. “A matéria é aquilo que não é como uma “coisa particular”, mas está em mera potência para se tornar uma “coisa particular”. Forma é aquilo pelo qual uma “coisa particular” realmente existe. E o composto é “a coisa particular” mesma; pois, isso é dito ser uma “coisa particular” (algo passível de um ato ostensivo, isto é, algo que você pode apontar) que é completo em ser e em espécie; e entre coisas materiais só o composto é tal. Pois, embora substâncias imateriais não sejam compostas de matéria e forma, ainda são coisas particulares, tendo existência real em si mesmas e sendo completas em sua própria natureza. Não é assim a alma racional; pois embora tenha a existência, ela mesma pertence a uma “coisa particular”, ela não é uma natureza completa por si mesma; é mais uma parte de uma natureza específica. Por isso, não é em todos os aspectos uma “coisa particular”” (AQUINAS, Thomas, 1965 [Bk 2 Lec 1 Sct 215 p 167] § 215, “*Matter is that which is not as such a 'particular thing', but is in mere potency to become a 'particular thing'. Form is that by which a 'particular thing' actually exists. And the compound is 'the particular thing' itself; for that is said to be a 'particular thing' (i.e. something you can point to) which is complete in being and in kind; and among material things only the compound is such. For although immaterial substances are not compounds of matter and form, still they are particular things, having actual existence in themselves, and being complete in their own nature. Not so the rational soul; for though it has the existence in itself which belongs to a 'particular thing', it is not a complete nature by itself; it is rather a part of a specific nature. Hence it is not in all respects a 'particular thing'.*”.

observarmos uma tensão permanente na sua formulação, porquanto mesmo ressaltando a unidade do ser humano, paralelo a isto, encontramos diversas menções a supremacia da alma sobre o corpo, algo logicamente compreensível, visto que a forma é dita primariamente ser. Por exemplo, na segunda questão da *QDA* coexiste ao longo dos textos de Tomás a tensão entre compreender a alma humana como forma do corpo e as associações decorrentes do conceito, e também a singularidade da alma humana frente às demais formas; ela não possui espécie completa (ad 1); não perece ao perecer o corpo (ad 2); a alma não é totalmente abarcada pela matéria (ad 5)¹⁷². Apesar das diversas críticas que podem ser feitas, ele continua a defender uma íntima união entre alma e corpo, ressaltando que ela excede a capacidade de toda matéria corporal, fato este que por si só já nos adverte de sua certeza sobre a formulação realizada, onde não lhe é incompatível afirmar simultaneamente a primazia da forma sobre a matéria e a unidade do composto.

Para Tomás não é suficiente afirmar a alma como um princípio incorpóreo que atualiza o corpo, como o fez Aristóteles, é preciso estabelecer a subsistência deste princípio após a corrupção do corpo, como afirmado na doutrina cristã. Quando na questão 75 da *ST* a *anima* é caracterizada como princípio incorpóreo subsistente utiliza-se um artifício que vincula sua atividade cognitiva, que é uma operação tipicamente humana realizada através do intelecto, o qual é interpretado como sendo uma faculdade cognitiva da alma, com sua operação independente das determinações corporais que deveriam incidir sobre ela. Em outras palavras, é pressuposto que aquilo que opera por si, neste caso o intelecto, subsiste por si. O intelecto concebido como uma faculdade cognitiva da alma encontra-se num estado de potencialidade frente ao objeto da cognição, como explica Kretzmann: “ser uma faculdade cognitiva é estar essencialmente em um estado de potencialidade receptiva em relação a certos tipos de coisas, os objetos apropriados da faculdade - como sons, para a faculdade da audição”¹⁷³. A potencialidade do intelecto conhecer todas as coisas consiste nele não possuir qualquer determinada natureza em si, isto é tomado como princípio que mostra sua independência de qualquer órgão corporal, se este não fosse o caso então o conhecimento de tudo seria impedido. Então ele nos dá um exemplo de uma pessoa que possuindo a língua enferma tipo biliosa e amarga, estaria impossibilitada de

¹⁷²Cf. AQUINO, Tomás de, *QDA*, q., 2 ad, 2014, p. 65.

¹⁷³“*To be a cognitive faculty is to be essentially in a state of receptive potentiality relative to certain types of things, the faculty’s proper objects – such as sounds, for the faculty hearing*” (KRETZMANN, Norman. *philosophy of mind*. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. **The Cambridge companion to Aquinas**. 1993, p. 132). Quando se diz que o princípio intelectual é algo subsistente, Tomás tem em mente que ele é designado como alguma coisa, então distinguirá dois modos: 1) enquanto significa qualquer ente existente; 2) aquilo que subsiste completamente numa natureza específica. A alma é dita ser subsistente no primeiro modo, assim como também podemos dizer que a mão é algo subsistente.

conhecer o doce, pois uma vez que o experimentasse, ela determinaria o paladar que lhe pareceria amargo, impossibilitando assim conhecer o seu real sabor.

Em suas próprias palavras: “se o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos”¹⁷⁴. O que está sendo argumentado é que se o princípio intelectual tivesse nele alguma natureza que o determinasse, tudo o mais que ele conhecesse o seria determinado, não podendo desta maneira conhecer as coisas além daquele princípio que o determinaria.

A argumentação tomasiana pressupõe neste ponto a validade dos conceitos metafísicos de ato-potência, por isso eles reaparecem com o intuito de legitimar sua alegação de que a *anima rationalis* opera sem participação do corpo. Ora, uma coisa opera não enquanto possui potencialidade para tal, mas sim, enquanto ela é o que é, ou seja, está em ato. Somente o ente na efetivação de suas potencialidades pode operar por si, Tomás então defende a ideia de que o que opera por si também subsiste por si, destarte a *anima* além de incorpórea é também subsistente.

A argumentação se esforça em mostrar a singularidade do intelecto, algo que é tentado ao colocar os sentidos e o intelecto em oposição destacando as particularidades deste último, na medida em que não se reduz as características do primeiro. O órgão de uma potência é princípio de operação desta potência, daí se o intelecto estivesse unido a algum órgão, sua operação seria justamente a deste órgão, mas tal não é o caso. Em suma, enquanto os sentidos utilizam-se de órgãos corporais, o intelecto independe de algum órgão, defende o Aquinate, isto seria um indício de sua imaterialidade. É dito ainda que “a espécie da operação segue a espécie da forma, que é princípio de operação”¹⁷⁵, uma vez que a operação do intelecto é imaterial então segue-se que sua forma é também imaterial, e o que é imaterial não está passível de corrupção. Ele quer identificar imaterialidade e incorruptibilidade¹⁷⁶.

Quando afirma-se que a operação do intelecto se dá sem nenhum órgão corporal o que está sendo indicado é que não há um órgão que seja receptivo e orientado a conhecer todas as coisas, isto já implicaria contradição porquanto este órgão corporal já possuiria uma natureza que determinaria as coisas que houvessem de ser conhecidas, tornando-o impossível conhecer

¹⁷⁴AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 75, a. 2, ad, 2002, vol. II, p. 359. Cf. também, AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 2, 2014, p. 61: “Se tivesse algum órgão corpóreo, estaria determinado à alguma natureza sensível, assim como a potência visiva determina-se à natureza do olho”.

¹⁷⁵*Idem*, *QDA*, 2014, q. 2. p. 69.

¹⁷⁶É o indivíduo enquanto sujeito cognoscente que sabe por meio da experiência que está conhecendo; não é o olho ou a mão que conhece, mas sim o eu (poder-se-ia dizer também a *anima*), que está ciente de que conhece. Tomás também invoca o desejo natural de qualquer criatura racional de perpetuar-se no ser existindo sempre. Segundo Tomás, tais desejos existem, pois há o objeto de sua realização. A natureza imaterial do intelecto é vista por ele como indicativo de sua incorporeidade.

todas as coisas. Mas se o intelecto pode conhecer todas as coisas isto é um indicativo de que não possui algum órgão que lhe corresponda. Para o Aquinate é justamente esta operação *per se* que o intelecto possui independente do corpo que mostra sua independência deste para ser.

Levando em conta o sentido anteriormente destacado por nós da afirmação “que o intelecto opera por si”, existe uma associação com uma intuição dele, a saber, o modo de operação de uma coisa é o indicativo de seu modo de ser. Se for assim, aquele modo do intelecto agir independente do corpo também é um indicativo de seu modo de ser, ou seja, independente¹⁷⁷. Dir-se-á ainda que uma substância que possui operação própria também tem subsistência própria¹⁷⁸.

Admitida a física aristotélica há para os seres naturais dois modos de corrupção, a saber, por si ou por acidente. Contudo nenhum deles convém à natureza do primeiro princípio de vida, o qual é antes de tudo intelectual, a medida que é negada a aplicação do hilemorfismo na *alma rationalis*, ao menos em princípio ela seria incorruptível, neste caso sua corruptibilidade seria por um modo diferente do dinâmico processo de geração e corrupção dos entes naturais sujeitos a relação forma-matéria. A *anima rationalis* enquanto é o primeiro princípio de vida, unindo-se ao corpo como forma e responsável por sua configuração específica possui potências. Diz Tomás: “as virtudes da alma são qualidades pelas quais opera; e por isso cabe que sejam intermediárias entre a alma e o corpo”¹⁷⁹. As potências da alma são definidas por seus atos próprios, assim temos potências pelas atividades: vegetativa, locomotiva, sensitiva, intelectual e apetitiva, entre elas merece destaque a vontade e o intelecto que mostram que ela não se reduz a instâncias corporais¹⁸⁰.

Do que tivemos oportunidade de comentar rapidamente podemos extrair o seguinte quadro. Tomás aderiu à doutrina aristotélica da alma como o primeiro princípio de vida, interpreta-a como uma forma que configura o corpo, com isto ele adota um caminho intermediário entre uma noção tipicamente espiritualista, na qual o corpo ocupa um papel ínfimo, e por outro lado,

¹⁷⁷AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 2, 2014, p. 45.

¹⁷⁸Ele em seguida investigará se porventura a alma dos animais, ditos irracionais, também possuem o atributo da subsistência; em função de julgar ter estabelecido anteriormente a incorporalidade da alma em aspecto geral, pois fora compreendida como primeiro princípio de vida. A investigação do artigo 3, conduzirá tanto a negação da subsistência da alma nos animais quanto a atribuição de racionalidade para eles. Em outras palavras, ele busca mostrar que apenas a atividade intelectual independe de órgão corpóreo para tal, as atividades sensitivas são operações que dizem respeito ao composto, e uma vez que elas não operam por si mesmas, não são subsistentes. Ainda que o ser humano esteja no mesmo gênero dos animais, distingue-se deles pela sua diferença específica a qual neste caso consiste na racionalidade.

¹⁷⁹AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 9. ad.1, 2014, p. 199.

¹⁸⁰Cf. AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 76, a.8, ad 4, 2002, vol. II, p. 401: “deve-se dizer que na alma existem potências que ultrapassam toda capacidade do corpo, isto é, o intelecto e a vontade”.

rejeita o materialismo segundo o qual a alma seria apenas um epifenômeno decorrente da complexa organização da matéria que por meio de suas qualidades ativas e passivas de alguma forma permitiria “o aparecimento” de tal princípio.

Indo além de Aristóteles ele defendeu não apenas a incorporeidade da alma, mas também a sua subsistência. Isto é feito por argumentos que remetem ao âmbito cognitivo, pressupostos metafísicos, inferências, e também por um ponto fundamental no seu pensamento, a saber, uma concepção hierárquica do mundo que engloba o físico e o espiritual. Por isso, a *anima* enquanto conceito genérico, é concebida por meio de atividades específicas a partir desta hierarquia, e.g., vegetativa, sensitiva e intelectual. Nesta visão hierárquica, fundamental para o pensamento medieval, como mostrou Marenbon e Luscombe¹⁸¹, a alma humana é singular porque se acha estabelecida na fronteira entre os entes corpóreos e as substâncias separadas¹⁸².

Por fim, a compreensão da *anima* como *corporis forma* implica aparentemente algumas dificuldades com outras de suas alegações, como exemplo: o caráter unitário do ser humano e a primazia da forma; a possibilidade de um princípio que subsiste por si, mas perfaz a totalidade da espécie apenas quando unido ao corpo; a natureza da relação entre o corpo e a alma (contingente ou necessária), se essencial por qual motivo então ela não age em sua plenitude desde a infância do ser humano? Longe de abandonar um dos lados, Tomás reafirma pontos tanto da filosofia aristotélica quanto do ensinamento cristão, e especifica o caráter singular da *anima rationalis*, como poderemos ver no estudo dos sentidos externos e internos, objeto de nosso próximo estudo.

3.3 OS SENTIDOS EXTERNOS E INTERNOS

Ao ser atribuída à *anima* uma diversidade de fenômenos, naturalmente se questiona sobre a diversidade dos princípios pelos quais sua essência opera. Segundo os moldes da doutrina aristotélica do ato e potência é preciso que ambos estejam no mesmo gênero, ou seja, para algo que tem a potência de se mover, o movimento é o seu ato; ora, as ações comumente atribuídas à alma não parecem estar no mesmo gênero, logo, elas diferem da essência da *anima rationalis*. Além do mais, a fórmula: “*anima corporis forma est*” indica que ela considerada em sua essência está em ato, mas só é dito que algo está em ato na medida em que é princípio imediato da operação e age de modo contínuo. Ela não pode ser princípio imediato de sua operação visto

¹⁸¹MARENBN, John; LUSCOMBE, D. E. Duas ideias medievais: eternidade e hierarquia. In: MCGRAD, A. S. (org.). **Filosofia medieval**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras: 2008, p.84-95.

¹⁸²Cf. AQUINO, Tomás de, *QDA*, q .1 ad., 2014, p. 47.

que não age continuamente. Daí, essência e potência não se identificam na *anima*. Por fim, ela manifesta diversas ações, que justamente em função desta diversidade não podem ser reduzidas a um único e mesmo princípio, portanto como são diversas as operações, há de se invocar muitas potências que lhes correspondam. Estes pontos deram ao Aquinate a ideia de que a própria essência da alma não pode ser sua potência. A percepção tomasiana de que a alma opera através de suas potências, foi acrescida com o característico problema da antiga psicologia em determinar o caráter passivo ou ativo da faculdade de conhecer, e elaborada através da doutrina de ato e potência.

Tomas distinguiu as potências da alma, da mesma maneira como distinguiu as *animae*, isto é, em razão das diferentes maneiras que sua ação ultrapassa a natureza corporal, que nada mais é do que sua liberdade em relação à matéria. A *anima rationalis* realiza uma ação que ultrapassa a natureza material de modo que independe de um órgão; a alma sensitiva, abaixo desta ação, possui uma operação que se perfaz através de um órgão corpóreo; por fim, a operação da alma vegetativa que se realiza pelo poder de uma qualidade corpórea (e também órgão corpóreo), procedendo de um princípio interno¹⁸³. O mesmo esquema vale para o objeto de cada potência da alma levando em conta seu caráter de universalidade; para a potência vegetativa o objeto é o corpo enquanto unido à alma; para a potência sensitiva, o objeto é todo corpo sensível; por fim, a potência intelectual refere-se a todo ente tomado em sentido universal.

Na tradição aristotélico-tomista a noção de sentidos externos e internos desempenhou um papel fundamental, é por tal mecanismo que o complexo processo da sensação é explicado. A doutrina dos sentidos externos e internos, que não se refere diretamente à localização deles, é consequente do uso das noções de ato-potência, que implicam numa interpretação da capacidade cognitiva humana e os seus objetos pelo viés ativo e passivo. Tomás tratou deste assunto em diversos locais, e.g., *ST* q. 78; *QDA*, 13; *InDA* III, *Lectio* XIV. Henri Dominique Gardeil assim resume o esquema tomasiano:

O conhecimento sensível é o resultado da ação direta dos objetos materiais sobre os sentidos. São Tomás, conforme Aristóteles, distingue nesse domínio dois conjuntos de potências: os sentidos externos e os sentidos internos. Os primeiros são afetados imediatamente pelos objetos sensíveis, que, para serem percebidos, devem estar presentes. Os outros não recebem seu conhecimento senão por meio dos sentidos externos; eles os conservam, e assim podem reproduzi-los mesmo que não haja mais sensação. De outra sorte, se a modificação natural bastasse por si só para produzir a sensação, todos os corpos naturais, ao se alterarem, sentiriam¹⁸⁴.

¹⁸³AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 78, a. 1.

¹⁸⁴GARDEIL, 2013, vol. II, p. 53.

Se a alma racional é uma substância incorpórea e subsistente que se une ao corpo como forma, como foi defendido nas questões 75 e 76 da *ST*, então convém saber se as diversas operações deste princípio, exercidas através do corpo, são suas potências ou propriedades dele. Potência é definida como: “um princípio de alguma operação, quer seja ação, quer paixão. Não um princípio que é sujeito agente ou paciente, mas aquilo pelo qual o agente age e o paciente padece”¹⁸⁵. Nestes termos, a essência da alma não pode ser o princípio imediato de suas operações, pois, visto que ela é princípio uno, não pode lhe ser atribuída uma diversidade de ações diferentes dela em gênero, porquanto a potência é correlativa ao ato, e segundo a diversidade de ações deve haver uma diversidade de potências¹⁸⁶. “Uma diversidade de objetos requer uma diversidade de potências na parte sensitiva”¹⁸⁷. Potência no que se refere a um determinado ato que lhe corresponde, deve ser definida por ele, daí as diversas potências diversificarem-se segundo a diversidade dos atos.

Se os atos tomam sua espécie dos objetos, então as potências da alma são distinguidas por meio deles na medida em que são objetos de sua ação, as *potentiae animae distinguuntur per actus et objecta sunt*.

Diz Tomás, na formulação da *ST*, q. 77, a. 3, que: “não é, portanto, uma diferença qualquer dos objetos que diversifica as potências da alma, mas a diferença daquilo a que, por si, se refere à potência”¹⁸⁸. Uma formulação mais abrangente é encontrada no *InDA*, onde é dito:

Pois o tipo de cada ato ou operação é determinado por um objeto. Toda operação da alma é o ato de uma potencialidade - ativa ou passiva. Daí, os objetos das potencialidades passivas se colocam para estas como agentes causais que trazem cada potencialidade para sua própria atividade; e é assim que os objetos visíveis, e de fato todas as coisas sensíveis, estão relacionadas à visão e aos outros sentidos. Mas os objetos das capacidades ativas estão relacionados a estes como os termos finais alcançados por suas atividades; pois, nesse caso, o objeto é o que cada uma dessas atividades efetivamente realiza. É óbvio que sempre que uma atividade efetivamente realiza algo além da atividade em si, a coisa assim realizada é o termo final da atividade, por exemplo, [...] uma casa é o termo final da construção. Portanto, todos os objetos das atividades da alma são agentes causais ou termos finais; e, em ambos os aspectos, especificam aquelas atividades. Pois, obviamente, agentes causais especificamente diversos fazem especificamente diversas coisas - como calor e calafrios. E assim também com o termo final de atividade: tornar-se bem ou adoecer diferem como ‘feitos’, porque a saúde difere da doença. Assim, no trabalho de buscar definições, devemos considerar os objetos das operações da alma antes dessas operações¹⁸⁹.

¹⁸⁵AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 12 ad., 2014, p. 251.

¹⁸⁶Cf. *Ibid.*, q. 12 ad., 2014, p. 255.

¹⁸⁷*Ibid.*, q. 13, ad 19, 2014, p. 283.

¹⁸⁸AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 77, a. 3, 2002, vol. II, p. 409.

¹⁸⁹AQUINAS, 1965, [Bk 2 Lec 6 Sct 305 p 208] § 305: “For the type of every act or operation is determined by an object. Every operation of the soul is the act of a potentiality—either active or passive. Now the objects of passive potentialities stand to these as the causal agents which bring each potentiality into its proper activity;

Esta formulação concatena as faculdades sensitivas aos seus objetos determinados. A primazia pertence às potências, pois elas não existem porque temos cinco sentidos, pelo contrário, temos diferentes sentidos porque somos dotados pela natureza para apreender os diferentes estímulos sensoriais que existem no mundo, aqui mais uma vez aparece a concepção fortemente teleológica de sua antropologia. “Deve-se tomar como razão do número e da distinção dos sentidos externos o que pertence propriamente e por si mesmo aos sentidos”¹⁹⁰, portanto, os sentidos externos se distinguem segundo aquilo que pertence propriamente a eles. Ora, se o sentido “é uma potência passiva cuja natureza é ser modificada por um objeto sensível exterior”¹⁹¹, então é o objeto que ao ser percebido em sua diversidade e naquilo que lhe é próprio, o distingue. Os sentidos externos são distinguidos por aquilo que é formalmente conveniente a eles, isto é, os sensíveis próprios, as cinco diferentes qualidades sensíveis que eles percebem. “O sentido deve diversificar-se segundo os diversos modos de alteração”¹⁹².

O objeto próprio “é aquele por meio de cuja informação a potência exerce o seu ato”¹⁹³. Estas qualidades, como disse Robert Pasnau, são capazes de individualizar os sentidos precisamente porque são necessariamente discretos em suas naturezas¹⁹⁴. Cada potência sensível é alterada por uma qualidade: visão-cor, audição-som, cheiro-odor, paladar-sabor, Tato-Temperatura etc. Muito se discutiu sobre o sentido do tato, seria ele uno ou múltiplo? Aparentemente Tomás estaria aberto a pensá-lo como um gênero que comporta varias espécies, isso talvez devido as diversas afecções que recebemos a partir dele como: temperatura, dores, pesos. É a especificidade do objeto, de acordo com Tomás, que distingue a potência enquanto tal. Sobre isto é dito:

and it is thus that visible objects, and indeed all sensible things, are related to sight and to the other senses. But the objects of the active capacities are related to these as the final terms attained by their activities; for in this case the object is what each of these activities effectively realises. It is obvious that whenever an activity effectively realises anything besides the activity itself, the thing thus realised is the final term of the activity [...] for example a house is the final term of building. Hence all the objects of the soul's activities are either causal agents or final terms; and in both respects they specify those activities. For, obviously, specifically diverse causal agents do specifically diverse things-- as heat heats and cold chills. And so also with the final term of activity: becoming well or becoming ill differ as 'doings', because health differs from illness. Thus in the work of seeking definitions we have to consider the objects of the soul's operations before these operations themselves”.

¹⁹⁰Cf. AQUINO, Tomás, de, *ST*, q. 78, a. 3, 2002, vol. II, p. 427. Quanto ao caráter finalista da descrição de Tomás, que remete ao próprio Aristóteles, cf. AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 3 Lec 1 Sct 582 p 355] § 582.

¹⁹¹AQUINO, Tomás, de, *ST*, q. 78, a. 3, ad., 2020, vol. II, p. 427. As potências são distinguidas segundo os objetos; dentre os cinco gêneros de potências existentes na alma: vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotiva e intelectiva, três se dizem alma e quatro modos de viver (cf. AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 1 Lec 14 Sct 201 p 157] § 201: “But if we consider the kinds of activities within the soul's range, then we distinguish five powers with five corresponding activities: the nutritive, sensitive, locomotive, appetitive and intellectual powers”.

¹⁹²AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 13, ad 19, 2014, p. 283.

¹⁹³*Idem*, O princípio de individuação. In: AQUINO, Tomás de. **Opúsculos filosóficos**. Tradução de Paulo Faitanin. São Paulo: Sita-Brasil, 2009, vol. I. p. 245, nota 7.

¹⁹⁴PASNAU ; SHIELDS, 2004, p. 178; Ver. AQUINO, Tomás, de, *ST*, q. 78, a. 3, ad. 2, 2020, vol. II, p. 428.

Mas note que as atividades e poderes da alma não são distinguidos com relação a objetos distintos, exceto precisamente na medida em que estes são objetos. Por exemplo, o ser visível difere do audível sendo precisamente como objeto. Mas se não há diferença como objeto, então não importa quais outras diferenças possam existir; eles não afetarão essencialmente o tipo de atividade ou potencialidade. Assim, pela mesma faculdade, vemos um homem de cor e uma pedra colorida; a diferença é meramente accidental para o objeto da faculdade¹⁹⁵.

O termo utilizado para descrever a ação do objeto sobre o sentido é *immutatio* (mudança), o que se tem em mente é que o objeto de alguma forma altera, modifica, muda o sentido, e, faz isto, na medida que o atualiza. São as qualidades que causam imediatamente e por si mesmos uma alteração nos sentidos, são distinguidas duas espécies de modificação: a modificação natural (*immutatio naturalis*) e a modificação espiritual (*immutatio spiritualis*). Explicando em que consiste estes dois tipos de modificação é dito pelo Aquinate:

A modificação é natural quando a forma do que causa a mudança é recebida no que é mudado segundo seu ser natural. Por exemplo, o calor no que é esquentado. Uma modificação é espiritual quando a forma é recebida segundo o ser espiritual. Por exemplo, a forma da cor na pupila, que nem por isso se torna colorida. Para a ação dos sentidos, requer-se uma modificação espiritual pela qual a forma intencional do objeto sensível é produzida no órgão do sentido¹⁹⁶.

Estabelecida esta diferença vê-se que apenas a *immutatio spiritualis* pertence à ação dos sentidos, visto que nela a forma intencional do objeto sensível é produzida no órgão do sentido¹⁹⁷. Não devemos, no entanto, considerar esta doutrina de forma excessivamente rígida, pois acontece da *immutatio spiritualis* ocorrer juntamente com a *immutatio naturalis*, que pode ser da parte do objeto ou do órgão. No ato de ver ocorre apenas à modificação espiritual propriamente dita, em outros casos, *e.g.*, a audição e o olfato ao serem modificados, o são, por parte do objeto; enquanto no tato e no paladar a modificação natural que os acompanham provém da parte do órgão. Por meio de tal raciocínio ele oferece uma classificação hierárquica dos sentidos externos levando em conta a modificação natural, a modificação espiritual e também a modificação do órgão envolvido na sensação.

A doutrina dos sentidos externos refere-se primariamente aos sensíveis próprios, apenas em caráter secundário guardam também relação com os sensíveis comuns, na verdade se trata

¹⁹⁵AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 2 Lec 6 Sct 307 p 209] § 307: “But note that the activities and powers of soul are not distinguished with respect to distinct objects except precisely in so far as these are objects. For instance, visible being differs from audible being precisely as object. But if there is no difference as object, then it does not matter what other differences there may be; they will not essentially affect the kind of activity or potentiality. Thus by the same faculty we see a coloured man and a coloured stone; the difference is merely incidental to the object of the faculty”.

¹⁹⁶AQUINO, Tomás, de, *ST*, q. 78, a. 3, ad., 2002, vol. II, p. 427.

¹⁹⁷*Ibid.*, q. 78, a. 3, ad., 2002, vol. II, p. 427.

de uma proposta para dar conta da relação dos sentidos na presença dos objetos, estando eles ausentes são requeridos os sentidos internos. Aristóteles trata dos *sensus exteriores* no segundo livro do *DA*, e quando comenta um conjunto de faculdades da *anima* (livro III *DA*, *De memória et reminiscentia*) não utiliza uma nomenclatura específica para eles, contudo nos textos filosóficos latinos, árabes e Hebraicos tais faculdades foram designadas por *sensus interiores*¹⁹⁸. Tomás concebe o número dos *sensus interiores* a fim de satisfazer o número de ações necessárias para a sobrevivência dos animais perfeitos, afinal, “a natureza não falta no que é necessário”. Para estes animais são requeridas duas ações: 1) a capacidade de representar para si as coisas sensíveis quando elas não estão mais presentes; 2) a necessidade de “ver” na coisa percebida ou representada a ideia de nocivo ou benéfico. Por meio dos sentidos internos a alma recebe, retém e conserva as formas das coisas sensíveis, uma vez que receber e conservar se dão por meio de princípios opostos, então é necessário que tais ações sejam atribuídas a princípios distintos, por isso são requeridos os sentidos internos além dos externos. Sendo assim, há tantas potências quanto forem os objetos especificamente distintos¹⁹⁹.

Em um texto das *QDA* Tomás comenta quais os *sensus interiores* e suas funções. Apesar de um pouco extenso, mas em função de sua clareza decidimos citá-lo integralmente. Afirma-se que:

Primeira, que o sentido receba a espécie das coisas sensíveis: o que é o ato do *sentido próprio*. Segunda, que discrimine os sensíveis percebidos e distinga uns dos outros: o que se há de efetuar por uma potência em que desemboquem todos os sensíveis, e que se chama *sentido comum*. Terceira, que as espécies das coisas recebidas sejam conservadas, pois o animal tem necessidade de apreender as coisas sensíveis não somente quando estão presentes, mas também quando desapareceram. E isto necessariamente deve reduzir-se a uma potência distinta, porque, mesmo nas coisas corporais, um é o princípio receptor e outro o conservador (pois sucede que aquele que é muito apto para receber é pouco apto para conservar). Tal potência se denomina *imaginação* ou *fantasia*. Quarta, que haja certas intenções que o sentido não apreende, como nocivo e o útil, e outras semelhantes. O homem chega a conhecê-las investigando e percorrendo; já os outros animais o fazem mediante certo instinto natural: assim, a ovelha foge naturalmente do lobo por este ser-lhe nocivo. Por isso, a este fim se ordena nos outros animais a *estimativa* natural, e no homem a virtude *cogitativa*, que reúne as intenções particulares, o que lhe vale a denominação de razão particular e de intelecto passivo. Quinta, que aquilo que primeiramente foi apreendido pelos sentidos e interiormente conservado seja de novo chamado à consideração atual. Isto depende da virtude da *memória*, que

¹⁹⁸Um excelente estudo dos sentidos interiores sob o ponto de vista histórico e hermenêutico nos textos filosóficos árabes, hebraicos e latinos encontra-se em: WOLFSON, Harry Austryn. *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*. **The Harvard Theological Review**, v. 28, n. 2, apr., 1935, p. 69-133. Available in: <http://www.jstor.org/stable/1508009>. Access in: 01 apr. 2019. Tomando justamente o trabalho de Wolfson, é indicado que a primeira vez que a expressão *interior sensus* (sentido interior) ocorre em textos filosóficos latinos é por meio de Agostinho que o usa como sinônimo para aquilo que Aristóteles chamara de sentido comum (cf. 1935, p. 71).

¹⁹⁹GARDEIL, 2013, vol. II, p. 69.

nos animais opera sem investigação, mas no homem mediante investigação e estudo: razão por que no homem não há só memória, mas [também] reminiscência²⁰⁰.

O sentido próprio está orientado para o recebimento das formas das coisas sensíveis, enquanto compara as impressões dos diferentes sentidos, reflete sobre as sensações mesmas. O *sensus communis*, na concepção tomista, desempenha dupla função: conhecimento sobre a atividade sensível; diferenciação dos objetos em função dos sentidos ao qual ele pertence propriamente:

O sentido próprio julga seu objeto sensível, discernindo-o dos outros que se referem ao mesmo sentido. Por exemplo, discernindo o branco do preto ou do verde. [...] é portanto, ao senso comum que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos, e é por ele ainda que são percebidas as intenções dos sentidos²⁰¹.

Quando se fala em conhecimento sobre a atividade sensível, isto significa que um grau de consciência, ainda que mínima, acompanha os sentidos nas suas ações. Na sensação sei que estou percebendo, na audição sei que estou ouvindo, no tato sei que estou tocando etc²⁰². Em suma, é a consciência da operação dos sentidos. Além disto, o *sensus communis* reproduz de modo unificado as diversas qualidades que são percebidas como distintas pelos sentidos, e isto, na medida em que cada um deles é atualizado. O *sensus communis* é responsável por reunir as diversas qualidades dos objetos da sensação, por isso na experiência de um determinado objeto ele é sentido como quente, vermelho, de odor agradável, et. Se não fosse por tal sentido não haveria unidade na sensação. Sendo assim, é coerente pensar que ele acompanha os *sensus exteriores*²⁰³, por isso, ele é chamado de *radix et principium exteriorum sensuum* (raiz e princípio comum dos sentidos externos). Henri Dominique Gardeil nos diz sobre ele que:

É como uma espécie de fundo comum, o sistema do conhecimento sensível externo nos aparecendo assim como um buquê de potências enraizadas numa faculdade central. No entanto, o ‘*sensus communis*’ permanece sendo uma potência distinta que tem suas funções próprias²⁰⁴.

²⁰⁰AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 13, ad., 2014, p. 275.

²⁰¹*Idem*, *ST*, q. 78, a. 4, ad. 2.

²⁰²Tal ideia de Tomás precisa ser repensada e ter sua validade julgada tomando condições como aquelas do cérebro numa cuba. Onde se faz experimentos mentais (fictícios, prováveis) destinados a extrair determinadas características de nossas ideias de conhecimento, da realidade, da verdade, da mente e significado. Em tal experimento descreve-se uma situação na qual um indivíduo, ou melhor seu cérebro, poderia estar numa cuba onde num líquido que lhe desse suporte vital, e onde seus neurônios estivessem conectados por fios a um supercomputador que lhe fornecesse impulsos elétricos idênticos aqueles que o cérebro normalmente recebe em sua relação cognitiva com o mundo.

²⁰³Os sentidos tomados em si mesmos são incapazes de fazerem esta distinção e unificação das impressões. Contudo, a vista é capaz disto: distingue o branco do preto, porém é incapaz de distinguir o branco do doce; para fazer isto é preciso que conheça a ambos, estes, porém pertencem a sentidos diferentes, logo é necessário que o *sensus communis* conheça a ambos para discernir, e depois unificá-los.

²⁰⁴GARDEIL, 2013, vol. II, p. 71.

A *phantasia* é uma noção fundamental no sistema tomasiano além dela receber e conservar as impressões sensíveis ainda tem por função reproduzi-las na ausência do objeto exterior. É orientada pelo *sensus communis* porquanto recebe dele as impressões, mas se distingue a medida que as conserva, por isso é vista como um *thesaurus* das formas percebidas pelos sentidos. A *aestimativa*, e a *cogitativa*, sentido que lhe é muito próximo, se especificam em função de serem tratadas nos animais ou nos seres humanos; argumenta-se que há uma conexão com relações abstratas que não podem ser explicadas ou satisfeitas no nível dos sentidos. Certos comportamentos dos animais não podem ser explicados no nível da simples apreensão dos objetos, é recorrente o exemplo da ovelha que foge do lobo, mas isto não por ter percebido alguma qualidade danosa nele como a cor, ou forma. Por isso, é preciso uma atividade, ou melhor, um sentido que seja responsável por esta “percepção” da utilidade ou nocividade de algo a si, que não pode ser derivada da percepção de algum dos sentidos. A *aestimativa*, diz-se dela enquanto nos animais, ao passo que no homem chama-se mais propriamente *cogitativa*, sua função é apreender as intenções não percebidas pelos sentidos, isto se dá nos animais, porém no caso do ser humano dada a complexidade de sua vida psíquica este sentido recebe o nome de *cogitativa*. Esta possui um campo mais amplo do que a *aestimativa*, mantém uma proximidade com aquilo que cotidianamente chamaríamos de instinto.

Por fim, a memória sensível que não deve ser associada com a *phantasia*, pois enquanto esta última recebe e conserva as impressões transmitidas pelo *sensus communis*, a memória é o *thesaurus* “dessas relações abstratas que a “cogitativa” teria concebido: ela as desperta na consciência junto das imagens”²⁰⁵, a memória que é como um arquivo delas. A própria ideia de memória nos remete a um aspecto fundamental dela, ou seja, a capacidade de representar as coisas como passadas. “A imaginação difere da memória na medida em que a primeira limita-se às imagens, e a segunda, ao suscitá-las, traz ao ato uma relação intencional. Ambas têm como matéria a mesma imagem ou “fantasma”, mas sob razões diversas. A memória humana dirige-se à imagem reconhecendo-a como algo anteriormente percebido. A imaginação apenas retém o fantasma, ao passo que a memória pode, devido à sua participação na razão, valer-se da imagem para suscitar elementos puramente inteligíveis, armazenados no intelecto”. A memória é como um arquivo da *aestimativa* (apreende as intenções que não são percebidas pelos sentidos; quando o homem se empenha em tal atividade, buscando alguma informação específica chama-se reminiscência. Independente de qual seja o foco, voluntário ou involuntário, a memória é

²⁰⁵GARDEIL, 2013, vol. II, p. 74.

sempre caracterizada como *ratio praeteriti*²⁰⁶, visto que “é da razão da memória conservar as imagens das coisas que não são apreendidas em ato”²⁰⁷.

Daquilo que temos comentado brevemente até o presente momento podemos tirar algumas conclusões do quadro estrutural que Tomás oferece. A *anima rationalis* não se identifica com suas *potentiae*, essas últimas são os meios de sua atuação através dos sentidos efetivados nos órgãos corpóreos, por isso os diferentes gêneros de operações podem ser legitimamente atribuídos a *anima rationalis*. Valendo-se da doutrina aristotélica do ato e potência Tomás trata de um problema marcante na antiga psicologia filosófica, isto é, determinar o caráter ativo ou passivo da faculdade de conhecer. Ele mesmo sendo fortemente inclinado para esta última posição, no entanto trataremos deste ponto mais adiante. Seguindo Aristóteles, Tomás concebe dois conjuntos de sentidos responsáveis por mediar as operações da *anima* com o mundo. Assim, aos *sensus exteriores* e *interiores* são atribuídas diversas funções, é bem verdade que a partir de perspectivas diferentes; pois enquanto no relato dos *sensus exteriores* predomina fortemente a concepção da *immutatio* do sentido pelo objeto, desempenhando aqui a doutrina do ato e potência o núcleo da exposição; na abordagem dos *sensus interiores* encontramos além do aspecto teleológico, a expressão dos elementos responsáveis e constituintes do complexo processo da experiência sensória.

No entanto, Tomás julga que os sentidos em si são incapazes de serem a razão do processo cognitivo, notoriamente o aspecto intelectual em oposição ao sensitivo, isto também decorre da própria estrutura segundo a qual ele concebeu o conhecimento: a passagem da potência para o ato. Uma vez que o conhecimento se inicia com a sensação, devemos em seguida acompanhar não apenas os seus elementos constituintes, mais também se a noção de representação, particularmente no contexto da relação mente-mundo, possui algum lugar de destaque, como de fato acontece quando é tratado o conhecimento do ponto de vista intelectual.

Em suma, havemos de perceber que Tomás concebeu o ser humano dotado de um conjunto de propriedades, ou seja, os sentidos internos e externos, os quais habilitam o ser humano apreender os seus objetos. Tal formulação depende de uma compreensão nos moldes do realismo direto da sensação entre os objetos e os sentidos, que por sua vez não implica na afirmação de um realismo direto do conteúdo mental. Vamos em seguida acompanhar a formulação tomasiana do conhecimento sensível e constatar que a noção de representação não é primordial em sua exposição.

²⁰⁶AQUINO, Tomás de, *QDA*, nota 298, 2014, p. 454-455.

²⁰⁷*Idem*, *ST*, q. 79, a. 6, ad, 2002, vol. II, p. 447.

4 AS ETAPAS DO CONHECIMENTO SEGUNDO SÃO TOMÁS

4.1 A SENSACÃO

Constituindo parte da herança intelectual legada pelos gregos aos filósofos medievais, e de certo modo a toda a tradição filosófica chegando até os nossos dias, as questões sobre o fundamento do conhecimento, a origem, suas possibilidades e limites, se constituíram lugares comuns da psicologia filosófica. Tomás de Aquino percorreu as diretrizes dadas por seus antecessores, particularmente Aristóteles, que forneceu algumas teses importantes, por exemplo: a primazia da sensibilidade na produção do conhecimento, o carácter imaterial da cognição, a distinção entre os sentidos e o intelecto.

De agora em diante buscamos averiguar se na descrição tomasiana do conhecimento a noção de representação desempenha alguma função primordial para sua descrição ou se a ideia de realismo direto se encaixa mais adequadamente com aquilo que ele concebeu. É coerente iniciarmos com a sensação, visto que ele afirmou que é através dela que se inicia o conhecimento, paralelamente argumentaremos que não é necessário na interpretação da epistemologia de São Tomás afirmar simultaneamente o realismo direto da percepção e o realismo do conteúdo mental, pelo contrário, no âmbito intelectual pode-se adotar o representacionalismo do conteúdo mental porquanto são posicionamentos autônomos entre si.

Uma das teses centrais da teoria do conhecimento aristotélico-tomista afirma que o conhecimento intelectual começa pelos sentidos²⁰⁸, embora simples ela possui múltiplas implicações, pois, ao descrever a experiência sensível, é necessário explicar como é possível que a sensação, embora partindo do ente singular como seu objeto, termina por obter concepções inteligíveis de natureza abstrata e universal, isto é, qual o meio de ligação que possibilita passar do ente sensível para o inteligível? De forma geral na teoria tomista do conhecimento a percepção sensível é considerada como um processo que fornece informação a ser usada seletivamente pela mente, mas esta informação apenas está apta para ser usada após ter sido transformada. O intelecto agente, a qualidade ativa da mente, ao abstrair aquelas informações fornecidas pela experiência sensível provê conhecimento à mente, que é também um registro mental (intelecto possível), essa provisão é um conteúdo cognitivo transcendente ao conteúdo representado pelas

²⁰⁸ Mesmo a teoria da abstração a ser analisada ainda neste capítulo, pode ser vista aqui, pelo viés da sensação, isto pelo fato de que apesar de seu resultado ser um ente inteligível e conseqüentemente pertencendo mais propriamente ao intelecto. No que pertence ao fundamento de tal operação do intelecto, a abstração, o ente sensível é o fundamento.

imagens sensórias (*phantasmata*). Apenas depois da recepção das espécies inteligíveis, a formação dos conceitos e dos juízos, é que o raciocínio discursivo se torna possível.

Comentadores como Jorg Alejandro Tellkamp afirmam que a percepção desempenha um papel decisivo na filosofia tomasiana, apesar da quantidade relativamente pequena de textos, por isso o aspecto quantitativo não é um fator adequado para significar a importância deste assunto para o autor²⁰⁹. Sua teoria está sob a influência de diversas correntes de pensamento, talvez daí venha o fato dela não gozar de uma interpretação unânime²¹⁰. O relato tomista, semelhantemente ao aristotélico, incomuns ao leitor moderno, encontra seu legítimo contexto no âmbito especulativo, metafísico e pré-científico que foram marcas das antigas epistemologias. Se o sucesso de uma teoria filosófica não deve ser medida por sua capacidade de antecipar pontos de acordo com o pensamento posteriormente vigente, mas sim pela capacidade explicatória comparada às demais propostas que investigam diversos problemas desde o conceitual teórico disponibilizado, então o relato tomista possui um lugar de destaque. Mas, visto que sua teoria segue muito de perto aquela defendida por Aristóteles, então devemos vê-la ainda que rapidamente.

²⁰⁹TELLKAMP, Jorg Alejandro. Actitudes proposicionales y conocimiento sensible en Tomás de Aquino. **Revista Española de Filosofía Medieval**, v. 4, 1997, p. 89.

²¹⁰John Haldane julga que a teoria em si mesma é autocontraditória, pois fornece apoio para interpretações antagônicas, no entanto, apesar destas constatações ele não a julga ser inútil (cf. HALDANE, John. Aquinas on sense-perception. **The Philosophical Review**, v. 92, n. 2, apr., 1983, p 234.). Segundo Sheldon Cohen, a forma sensível existe no próprio órgão mesmo que seja de modo espiritual ou intencional. Ele interpretou a visão tradicional da teoria tomista da sensação fazendo três alegações, basicamente um tradicionalista: “toma a distinção tomista da recepção da forma sensível de modo natural e espiritual serem distinções entre um evento físico que ocorre no órgão sensorial e um evento mental (não físico) ocorrendo na alma; interpreta que Aquino sustenta que a sensação sempre envolve um evento (a recepção espiritual da forma sensível) que não é um evento físico; toma o fantasma, o qual é o produto final da recepção espiritual da forma sensível, ser uma imagem mental. Aquino, portanto, acredita que correspondente a mudança física no órgão sensorial há uma mudança espiritual resultando num fantasma, o qual é uma entidade mental particular” (COHEN, Sheldon M. St. Thomas Aquinas on the immaterial reception of sensible forms. **The Philosophical Review**, v. 91, n. 2, 1982, p.194). Em oposição aos pontos a e b ele sustenta que para o Aquinate a recepção de uma forma sensível, quer seja natural ou espiritual, é sempre um evento físico. E quanto ao ponto c, ele se opõe alegando que a recepção espiritual de uma forma sensível resulta não de uma imagem mental, mas numa semelhança física. Cohen não aceita que a alma seja sujeito da sensação, pois esta pertence antes de tudo a unidade composta corpo-alma e justamente por isso a sensação requer um órgão corpóreo. Portanto Cohen conclui que a melhor forma de entender a doutrina de Tomás, é vê-lo como sustentando que a recepção espiritual da forma sensível ocorre numa entidade física (cf. COHEN, 1982, p.197). Em resumo, ele propõe que a recepção imaterial das formas é um evento físico, isto é, ele julga que na teoria tomista da sensação, a recepção de uma forma sensível, seja ela natural ou espiritual, é sempre um evento físico. Portanto, a recepção imaterial das formas sensíveis não ocorre na mente ou alma, mas sim nos órgãos dos sentidos. No entanto nem todos concordaram com a interpretação de Cohen, e ainda que seja possível reconhecer a agudez do artigo em desafiar a visão tradicional, alguns autores, *e.g.*, Hoffman manifestam dúvida quanto a efetiva demonstração da tese proposta no artigo. Obviamente são coisas diferentes afirmar que a recepção da forma sensível é um evento físico e afirmar que a forma sensível é recebida em entidades corpóreas, os órgãos dos sentidos. Hoffman lembra uma característica que Cohen teria deixado de lado, a saber, a concepção hierárquica da realidade segundo Tomás de Aquino. Nestes moldes, corporeidade e materialidade vem em níveis e a recepção da forma sem a matéria pelos sentidos é apenas um destes casos (cf. HOFFMAN, Paul. St. Thomas Aquinas on the halfway state of being sensible. **The philosophical review**, vol. 99, Nº 1. (Jan., 1990), p. 73-92, 79).

Aristóteles defende que a *anima* é o princípio pelo qual vivemos, discorremos e percebemos²¹¹, logo cabe especificar o seu papel na sensação que, sendo concebida a partir de uma passagem do DA (II, 12, 424a17-20) como a recepção imaterial da forma, há de ser entendida como o sujeito ser afetado ou sofrer algum tipo de alteração²¹². A percepção é vista como a interação de objetos capazes de agir, e capacidades passíveis de serem afetadas. Diz Aristóteles:

sobre a sensibilidade em geral é preciso perceber que o sentido é aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão de um anel sem o ferro e o ouro. A cera, com efeito, recebe a impressão do ferro ou do ouro, mas não enquanto ouro ou ferro. Ora, é da mesma maneira que o sentido é afetado por cada objeto que possua cor, sabor ou som - não enquanto cada um dos objetos individualmente é dito, mas enquanto dotado de certa qualidade, e de acordo com a proporção²¹³.

São duas características fundamentais nesta formulação: 1) a dicotomia ato-potência; 2) a identificação do sentido e do sensível em ato. A noção de ato-potência aqui implica em atualizar a capacidade de receber as qualidades das coisas sensíveis, ou seja, os sentidos distribuem-se em função dos diferentes sensíveis, e uma vez que eles se encontram nos órgãos sensoriais²¹⁴ então cada sensação perceberá uma única coisa, que corresponde ao órgão sensorial receber o sensível sem a matéria²¹⁵. O sujeito através do seu aparelho sensório-cognitivo recebe as qualidades pertencentes ao objeto, daí ele é visto passivamente frente à ação do objeto, que possui o caráter ativo visto que ao informar o sentido ele atualiza a potência inerente a determinado órgão, porquanto lhe pertence na presença da qualidade apropriada ser atualizado. Quanto à segunda característica, Aristóteles fica satisfeito em falar de uma coisa afetada como recebendo a forma do agente que a afeta, e da mudança consistindo na coisa afetada “tornar-se como” o agente²¹⁶, permanece em foco um modelo hilemórfico de alteração envolvendo *informação*, isto é, uma estrutura segundo a qual a mudança é explicada pela aquisição de uma forma por algo capaz de recebê-la. O que está em foco aqui é o reconhecimento de formas específicas de mudança exigirem capacidades adequadas nos sujeitos, e conseqüentemente análises de formas específicas de mudanças envolverão necessariamente consideração dessas capacidades²¹⁷.

²¹¹ARISTÓTELES, *Sobra a alma*, 2013, 414a 110.

²¹² Cf. *Ibid.*, 416b 35.

²¹³ *Ibid.*, 423b 20.

²¹⁴ *Ibid.*, 426b 10.

²¹⁵ *Ibid.*, 425b 20.

²¹⁶ *Ibid.*, II, 5, 418a3-6; 12, 424a17-21

²¹⁷ SHIELDS, 2016.

Assim como a percepção envolve a recepção de uma forma sensível por uma faculdade sensorial adequadamente qualificada, o pensamento envolve a recepção de uma forma inteligível por uma faculdade intelectual adequadamente qualificada²¹⁸. De acordo com este paradigma, o pensamento consiste na mente tornar-se informada por algum objeto de pensamento, neste caso o pensamento ocorre sempre que a mente é "feita como" seu objeto ao ser afetada por ele. W. D. Ross explica a ideia aristotélica da sensação deste modo: "A sensação não é uma alteração na qual existe uma simples substituição de um estado pelo seu oposto, mas consiste na realização de uma potencialidade, no avanço de uma coisa "em relação a si e ao ato"²¹⁹. Levando em consideração o processo da sensação, dir-se-á que ele torna semelhante o dissemelhante, ou seja, o órgão sensível é assimilado ao objeto, este relato mantém uma íntima associação entre fisiologia, psicologia e metafísica, daí alguns comentadores, *e.g.*, W. D. Ross falar de uma "confusão" resultante de tal feito²²⁰.

No que diz respeito a Tomás de Aquino havemos de lembrar que enquanto um teólogo ele não possui uma teoria sensório-perceptiva *per se*, os seus comentários sobre tal assunto estão em consonância com outros temas. De fato, ele adverte que tal assunto compete ao Teólogo apenas de modo secundário, afinal são as potências espirituais o objeto de seu interesse, contudo, visto que a efetiva ação destas potências pressupõe a ação das sensitivas, então caberá ao teólogo o entendimento delas²²¹. Tomás, seguindo Aristóteles e o seu realismo moderado, na *ST*, q. 84, a. 6, busca evitar tanto o materialismo de Demócrito; onde aos objetos são atribuídas as causas do conhecimento, pois seria deles que as imagens emanariam e informariam os sentidos. Também evita o platonismo onde o papel dos sentidos seria considerado sempre numa perspectiva minimalista. Ele diversas vezes critica os pré-socráticos por não terem distinguido o intelecto dos sentidos, e, mesmo louvando Platão por ter destacado esta diferença, o repreende por não ter reconhecido o devido papel dos sentidos na formação do conhecimento, porquanto "não têm operação própria sem comunicar-se com o corpo, de forma que sentir não é somente um ato da alma, mas do composto. Assim, também, para todas as operações da parte sensitiva"²²².

²¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III 4, 429a13-18

²¹⁹ ROSS, W. D. **Aristóteles**. 2 ed. Tradução de Diego F. Pró. Buenos Aires: Libera dos Libros, [s.d.], p.164: "*La sensación no es una alteración en la que se produce una simple sustitución de un estado por su opuesto, sino que consiste en la realización de una potencialidad, el avance de una cosa "hacia sí misma y hacia el acto"*".

²²⁰ *Ibid.*, p. 165.

²²¹ AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 78, a. 1, 2002, vol. II, p.420.

²²² *Ibid.*, q. 84, a. 6, ad. 2002, vol. II, p. 514;

Abandonada a ideia dos sentidos serem informados por emanção das formas sensíveis, rejeitada a tese de “imagens flutuantes”²²³, ele então formula que a mutação consiste na apreensão das qualidades do objeto; em virtude do sentido ser o ato de um órgão corporal e o objeto de toda potência sensível é a forma enquanto existe em uma matéria corporal que, sendo princípio de individuação, implica que toda potência sensível conheça apenas os particulares²²⁴. A relação objeto-sentido não se esgota nestes dois centros, mas sim, é uma totalidade que compreende como seus aspectos: a potência sensível e seu órgão, o objeto, e também o meio intermediário²²⁵. Afirma Tomás:

Por outro lado, as coisas que assim alcançam os sentidos de cada um, não são corpos que emanam do corpo sensível, como alguns afirmam, mas cada um deles é um movimento e uma paixão do meio ambiente modificado pela ação do objeto sensível (porque se fossem corpos diferentes que chegaram por fluxo para os vários sentidos, não aconteceria que todos sentisse o mesmo, mas que cada um sentiria o único corpo que lhe chegava). E embora não sejam corpos, no entanto, eles não estão sem corpo ou sem meios - como pacientes e movidos - ou sem objeto sensível - como o primeiro motor e agente²²⁶.

Percebemos que o sistema tomista equilibra-se em torno de duas noções tipicamente contrárias: a materialidade dos sentidos e a imaterialidade da informação que eles recebem. “Aquilo que é conhecido pelos sentidos de um modo material e concreto, o que é conhecer diretamente o singular, é conhecido pelo intelecto de uma forma imaterial e abstrata, o que é conhecer o universal”²²⁷. Comentando sobre isto Antônio Janunzi afirma:

Dada materialidade dos objetos externos e a imaterialidade da potência, o órgão sensível tem a função de mediação entre estas duas dimensões, pois em uma primeira instância o ato de conhecimento sensível é considerado “como uma perturbação de um dos órgãos sensoriais por um objeto sensível” e é desta maneira que as potências sensíveis são atualizadas de modo imanente e possuem em si de modo imaterial a presença do objeto conhecido. Por isso, são

²²³No capítulo XV do seu comentário sobre o sentido e o sensível ele comenta algumas teorias sobre como o objeto informa o sentido: a teoria do eflúvio, comentada no início, que julga os objetos sensíveis emanarem certos eflúvios que chegam até os sentidos; ela é rejeitada em desfavor da ideia aristotélica de alteração, os objetos informam os sentidos na medida em que altera-os. Tomás não parece nutrir grande interesse neste ponto; isto é, uma simples descrição do modo pelo qual a sensação ocorre, “de qualquer modo que se produza a sensação”. A sensação é tomada como um fato notório que dispensa a necessidade de prova, a questão iminente é saber se as modificações que procedem dos objetos aos sentidos alcançam primeiro o meio antes que estes últimos, porque se percebe que o modo pelo qual os sentidos parecem ser modificados pelos objetos são diferentes.

²²⁴Cf. AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 85, a. 1, ad. 2002, vol. II, p.522-523.

²²⁵GARDEIL, 2013, vol. II, p. 65.

²²⁶“*Por otra parte, las cosas que llegan de este modo a los sentidos de cada uno, no son cuerpos que emanan del cuerpo sensible, como algunos afirmaron, sino que cada una de ellas es un movimiento y una pasión del medio modificado por la acción del objeto sensible (pues si fueran cuerpos diversos que llegaran por flujo a los diversos sentidos, no acaecería que todos sintieran lo mismo, sino que cada uno sentiría el solo cuerpo que le llegase). Y aunque no sean cuerpos, sin embargo, no se hallan sin cuerpo o sin medio —como paciente y movido— ni sin objeto sensible — como primer motor y agente*” (AQUINO, Tomás de, *CLASS*, 2001a, terceira sessão, Cap.15, ponto 239, p.77-78).

²²⁷AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 86, a.1, ad.4, 2002, vol. II, p.546.

os órgãos dos sentidos que possibilitam direta e propriamente o contato entre a potência imaterial e objeto material²²⁸.

O “princípio da divisão dos objetos”, assim nomeado por Felipe Martone, resgata a ideia tomista dos sentidos tomarem por objeto as coisas concretas enquanto o intelecto tem por objeto o universal. O aparelho sensório não concede acesso à essência dos entes, mas unicamente aos acidentes exteriores, por isso o objeto de qualquer potência sensitiva é a forma enquanto existente no objeto concreto. Contudo, há de se distinguir entre sensíveis *per se* e *per accidens*, os primeiros ainda subdividem-se em sensíveis próprios e sensíveis comuns. Mas, são apenas os sensíveis próprios os objetos dos sentidos, pois eles modificam imediatamente o sentido por si mesmos, uma vez que são as qualidades que causam uma alteração. A figura e a grandeza as quais se reduzem à quantidade constituem os sensíveis comuns, mas elas não movem os sentidos nem imediatamente nem por si, mas apenas em função da qualidade sensível²²⁹; já os sensíveis por acidente são sensíveis por causa de uma diversidade na modificação do sentido. Por exemplo: o sentido é informado pelo sensível próprio, digamos a brancura, no entanto é accidental ao objeto branco se sua superfície é pequena ou grande, na verdade, os sensíveis por acidente não constituem uma classe em particular, é muito mais algo concomitante a sensação, exemplificando: aquilo que eu percebo distantemente como algo colorido é julgado como sendo um animal ou outro tipo de ente.

Este esquema busca compreender a natureza passiva do sentido em seu caráter complexo, afinal o ente sensível nunca é esgotado na informação da potência cognoscitiva, nem daquilo apreendido dele, de fato, os sensíveis próprios é que são o objeto dos sentidos. Por isso Tomás enfatiza que “os sentidos não se enganam a respeito de seu objeto próprio, assim a vista em relação à cor, a não ser talvez por acidente, em razão de um impedimento proveniente do órgão”²³⁰, contudo segue-se a esta afirmação uma ressalva; “os sentidos, porém, se enganam sobre os sensíveis comuns, por exemplo, quando apreciam tamanho e figura. Assim, julgam que o sol não tem senão um pé de diâmetro, quando é maior do que a terra”²³¹. E por fim, ele diz que os sentidos se enganam ainda mais facilmente em relação aos sensíveis conhecidos indiretamente; quando julga que o fel é mel, por causa da semelhança da cor²³².

²²⁸JANUNZI NETO, 2011, p. 33.

²²⁹Tomás segue Aristóteles e alguns comentadores que mencionam a existência de cinco sensíveis comuns: movimento (*motus*), repouso (*quies*), número (*numerus*), figura (*jigura*) e extensão (*magnitudo*) (cf. TELLKAMP, 1997, p 93).

²³⁰Cf. AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 85, a.6, ad. 2002, vol. II, p.539.

²³¹*Ibid.*, q. 85, a.6, ad. 2002, vol. II, p.539.

²³²Cf. *Ibid.*, q. 85, a.6, ad. 2002, vol. II, p. 539.

O caráter de passividade tanto do intelecto quanto dos sentidos é teorizado nos seguintes termos:

Às vezes o homem está apenas em potência para conhecer, tanto pelos sentidos como pelo intelecto, e que dessa potência passa ao ato, para sentir pela ação das qualidades sensíveis sobre o sentido, ou para conhecer pelo ensino e pela descoberta. Deve-se, pois, dizer que a alma está em potência para conhecer tanto com relação às semelhanças que são princípios da sensação, quanto às semelhanças que são princípios do conhecimento²³³.

Tanto o conhecimento sensório como o intelectual são subordinados ao esquema ato-potência, assim, mesmo no âmbito da sensação o aparelho sensório se encontra em potência para as impressões que o objeto lhe causará; sua atualização consistirá em “possuir imaterialmente” as *species sensibiles*, daí dizer-se na mesma passagem que o princípio da sensação são as semelhanças. Em síntese, os sentidos encontram-se em potência para a ação dos objetos sobre eles alterando-os, isto é, imprimindo-lhes as qualidades inerentes aos objetos, estas por sua vez são recebidas imaterialmente.

Em Tomás a descrição da sensibilidade não se esgota no relato das faculdades sensitivas e o seu caráter de passividade frente ao objeto concreto, pelo contrário, permanece sempre o caráter irreduzível da explicação, ou seja, é necessário pressupor algo que não se encontra dado na percepção, mas é implicado do resultado decorrente dela, por isso é dito ser “necessário que exista algo uno na alma, pelo que o vivente animado percebe todos os objetos sensíveis²³⁴”. Ele fala ainda que “é forçoso afirmar haver no homem um princípio sensitivo, que exista em potência para as coisas sensíveis: pois, se estivesse sempre sentindo em ato, as formas das coisas sensíveis sempre estariam em ato no princípio sensitivo²³⁵”. Notemos que a sensação possui um aspecto mais amplo do que a simples passividade, por isso ele afirma:

Deve-se dizer que há na parte sensível duas operações. Uma que é só por mutação. Por exemplo, a operação dos sentidos se realiza quando o sentido é modificado pelo sensível. A outra é a formação, pela qual a imaginação forma para si a imagem de uma coisa ausente ou jamais vista²³⁶.

Na *ST* q. 78, a. 3 são vinculadas na sensibilidade a noção de mutação (*immutatio*) e de formação (*formatio*), no primeiro caso o sentido é modificado pelo objeto, ao passo que no

²³³*Ibid.*, q. 84, a. 3, ad., 2002, vol. II, p.505; AQUINAS, 1965, [Bk 2 Lec 6 Sct 308 p 209] § 308; AQUINAS, 1965, [Bk 2 Lec 12 Sct 377 p 249].

²³⁴AQUINO, Tomás de. **Comentario al libro de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible**. Traducción de Juan Cruz Cruz. Pamplona: Universidad de Navarra., 2001a, p. 92, terceira sessão, Cap. XVIII. Obra doravante abreviada por *CLASS*.

²³⁵*Ibid.*, q. 2, 2014, p. 53. Ver ainda: AQUINO, 2001, terceira sessão, Capítulo XVII, ponto 261, p.84. “Portanto, como a operação sensível é apenas um uso pelo qual a alma se serve da potencia sensitiva 'e como é também um movimento da própria potencia enquanto que o sentido é movido pelo objeto sensível, e como a unidade de sentido corresponde à unidade da potencia”.

²³⁶*Ibid.*, q. 85, a.2, ad.3.

segundo caso é a *phantasia* que forma para si a imagem de algo²³⁷. Sentidos e imaginação guardam relação também pelo gênero das *species* recebidas; “as formas da imaginação e dos sentidos são do mesmo gênero: ambas são individuais. E, portanto, as formas que estão nos sentidos podem imprimir as formas que estão na imaginação, movendo-a, estas enquanto semelhantes àquelas²³⁸”. Discriminadas estas duas operações é reservada aos sentidos a noção de *immutatio*, logo, ele não cria para si a forma sensível recebida imaterialmente. Contudo não se fala simplesmente de alteração (*immutatio*), de fato são distinguidos dois modos pelos quais algo pode ser afetado: *immutatio naturalis* e *immutatio spiritualis*. A *immutatio naturalis* se refere aos casos onde a forma do agente causador da mudança é recebida naturalmente naquele que a sofre; a *immutatio spiritualis* compreende o “que acontece quando a semelhança de um objeto é recebida no órgão dos sentidos ou no meio interveniente entre o objeto e o órgão”²³⁹.

A ação dos objetos sobre os sentidos é uma modificação espiritual, explicada da seguinte maneira: “para a ação dos sentidos, requer-se uma modificação espiritual pela qual a forma intencional do objeto sensível é produzida no órgão do sentido”²⁴⁰. Existir intencionalmente é a existência da coisa sem a matéria que ela se encontra reunida na realidade. Embora Tomás fale primordialmente da sensação com a noção de recepção intencional, contrapondo a recepção natural, este modelo sofre variações à medida que os diferentes sentidos são considerados, por exemplo, alguns órgãos como a visão são informados apenas espiritualmente, já outros como o tato e o sabor sofrem também uma modificação natural, além do mais, a modificação natural às vezes provém do objeto ou do órgão. Os sentidos recebem ou são informados pelos objetos de maneiras diferentes. Sobre isto afirma-se:

²³⁷AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 85, a. 2, ad. 2002, vol. II, p. 529.

²³⁸*Ibid.*, q. 4, 2014, p. 103. O sensível, sendo um particular, imprime nos sentidos, e também no meio, uma espécie de mesmo gênero, ou seja, um particular (cf. AQUINO, Tomás de, *QDA* q. 3, ad 5, 2014, p. 105).

²³⁹“By a spiritual change I mean, here, what happens when the likeness of an object is received in the sense organ, or in the medium between object and or in the medium between object and organ” (AQUINAS, Thomas, 1965, II, VII, 418, p.).

²⁴⁰AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 78, a. 3, 2002, vol. II, p. 427. A noção de imaterial para Tomás é passível, ou melhor, compreende uma hierarquia, por exemplo: sentidos e intelecto apesar de receberem as espécies imaterialmente, ainda assim diferenciam-se pelo seu grau, daí ele dizer que “as coisas se encontram na alma sem sua matéria própria, mas segundo sua singularidade e as condições individuais derivadas da matéria. E este é o nível do sentido, que é receptivo das espécies individuais sem matéria, mas receptivo em um órgão corporal. O outro grau de imaterialidade, mais alto e mais perfeito, é o do intelecto, que recebe as espécies completamente abstraídas da matéria e das condições materiais, e sem um órgão corporal” (AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 13, 2014, p. 271). Havemos ainda de notar que existe diversas formas de recepção da forma: há os casos em que a forma recebida tem o mesmo modo no paciente que possui no agente, isto se dá quando ambos estão dispostos à forma do mesmo modo; por vezes o paciente recebe a forma de modo diferente de existência daquele que o agente possui, neste caso a disposição material do recipiente não se identifica com a disposição material do agente, se assemelham apenas no caso da forma e não da matéria. É este último modo de recepção da forma que pertence aos sentidos enquanto elementos constituintes da sensação. A partir disto são distinguidos o modo material do modo intencional ou espiritual da forma. (Cf. AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 2 Lec 24 Sct 552 p 339] § 552),

Quanto mais excelente é a virtude sensitiva, tanto menor é a modificação do órgão feita pelo objeto sensível. É evidente que quanto menos sensível é o objeto, tanto menor é a mutação do órgão produzida. Portanto, necessita da mais excelente virtude do sentido para que seja percebido em ato²⁴¹.

No entanto, esta diversidade no modo de ser alterado pelo objeto não contraria a ideia da experiência sensível compreender uma unidade²⁴². Se por um lado isto não invalida a concepção da *immutatio spiritualis* pertencer mais propriamente ao tipo de passividade que caracteriza o conhecimento, e conseqüentemente a sensação ser teorizada como sendo a recepção de uma forma, fato este que se coaduna com a reivindicação dela ocorrer num sujeito passivo.

Portanto, sua ideia da sensação é modificada quer pela compreensão da alteração que o órgão sofre quer pela origem de sua modificação, isto já deve nos advertir para sermos cautelosos em tomar sua ideia da sensação como extremamente monolítica, contudo a noção de realismo se mostra perfeitamente adequada na exposição de sua teoria. Uma vez que “a operação de sentir se origina da potência sensitiva²⁴³” e sendo a sensação em ato definida como “certa alteração” desde o início se apresenta para nós o caráter potencial do sentido que é “certa potência passiva destinada a ser mudada pelo sensível exterior”²⁴⁴, ao passo que a potência mesma “nada mais é que um princípio de alguma operação, quer seja ação, quer paixão. Não um princípio que é sujeito agente ou paciente, mas aquilo pelo qual o agente age e o paciente padece”²⁴⁵. “A sensação é, portanto, o resultado da ação de um objeto sobre o sentido que, por isso, deve ser considerado como potência passiva”²⁴⁶. Segundo Tomás, diz Faitanin:

A sensação como padecimento é um processo fisiológico e psicológico. É fisiológico porque é um procedimento pelo qual um estímulo externo (relação entre órgão do sentido e objeto sensível próprio – olho > luz > cor) ou um estímulo interno (imaginação) provoca uma reação específica no órgão do sentido – olho. É psicológico porque igualmente este mesmo processo também provoca uma reação específica na alma do sujeito que a padece, na medida em que produz na própria alma uma paixão, emoção, que se caracteriza como uma vivência significativa que mobiliza afetos que podem tanto mover a alma para a busca e posse do objeto que lhe causa prazer ou a evitar ou fugir do objeto que lhe causa dor. Em síntese, sensação é o que se produz por parte dos sentidos externos e o nome que se dá ao modo como os sentidos apreendem a forma sensível do objeto sensível externo²⁴⁷.

²⁴¹AQUINO, CLASS, 2001a, terceira sessão, Cap. 14, ponto 221, p.73.

²⁴²*Ibid.*, 2001a, nota 289: “*El alma percibe los diversos objetos sensibles en cierto modo como si fueran uno y lo mismo, a saber, en el sujeto; y en cierto modo como si no fueran lo mismo, a saber, en cuanto que se diferencian conceptualmente*”.

²⁴³*Idem*, QDA q, 3, ad, 2014, p. 85.

²⁴⁴*Idem*, ST., q. 78, a. 3.; AQUINO, Tomás de, SCG, cap. 57, p. 155.

²⁴⁵*Idem*, QDA, q. 12, 2014, p. 251.

²⁴⁶GARDIEL, 2013, vol. II, p. 55.

²⁴⁷FAITANIN, Paulo. Os sentidos como porta de acesso ao ser, segundo Tomás de Aquino. *Aquinate*, n. 6, 2008, p. 227.

Nas Palavras do professor Antonio Janunzi: “cada sentido específico possui um objeto próprio ao qual se refere e dele recebe as formas pelo processo de assimilação que envolve recepção por parte da potência e alteração por parte do órgão corpóreo do sentido”²⁴⁸. A potência sensitiva e o objeto que a atualiza possuem uma relação natural, daí “cada sentido específico possui um objeto próprio ao qual se refere e dele recebe as formas pelo processo de assimilação que envolve recepção por parte da potência e alteração por parte do órgão corpóreo do sentido”²⁴⁹. Há equivalência entre os órgãos e as potências em função de não haver potência sem operação essencial e própria, e tampouco operação sem potência:²⁵⁰

Potências não existem para os órgãos, mas os órgãos para as potências. Por isso, a diversidade das faculdades não provém da diversidade dos órgãos, mas a natureza instituiu órgãos diferentes para compreender a diversidade das potências²⁵¹.

Por existir no mundo diferentes propriedades sensíveis a natureza dotou os seres com órgãos aptos a apreenderem esta diversidade na sensação. Por isso “as potências da alma se distinguem segundo as diversas razões dos objetos, pois a razão de cada potência consiste na relação com aquilo a que se refere, isto é, com seu objeto. Foi dito igualmente que se alguma potência, segundo sua própria razão, é ordenada a um objeto segundo sua razão geral, não ocorrerá a diversificação da potência em função das diferenças particulares desse objeto”²⁵². Assim, são distinguidos cinco sentidos externos, pois, correspondem as cinco potências pelas quais as qualidades sensíveis são apreendidas, de outra forma também se diz que o número e distinção dos sentidos são tomados por aquilo que pertence *per se* a cada um deles.

Quando se fala que o objeto se refere ao ato de uma potência passiva como princípio ou causa motora²⁵³ está sendo explicitado que é a realidade “objetiva” do objeto que informa a potência, capacidade passiva, de receber as qualidades que serão informadas pela coisa. Ora, se a potência sensitiva está orientada aos objetos concretos, ela necessita que os órgãos dos senti-

²⁴⁸JANUNZI NETO, Antonio. **Sobre o conhecimento sensível e inteligível em Tomás de Aquino**: realismo direto e representacionalismo. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em lógica e metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Rio de Janeiro, 2011. p. 23.

²⁴⁹*Ibid.*, p. 23.

²⁵⁰O teleologismo no seu relato é algo bem distinto para um contemporâneo, que se proponha a descrever a estrutura na qual ocorre a sensação sem com isso estar tão abertamente comprometido com tal orientação. É notório que ocorre pressupostos em ambos os sistemas, estes por sua vez, se mostram condições necessárias que permeiam e antecedem toda e qualquer teoria. Sem dúvida, é possível descrever ou propor um modo de entender a experiência sensível, sem afirmar a razão dela ocorrer desta forma, enquanto o primeiro caso é típico do pensamento contemporâneo o segundo pertence ao sistema do Aquinate.

²⁵¹AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 78, a. 3, 2002, vol. II, p. 426; (*Ibid.*, q. 79, a. 7, ad, 2002, vol. II, p. 450).

²⁵²*Ibid.*, q. 79, a. 7, ad, 2002, vol. II, p. 450.

²⁵³AQUINO, Tomás de, *ST* q. 7, a. 3, 2002, vol. II, p. 409.

dos externos sejam corpóreos, porquanto eles existem em função da potência e não o contrário²⁵⁴, sentir acontece com a mudança no corpo, por conseguinte a sensação é uma operação do conjunto e não de parte dele. As ações sensitivas pertencem ao composto, e as coisas materiais exercem sua ação sobre ele pelo fato da sensação e conseqüentemente os sentidos, se comunicarem com o corpo em sua operação. Por conseguinte, “as operações da parte sensitiva são causadas por uma impressão das coisas sensíveis sobre o sentido, não por emanação, como afirmou Demócrito, mas por uma determinada operação”²⁵⁵. As potências sensíveis são potências orgânicas na medida em que no corpo humano elas possuem a forma de órgãos, verdadeiramente “a alma sensitiva não tem operação própria por si mesma, mas que toda operação da alma sensitiva é do conjunto”²⁵⁶.

A proposta de que a percepção das formas sensíveis é por uma modificação do objeto sensível onde os sentidos recebem a ação do sensível com uma mudança no corpo e conhece o particular²⁵⁷, naturalmente conduz ao questionamento de como pode um objeto através de suas propriedades qualitativas alterar fisicamente um órgão sensorial? De que maneira se diz que o objeto e o sentido se encontram em ato? ²⁵⁸

Sabendo que o órgão é o meio pelo qual se percebe o objeto dir-se-á que o sentido se diz um com o objeto por meio de uma semelhança. A semelhança da coisa sensível é a forma do sentido em ato²⁵⁹. A semelhança é uma semelhança porque ela compartilha uma estrutura formal com a coisa da qual ela é uma semelhança²⁶⁰, por isso o objeto, segundo o que há de formal nele especifica a operação de uma potência²⁶¹. É então neste sentido que é dito “o sentido e o sensível em ato são uma e a mesma coisa”²⁶², isto se coaduna com o postulado geral de que as coisas são conhecidas à medida que sua forma esteja no sujeito cognoscente.

Muito frequentemente usa-se a terminologia de *species* para designar a forma que é recebida pelos sentidos. A natureza da *species* é entitativa visto que é uma modalidade de ser real e objetiva pois informa a potência segundo o *esse spirituale*. A *species sensibilis* é a presença da forma do objeto na potência sem a matéria signata²⁶³. Daí Henri Dominique Gardeil dizer

²⁵⁴FAITANIN, 2008, p. 229.

²⁵⁵*Ibid.*, q. 84, a. 6, ad. 2002, vol. II, p.514.

²⁵⁶AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 75, a. 3, 2002, vol. II, p. 361. “O sentido não recebe espécies sem seu órgão” (*Ibid.*, q. 3, 2014, p. 91).

²⁵⁷*Ibid.*, q. 75, a. 3, ad. 2.; AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 78, a., 4, 2002, vol. II, p.432; *Idem*, *QDA*, q. 13, ad. 19, 2014, p. 283.

²⁵⁸TELLKAMP, 1997, p. 91.

²⁵⁹AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 85, a. 2, ad, 2002, vol. II, p.529.

²⁶⁰*Ibid.*, 4, A3; COHEN, 1982, p. 205

²⁶¹*Idem*, *QDA*, q.15, ad 18, 2014, p. 323.

²⁶²*Ibid.*, *QDA*, q. 5, ad 1, 2014, p. 119; (*Ibid.*, q. 5, ad1. 2014, p. 119).

²⁶³JANUNZI NETO, 2011, p. 34

que “a *species* tem como função própria tornar presente à faculdade de conhecer o objeto exterior”²⁶⁴. A privação da matéria é a condição de *similitudo* para a *species*, porque a imaterialidade de uma coisa é a razão de que seja dotada de conhecimento. “[...] O sentido conhece em razão de sua capacidade de receber representações sem matéria”²⁶⁵, as espécies sensíveis significam diretamente as coisas em função de manterem asseguradas as condições materiais dos objetos dos quais se originam. A *species sensibilis* enquanto ente intencional é imaterial, mesmo conservando as condições individualizantes do objeto. Está claro o caráter particular da *species sensibilis*, contudo devemos notar que para o objeto imprimir sua ação sobre o sentido ele deve primeiramente imprimir sua ação sobre o meio intermediário entre o objeto e ele, visando tornar o meio intermediário saturado para com isso permitir a contiguidade necessária para o objeto agir sobre o sentido. O papel da *species in medio* está na condução das formas de um objeto para outro, é rejeitada a ideia da ação de objetos distantes sobre o sentido; quando o objeto imprime sua ação sobre um determinado sentido fala-se então em *species sensibilis*²⁶⁶.

Tomás não vê um “abismo intransponível” entre a sensação e a objetividade do objeto, aceita-se que dada as condições normais de funcionamento dos sentidos, “as coisas são sentidas segundo o modo que possuem fora da alma, isto é, em suas particularidades”²⁶⁷. Estamos diante de um evidente realismo da sensação. Alguém pode criticar a epistemologia tomista por não reconhecer, tal como fizeram os modernos, que não é notório o nexa que justifique a relação existente entre a coisa e a mente, contudo ele não parece ter tido muito interesse na questão do ceticismo, acreditava que o sentido conhece o objeto sensível presente²⁶⁸. Quanto ao modo em que o sentido percebe algo, ele distinguiu duas maneiras:

O sentido percebe algo de dois modos. De um modo: pela própria mutação do sentido feita pelo objeto sensível e assim são conhecidos pelos sentidos próprios e pelo sentido comum tanto os objetos sensíveis próprios como também os comuns²⁶⁹. [...] De outro modo, algo é conhecido por um certo movimento

²⁶⁴GARDEIL, 2013, vol. II, p. 57.

²⁶⁵AQUINO, Tomás de, *ST*, q.14, a.1; AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 75, a. 5, ad. 2.

²⁶⁶ADRIAENSSEN, Han Thomas. **Representation and scepticism from aquinas to descartes**. Cambridge University Press: 2017, p.16-17.

²⁶⁷*Ibid.*, q. 76, a. 2, ad. 4, 2002, vol. II, p.382.

²⁶⁸Cf. *Idem*, *CLASS*, 2001a, Cap. II, 36, p.16.

²⁶⁹“*El sentido percibe algo de dos modos. De un modo: por la propia inmutación del sentido hecha por el objeto sensible: y así son conocidos por los sentidos propios y por el sentido común tanto los objetos sensibles propios como también los comunes*” (AQUINO, Tomás de. **Comentario al libro de Aristóteles sobre la memoria y la reminiscência**. Traducipon de Juan Cruz Cruz. Pamplona: Universidade de Navarra, 2001b. Cap. II, nota 319, p. 7). Obra doravante abreviada por *CLAMR*. [...] “*De outro modo: algo es conocido por un cierto movimiento secundario que es dejado por la primera inmutación del sentido hecha por el objeto sensible; y, sin duda, este movimiento permanece también, algunas veces, después de la ausencia de los objetos sensibles, e in cumbre a la fantasía, como se ha dicho en el libro II 30 Del alma. Por su parte, la imagen sensible que aparece por medio de semejante inmutación secundaria es una pasión del sentido común: pues se sigue de toda inmutación sensorial que comienza en los sentidos propios y se termina en el sentido común. Luego es evidente que las tres*

secundário que é deixado pela primeira mutação do sentido feita pelo objeto sensível; e, sem dúvida, este movimento permanece também, algumas vezes, depois da ausência dos objetos sensíveis, e incumbe a fantasia, como foi dito no livro II Da Alma. Por sua parte, a imagem sensível que aparece por meio de semelhante mutação secundária é uma paixão do sentido Comum: pois se segue de toda mutação sensorial que começa nos sentidos próprios e se termina no sentido Comum. Logo é evidente que as três determinações ditas - a quantidade, o movimento e o tempo - enquanto se compreende na imagem sensível, são conhecidas mediante o sentido comum.

Está claro que a relação entre o objeto e o sentido é entendida em termos de atividade do primeiro sobre o segundo, “o objeto imprime sua própria semelhança no sentido, e esta permanece na *phantasia*, inclusive na ausência do objeto sensível”²⁷⁰, em outro lugar ele dirá que eles “movem” o sentido²⁷¹. Posto que a imagem sensível é uma semelhança da realidade singular que existe aqui e agora, é necessário que ela se dê com o contínuo e o tempo²⁷². A imagem sensível pode ser considerada de dois modos distintos:

A imagem sensível que está em nós pode ser considerada na medida em que é algo em si mesmo ou na medida em que é a imagem sensível de outra coisa. Considerada em si mesmo é algo especulativo em torno do qual a inteligência especula, ou uma imagem sensível, enquanto pertencente à parte sensitiva. Por outro lado, uma vez que é uma imagem sensível de outra coisa que antes sentíamos ou conhecemos, então é considerada como uma imagem natural que nos leva a outra coisa e como um princípio de lembrança²⁷³.

Para o conhecimento a imagem é importante porque é ela que o intelecto propriamente concebe em si mesmo da ideia, ou o conceito da coisa, à qual corresponde a imagem. A imagem não é a ideia, mas uma representação da figura da realidade particular, ele chega a dizer que a imagem sensível é produzida na alma²⁷⁴. A *species sensibilis* possui duplo modo de ser: “a forma sensível existe sob um modo na coisa que é exterior à alma e sob outro nos sentidos que recebem as formas das coisas sensíveis sem a matéria, como a cor do ouro sem o ouro”²⁷⁵. Em concordância com isto é dito no *InDA* que “a cor tem dois modos de ser: um modo material no

determinaciones dichas — la cantidad, el movimiento y el tiempo o —, en cuanto que se comprenden en la imagen sensible, son conocidas mediante el sentido común” (Ibid., 2001b, p. 5).

²⁷⁰AQUINO, Tomás de, *CLAMR*, 2001b, Capítulo II, p. 10, nota 328.

²⁷¹AQUINO, Tomás de, *CLASS*, 2001a, terceira sessão, Cap. 14, ponto 209, p.69; AQUINAS, 1965, [Bk I Lec 10 Sct 159 p 129] § 159.

²⁷²AQUINO, Tomás de, *CLAMR*, 2001b, Capítulo II, p. 6, nota 314.

²⁷³ “La imagen sensible que está en nosotros puede ser considerada en cuanto que es algo en sí mismo o en cuanto que es la imagen sensible de otra cosa. Considerada en si mismo es algo especulable em torno a lo cual La inteligencia especula, o una imagen sensible, en cuanto que pertenece a la parte sensitiva. En cambio, en cuanto que es imagen sensible de otra cosa que habíamos sentido o conocido antes, entonces es considerada como imagen natural que nos lleva a otra cosa y como principio de recuerdo” (AQUINO, Tomás de, *CLAMR*, 2001b, Capítulo III, p. 10, nota 340. Ver também: FAITANIN, 2008, p. 238.

²⁷⁴ AQUINO, 2001, Capítulo II, p. 10, nota 334. “la impresión de la imagen sensible se producía en el alma y en una parte del cuerpo”.

²⁷⁵AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 84, a. 1, ad. 2002, vol. II, p. 499.

objeto, e um modo imaterial na sensação²⁷⁶”. Embora possua estes dois modos de existência é o objeto em sua realidade concreta que informa os sentidos, e, se não é pela assimilação da coisa enquanto sínolon, então é por conservar sua formalidade na sensação, que implica receber a forma da coisa sensível sem sua matéria. Prevalendo na exposição a dicotomia entre os sentidos e o intelecto: “os sentidos, que recebem a forma da coisa conhecida sem matéria, mas com condições materiais”²⁷⁷.

Um aspecto intrigante da teoria tomista da sensação é a ausência de um sentido em ato que apreendesse, ou melhor, que tornasse possível a passagem do ser potencial para sua efetividade. Ora, se o intelecto humano está em potência com relação aos inteligíveis, sendo necessária a intervenção de uma capacidade que lhe é inerente, o intelecto agente, que tem por função atualizar a inteligibilidade dos objetos, não seria então da mesma maneira necessário um ‘sentido agente’ que tornasse os objetos sensíveis inteligíveis aos sentidos? Afinal “para ser capaz de determinar uma potência em sua linha própria, é preciso que se esteja, sob o mesmo ponto de vista em ato”²⁷⁸ e ressalta-se a relação muito próxima entre inteligibilidade e atualidade, ou seja, as coisas são inteligíveis na medida em que se encontram em ato²⁷⁹. No sistema tomasiano uma potência para poder ser posta em ato tem que o ser por algo que já esteja em ato, no caso dos sentidos é pressuposto que eles já estejam em ato, “contrariamente aos objetos da inteligência, os objetos dos sentidos podem ser considerados como já estando em ato ou ao nível da potência cognitiva; portanto, eles podem diretamente vir atualizar o sentido e determinar nele a formação da *species*”²⁸⁰. Por isso é dito que “as coisas materiais podem ser sensíveis em ato quanto ao ser que têm fora da alma” e constantemente é afirmado que “os sentidos recebem as espécies de todos os sensíveis”²⁸¹. Assim, segundo o Aquinate o sentido possui uma relação natural e direta com o singular tal como o intelecto possui com o universal, logo não se pressupõe uma faculdade responsável por atualizar o objeto sensível ao sentido. Tal condição já é dada como existente, daí “uma coisa é objeto de conhecimento dado que está em ato, e não na medida em que está em potência, diz o Livro IX, da *Metafísica*. Com efeito, algo é ente e verdadeiro, e assim cai sob o conhecimento, na medida em que está em ato, e isso é evidente para o caso das coisas sensíveis; a vista, por exemplo, não percebe o que é colorido em potência,

²⁷⁶AQUINO, *In*: JANUNZI NETO, 2011, p. 19.

²⁷⁷*Ibid.*, q. 84, a. 2, ad. 2002, vol. II, p. 503.

²⁷⁸GARDEIL, 2013, vol. II, p. 58.

²⁷⁹ECHAVARRÍA, Martín F. El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino. *Espíritu*, vol. LXIII, n. 148, 2014, p. 349.

²⁸⁰GARDEIL, 2013, vol. II, p. 58); f. AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 79, a. 3, ad.1 2002, vol. II, p.440.; Ver também AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 84, a. 4, ad.2, 2002, vol. II, p.509. Cf. “[...] como se existindo em nós uma virtude ativa e passiva, o que não sucede no caso dos sentidos” (*Idem*, *QDA*, q. 3, ad7. 2014, p. 123).

²⁸¹*Idem*, *ST*, q. 80, a. 1, ad. 2002, vol. II, p.465.

mas o que é colorido em ato”²⁸². Concluimos que o sentido conhece diretamente o singular, como é dito:

As formas, individuadas pela matéria signata, podem produzir sua semelhança nos sentidos, que são potências orgânicas, porque estes, embora dispensem a matéria natural que é sujeito dessas formas, e as recebem já com certa imaterialidade, sem dúvida não prescindem das condições materiais individuantes. Por isso, o sentido conhece o indivíduo material enquanto um indivíduo, o singular enquanto singular²⁸³.

Levando em conta o que temos visto até então podemos apresentar o seguinte quadro: Tomás, segundo a interpretação tradicional, defendeu que a recepção das formas sensíveis consiste na existência das qualidades dos objetos na alma, ou seja, o sentido é assimilado ao objeto em função de um conteúdo cognitivo que não é físico²⁸⁴. Portanto, quando se fala que o sentido em ato é o objeto em ato, indica-se a existência de um item cognitivo na alma, às vezes chamado de imagem, *species sensibilis* etc. Independentemente do uso de qualquer um destes termos, julgamos que a idéia primordial consiste em ver este item cognitivo, como uma *similitudo* do ente sensível que está presente aos sentidos devido àquela semelhança que o informa²⁸⁵. Naturalmente isto nos conduz em dois esclarecimentos: 1) o modo que o objeto conhecido passa a

²⁸²AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 87, a.1, ad. 2002, vol. II, p.553.

²⁸³ “*Las formas, individuadas por la materia signada, pueden producir su semejanza en los sentidos, que son potencias orgánicas, pues estos, si bien prescinden de la materia natural que es sujeto de esas formas, y las reciben ya con cierta inmaterialidad, sin embargo no prescinden de las condiciones individuantes materiales. Por eso, el sentido conoce al individuo material en cuanto individuo, lo singular en cuanto singular*” (ECHARRÍA, 2014, p. 353).

²⁸⁴Segundo Martín Tweendale, a junção por Tomás da tese averroísta de que a existência intencional é igual à cognição, com a visão de seu professor Alberto Magno que, a existência intencional é possível no corpo, o conduziu em dificuldades na ação de fazer uso dessas noções mal-casadas (cf. TWEENDALE, Martin M. *Origins of the medieval theory that sensation is an immaterial reception of form. Philosophical topics*. v. 20, n. 2, 1992, p. 221). Ainda segundo o autor, embora concebido por diversos filósofos, particularmente na tradição aristotélica, que a sensação envolve alguma forma de recepção imaterial da forma sensível, o que exatamente serviria como sujeito para esta recepção foi objeto de discórdia entre eles (cf. TWEENDALE, 1992, p. 225). Tweendale resume o fruto de sua pesquisa da seguinte maneira: “podemos ver que todos os pesquisados acima viram a sensação como envolvendo algum tipo de recepção imaterial da forma sensível, mas havia discordância sobre o que exatamente serve como sujeito para essa recepção. Philoponus, Simplicius e Averróis declararam ser a alma sensitiva não-corpórea mesma. Para Alexandre, era o órgão sensorial externo que, como um espelho, é capaz de manter uma espécie ou aparência do objeto sensível sem realmente assumir a qualidade sensível. Themistius parece ter tomado uma posição intermediária na qual é a forma do órgão sensorial, alguma proporção que o caracteriza, que recebe a forma sensível. Alberto mudou o assunto da recepção para o órgão interno do senso comum e a hipótese de um "espírito" especial localizado lá para executar esta função. Mas nem todos equiparam a recepção imaterial da forma com a sensação e a cognição, como Aquino fez”. Tweendale afirma ainda que Tomás tirou proveito dessas teorias: “De seu professor Albert, ele considerou que, na sensação, uma espécie ocorre no órgão sensorial externo, o que equivale à existência imaterial ou espiritual da forma sensível. Mas ele optou por ignorar a teoria não aristotélica de Alberto de um senso comum ativo, de Averróis, ele tomou a ideia de que essa existência espiritual poderia ser igualada à sensação em si. De Themistio, a quem ele leu na tradução de Moerbeke sobre a época em que escrevia seu comentário sobre De anima, ele poderia ter sido encorajado a pensar que as duas visões acima eram compatíveis” (TWEENDALE, 1992, p. 226).

²⁸⁵*Idem*, *ST*, q. 78, a. 1, ad., 2002, vol. II, p. 422. Quando ele afirma que as qualidades sensíveis se encontram no sujeito como paixões ressalta a natureza informativa das *species sensibiles*. Cf. AQUINO, 2001, terceira sessão, Capítulo XIV, ponto 208, p.69.; *Ibid.*, ponto 217, p.72.

ter no cognoscente; 2) a relação da coisa conhecida segundo aquele modo cognoscente com a coisa mesma da qual ela é uma semelhança. Ao primeiro questionamento há de ser respondido que o objeto passa a existir imaterialmente no indivíduo enquanto um dado cognitivo; quanto ao segundo ponto, compreende-se que este item cognitivo pode manter uma conexão com a coisa que é por ele representada isto por razão de expressar aquilo que lhe é essencial, além do mais devido o fato dos órgãos serem corpóreos se encontram em continuidade com os entes pela sensibilidade. O que a faculdade sensitiva conhece é sempre o singular²⁸⁶.

Podemos então dizer que a ideia de representação não realiza uma função importante da descrição do processo sensitivo, ao contrário, neste caso a ideia de um realismo direto da percepção há de ser preferido visto que admite-se uma relação natural e direta entre o sentido e o seu objeto próprio²⁸⁷. A antiga epistemologia nutriu fortemente o realismo da sensação. Em suma, prevaleceu à crença dos sentidos serem a porta de acesso para o mundo enquanto realidade independente da mente, desta perspectiva, podemos falar em um realismo direto da percepção, mas lembrando tanto do papel desempenhado pela *species sensibilis* quanto do caráter imaterial de sua formulação. Se então a ideia de realismo está estabelecida como conceito chave na descrição da sensação no nível mais fundamental da relação objeto-sentido, vejamos em seguida se este também é o caso para aquelas imagens sensórias provenientes da cooperação dos sentidos externos e internos em seu relacionamento com os objetos.

4.2 OS FANTASMAS

Como admitido da seção anterior que na relação objeto-sentido a noção de realismo direto da sensação deve ser preferível à ideia de representação, havemos de agora em diante verificar se este também é o caso para os *phantasmata*.

Uma vez que a percepção sensível decorre do fato dos órgãos sensíveis serem afetados por estímulos externos originando a produção de representações sensórias, isto é, imagens constituídas pela configuração dos sentidos e do objeto, os assim chamados fantasmas (*phantasmata*), havemos de verificar se eles são melhores descritos dentro de uma estrutura realista ou representacionista. Desde o início alguém poderia supor que em função deles estarem no contexto da sensação haveriam naturalmente de serem descritos pelo realismo direto da percepção,

²⁸⁶Os sentidos além de receberem as espécies sensíveis em órgãos corporais também conhecem o particular (cf. AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 13, ad19, 2014, p. 283). Fala-se ainda em que os sentidos em certo aspecto também julgam as formas recebidas. AQUINO, 2001, terceira sessão, CapítuloXIV, ponto 217, p.72. nota 292.

²⁸⁷*ST* q. 86, a. 1, ad 4, p. 546. Mais adiante afirma-se que o sentido possui uma relação natural e direta com o singular. Ver. *St* q 86, a. 3. P. 549.

todavia como eles são aquilo sobre o qual incide a ação do intelecto agente devemos de início nos precaver de afirmá-lo categoricamente.

Phantasmata é um termo encontrado muito frequentemente nos autores escolásticos, semanticamente indica a imagem, principalmente enquanto ponto de partida da abstração intelectual, são vistos como imagens sensórias provenientes da ação dos sentidos em organizar, sistematizar e unificar as informações que lhe chegam provenientes de sua interação com o objeto. Enquanto representações que ocorrem nas faculdades orgânicas, elas são seletivas, genéricas e “abstratas”, através destas qualificações são vistas como o ponto de partida de qualquer atividade intelectual, e são aquilo a partir do qual será produzido a *species intelligibilis*. Lembremos que *phantasia* ou imaginação é um das potências sensitivas interiores²⁸⁸ que retém as imagens, nas quais se encontra em caráter potencialmente inteligível a semelhança da coisa percebida, este sentido possui relação de proximidade com a memória que, é o sentido interno que as retém e traz de volta à luz do intelecto. A necessidade dos *phantasmata* para o intelecto consiste em que a alma enquanto unida ao corpo apenas perfaz sua operação de conhecimento atuando sobre eles. Embora seja possível indagarmos muitos aspectos sobre os *phantasmata* levaremos em consideração apenas três: sua origem, sua natureza, e por fim, sua função.

Sobre a origem dos fantasmas podemos dizer que ela é dupla: em primeiro lugar, a origem dos *phantasmata* são as coisas mesmas; em segundo lugar, pode ser dito que a origem deles é o próprio indivíduo. O sentido no qual afirma-se que os *phantasmata* provém das coisas há de ser entendido pela fonte da alteração sobre o sentido, a saber, o objeto. Como vimos na seção anterior foram distinguidas duas ações pertencentes às potências sensitivas: a *immutatio* e a *formatio*. A noção de *immutatio* ressalta a atuação do objeto sobre o sentido, como os *phantasmata* são imagens provenientes de um objeto sensível externo, então há de ser encontrado neste último sua razão de ser. Contudo, devemos também dizer que a origem daqueles dispositivos sensórios somos nós mesmos porquanto para sua elaboração colaboraram dinâmica e simultaneamente os sentidos externos e internos, é então devido esta configuração de nosso aparelho sensório e fisiológico que sua origem nos é atribuída²⁸⁹.

Esta dupla origem dos *phantasmata* repercute na sua natureza que também deve ser compreendida dualmente, sobre isto Tomás possui um texto bastante elucidativo:

Pois não é impossível que algo esteja em potência e em ato com respeito à mesma coisa, se isto se dá sob aspectos diferentes. Assim, se consideramos os

²⁸⁸AQUINO, Tomás de, *QDA*, q.8, ad. 2014.

²⁸⁹“O intelecto possível está em potência para as espécies das coisas sensíveis, e que não se perfaz sua operação sem os fantasmas – os quais por sua vez dependem de nossa operação” (AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 2, 2014, p. 65).

próprios fantasmas com respeito à alma humana, vemos que estão em potência na medida em que não estão abstraídos das condições individuantes, mas podem vir a sê-lo; por outro lado, também com respeito à alma humana tais fantasmas se encontram em ato, na medida em que são semelhanças de coisas concretas. É necessário, pois, que resida em nossa alma uma potencialidade com respeito aos fantasmas enquanto são *representativos* [grifo nosso] das coisas concretas; e isto pertence ao intelecto possível, que de si está em potência para todos os inteligíveis, mas é determinado para este ou aquele inteligível pela espécie abstraída dos fantasmas. Ademais, também é necessário que haja na alma uma potência ativa imaterial que abstraia os fantasmas de suas condições materiais, o eu cabe ao intelecto agente; de maneira que este é como uma virtude participada de uma substância superior, a saber: Deus²⁹⁰.

Depreende-se do texto que os fantasmas são vistos como estando em ato e também em potência, essa “dupla natureza” obviamente varia em função da consideração feita sobre eles; eles são ditos em potência quanto à alma humana, por não estarem abstraídos das condições individuantes, embora isto ainda possa ser feito; mas, tomando por referência as coisas concretas eles são ditos em ato, por serem o resultado de uma operação e cooperação dos sentidos num viés imaterial, que é próprio do recebimento da forma sem a matéria, e é atribuído aos sentidos garantindo o caráter de semelhança com as coisas concretas. Sumariamente, os fantasmas podem ser vistos pelo âmbito de entes representativos de coisas concretas, e também por serem etapas na elaboração do conhecimento intelectual, afinal de contas eles podem ser abstraídos das condições individuantes que os determinam. Notemos que Tomás não fala no texto dos *phantasmata* por meio da ideia de relação direta entre eles e as coisas concretas que as originaram, ao invés disso, fala delas como sendo “semelhanças das coisas concretas” (*similitudines determinatarum rerum*) e “representativos das coisas concretas” (*repraesentativa determinatarum rerum*)²⁹¹. Como os fantasmas já compreendem certa imaterialidade fala-se deles como representativos das coisas concretas. Neste caso, podemos então dizer que na medida em que progredimos na desmaterialização do conteúdo sensório, a ideia de representação se torna mais acentuada. No caso dos sentidos e o seu objeto próprio prevalecia a ideia de identidade expressa no postulado do “sentido em ato ser o inteligível em ato”; no caso da sensação unificada pelos sentidos que produz os *phantasmata*, a ideia de representação se faz mais pertinente. Assim, os *phantasmata* são representativos das coisas à medida que são *similitudines* delas, não por conta de manter uma identidade entre eles e as coisas, e se ainda falamos em “identidade” neste nível dever-se-á ter em mente o sentido de representação por modo de semelhança *tout court*. Note-mos ainda que aquele duplo modo de considerá-los se relaciona com uma dupla perspectiva que é atribuída ao intelecto: o intelecto agente (*intellectus agens*) e o intelecto possível (*intellectus*

²⁹⁰*Ibid.*, q. 5, ad., 2014, p. 117.

²⁹¹AQUINO, Tomás de, QDA, q. 5, ad., 2014, p. 117.

possibilis). Os fantasmas se relacionam com o intelecto possível pelo vínculo que mantém com as coisas concretas que os originaram, e com o intelecto agente enquanto passíveis de serem abstraídos por sua operação, da qual resulta as *species intelligibiles*²⁹². São Tomás comenta sobre isso:

Deve-se dizer que o intelecto possível está em potência com respeito aos inteligíveis segundo o ser que estes têm nos fantasmas. E é segundo o mesmo ser que os inteligíveis têm nos fantasmas que o intelecto agente está em ato com respeito a eles, mas um por uma razão e outro por outra razão²⁹³.

No que se refere à função dos *phantasmata* é dito claramente que eles são necessários para a intelecção, uma vez que por meio deles estão presentes ao nosso intelecto as semelhanças de coisas determinadas. Afirma Tomás: “embora em nossa alma estejam o intelecto agente e possível, é necessário algo extrínseco para que possamos entender. Em primeiro lugar, são necessários os fantasmas tomados das coisas sensíveis, por meio dos quais estão presentes ao nosso intelecto as semelhanças de coisas determinadas”²⁹⁴; algumas vezes sua origem e função são mencionadas em conjunto: “Os fantasmas tomados das coisas sensíveis por meio dos quais estão presentes ao nosso intelecto as semelhanças de coisas determinadas”²⁹⁵.

Quando eles são caracterizados como semelhanças que representam as coisas das quais são provenientes está sendo enfatizado que os fantasmas não são propriamente falando o objeto do conhecimento, mas sim atuam como fator causal mediador, mas este próprio fator pode sofrer a ação do intelecto, e daí, fornecer ou exprimir aquilo que ele contém potencialmente, a saber, as *species intelligibiles*. Portanto, a função dos fantasmas consiste em *representar* coisas concretas na medida em que são imagens, servindo, portanto como estrutura que fornece ao intelecto agente aquilo sobre o qual ele deve atuar, mas em si mesmo, os fantasmas já possuem certa imaterialidade, porém conservando as condições individuantes. Outra de sua função consiste na capacidade que possuem de moverem o intelecto, particularmente o intelecto possível. Quando o Aquinate nos diz que “o fantasma move o intelecto na medida que se torna inteligível

²⁹²“Ora, os fantasmas, como diz o filósofo no livro III do Sobre a Alma, estão para o intelecto possível assim como as coisas sensíveis para os sentidos e as cores para a visão” (AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 2, 2014, p. 63).

²⁹³AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 5, ad., 3, 2014, p. 121.

²⁹⁴“Pois o intelecto agente não é um ato tal, que nele se possam receber para o conhecimento as espécies determinadas de todas as coisas, assim como tampouco a luz pode determinar nossa visão às espécies de determinadas cores, a não ser que estejam presentes as cores que determinarão a visão. Ademais, como propusemos que o intelecto agente é certa virtude de que participam nossas almas, como certa luz, é necessário propor uma causa exterior da qual participa esta luz. E esta dissemos que é Deus, que nos instruiu interiormente, na medida em que infunde esta luz na alma; e, esta luz natural, agrega por seu beneplácito outra luz abundante, para o conhecimento daquilo que a pura razão natural não pode alcançar, tal como a luz da fé e da profecia” (AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 5, ad., 6, 2014, p. 121-123).

²⁹⁵*Ibid.*, q. 5, ad. 6, 2014, p. 121.

em ato por virtude do intelecto agente, para o qual está o intelecto possível assim como a potência está para o agente, e é assim que se relaciona com ele”²⁹⁶, havemos de entender em conjunto com o caráter ativo do intelecto, que é com respeito aos fantasmas: “o intelecto agente não é ativo com respeito ao intelecto possível diretamente, mas antes com respeito aos fantasmas que ele torna inteligíveis em ato, pelos quais o intelecto possível se reduz ao ato quando seu olhar está voltado aos entes inferiores devido sua união com o corpo²⁹⁷”. É neste contexto que faz sentido ser dito que “os fantasmas que movem o intelecto possível são intrínsecos²⁹⁸”.

Todavia além da função e natureza representativa também se fala deles como sendo objetos do pensamento, tal sentido deve ser restringido, ou seja, “os fantasmas não são objeto do intelecto senão na medida em que tornam inteligíveis em ato mediante a luz do intelecto agente”²⁹⁹. A importância daquelas imagens sensórias para a obtenção de um conteúdo cognitivo abstrato está para o fato dela ser oferecida como aquilo sobre o qual a ação do intelecto incidirá. A *phantasia* enquanto potencia sensitiva interior mantém proximidade com a memória como vimos na seção anterior, ambas estão marcadas pelo aspecto da individualidade, por isso a imagem carrega consigo a marca do particular, ela é sempre a imagem deste algo que a originou. O âmbito de universalidade não lhe pertence *per se*, porquanto tudo nela é determinado, muito frequentemente se fala delas como inteligíveis ao intelecto apenas potencialmente. Mas, veremos adiante que o intelecto agente torna os fantasmas, inteligíveis ao intelecto apenas potencialmente, em ato, isto é, abstrai deles um conteúdo cognitivo designado muitas vezes de *species intelligibilis*³⁰⁰. Isto é necessário posto que os fantasmas, em si mesmos, não podem modificar o intelecto possível, daí ser imprescindível um princípio intelectual capaz de entender em ato aquilo que neles encontra-se em potência³⁰¹.

Outra função ainda dos fantasmas consiste em mediar a relação do intelecto com os sentidos, isto ocorre dadas as operações da parte sensitiva não serem exclusivamente de uma parte do ser humano, ao contrário, é dito pertencer ao composto como um todo; assim, embora corpo e intelecto difiram, eles possuem um ponto em comum pelo objeto da intelecção, os *phantasmata*, dado que eles não podem existir sem órgãos corpóreos. Nas palavras do próprio Tomás “a intelecção é a operação própria da alma, se se atende ao princípio de que procede a

²⁹⁶AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 3, ad., 18, 2014, p. 93.

²⁹⁷*Ibid.*, q.18, ad.11, 2014, p. 375.

²⁹⁸“[...] requer-se uma luz interior para tornar os fantasmas inteligíveis em ato- esta é a luz do intelecto agente” (*Ibid.*, q. 5, ad. 6, 2014, p. 123).

²⁹⁹AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 15, ad.8, 2014, p. 321.

³⁰⁰Cf. AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 84, a. 6, 2002, vol. II, p. 515.

³⁰¹“Pois o intelecto possível não pode inteligir senão movido por um inteligível, o qual, visto que não preexiste na natureza das coisas, tem de ser produzido pelo intelecto agente” (AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 4, ad., 2014, p. 103).

operação: porque a intelecção não procede da alma mediante um órgão corporal, tal como a visão procede da alma mediante o olho. No entanto, o corpo se comunica com a intelecção mediante o objeto desta, pois os fantasmas, que são objeto do intelecto, não podem existir sem órgãos corpóreos”³⁰².

Esclarecida a origem, a natureza e a função que os *phantasmata* desempenham na teoria tomasiana, devemos ainda notar que eles estão não apenas no início do conhecimento, mas também no final de todo o processo como exigência para a efetividade do conhecimento, a *conversio ad phantasmata*. Trataremos deste ponto mais adiante quando comentarmos as divergências entre os realistas e os representacionistas do conteúdo mental, neste momento nos é suficiente perceber que se por um lado afirma-se que o sentido e o seu objeto próprio mantem uma relação direta entre si, há de ser notado que a imagem sensorial, já por seu turno portadora de certa imaterialidade, decorrente da ação conjunta das faculdades sensitivas na produção de um estímulo cognitivo particular unificado é descrita por meio da noção de representação. Assim, ao menos neste aspecto o conceito de representação pode ser visto como apto a expressar esta imagem sensória com todas as determinações de seu modo de ser, contudo sua razão de ser está tanto no fato dela comportar em caráter potencial o conteúdo cognitivo próprio do intelecto quanto representar as coisas concretas. Por tanto vejamos em seguida a capacidade e a natureza do intelecto em sua relação com estas imagens sensitivas.

4.3 O INTELECTO AGENTE E O INTELECTO POSSÍVEL

Muito além da falsa ideia de homogeneidade que o termo ‘aristotelismo’ possa transmitir ele comporta historicamente uma grande diversidade de segmentos filosóficos que, diversas vezes chegaram a diferentes conclusões entre si, embora tomassem como ponto de partida os textos do Estagirita. Estas tradições filosóficas receberam, estudaram e comentaram as doutrinas aristotélicas tomando as especificidades dos modos de civilização e contextos históricos que lhes eram próprios. Comumente são distinguidas três grandes ramificações: 1) tradição dos

³⁰²AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 1, ad. 11, 2014, p. 49; “Deve-se dizer que a alma unida ao corpo conhece o singular pelo intelecto, não diretamente, mas mediante certa reflexão, na medida em que, pelo fato de que apreende seu inteligível, volta-se à consideração de seu próprio ato, à da espécie inteligível, que é princípio de sua operação, e à da origem desta mesma espécie. Deste modo, alcança a consideração dos fantasmas e dos singulares que lhes correspondem. Mas esta reflexão só se pode dar mediante o concurso das virtudes cogitativa e imaginativa, que estão ausentes na alma separada. Esta, portanto, não pode conhecer os singulares pelo referido modo” (*Ibid.*, q. 20, ad. 1, 2014, p. 417).

comentadores gregos; 2) filosofia árabe; 3) filosofia latina cristã³⁰³. Neste último grupo se encontra a filosofia tomasiana que, muitas vezes é rotulada de “aristotelismo cristão”, expressão que se presta a muitos equívocos, pois transmite uma ideia de homogeneidade que de certo não existe entre os dois filósofos, apesar de partilharem vocabulário e estrutura filosófica³⁰⁴. Os filósofos medievais discutiram sobre a natureza, substancialidade, individualidade, função e operação do intelecto em consonância com diversos assuntos; no caso de São Tomás sua investigação sobre tais assuntos está fortemente associada com o ambiente universitário do período além do modo específico de organização e ensino que manteve em contato teses provenientes do agostinismo, o averróismo latino e o aristotelismo.

Aristóteles ao formular o pensamento com base nas noções de ato e potência demandou a necessidade tanto de um princípio que estivesse em potência para as coisas sensíveis (*intellectus possibilis*) quanto de um princípio ativo para acioná-lo (*intellectus agens*). Se o primeiro é expresso na capacidade do intelecto receber um conteúdo cognitivo, exigindo-se daí que ele esteja desprovido de tudo aquilo que não lhe compete por si, pois sendo a operação típica do homem inteligir a quiddidade das coisas sensíveis, é requerido que ele esteja privado das formas sensíveis e de órgãos corpóreos, afinal se tivesse algum órgão corpóreo seria determinado por sua natureza sensível, e conseqüentemente impossibilitado de conhecer todas as coisas; enquanto o último é a capacidade de obter um conteúdo cognitivo daquelas imagens sensórias que são apresentadas na sensação.

“Chamo entendimento àquilo com o que a alma discorre e faz suposições”³⁰⁵, considerando esta definição presente no *DA*, o intelecto é o responsável último pela formação e operação do conhecimento do homem, disto os comentadores distinguiram entre a recepção das impressões sensíveis (intelecto passivo) e a capacidade que torna essas impressões conhecimento (intelecto ativo). Verdadeiramente encontramos uma passagem que reforça tal interpretação:

Existe, pois, um entendimento capaz de se tornar todas as coisas, e outro existe capaz de fazer todas as coisas, como certo estado semelhante à luz. É que a luz faz, de algum modo, das cores existentes em potência, cores em atividade. E esse é o entendimento separável, impassível e sem mistura, sendo em essência uma atividade³⁰⁶.

³⁰³MARTINS, José Antônio. **Um opúsculo seminal: o contra os averroístas** de Tomás de Aquino. In: VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais. I jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais. O conhecimento do Homem e da natureza nos Clássicos. Maringá: Universidade Estadual do Paraná, [s.d.], p. 1.

³⁰⁴ Cf. OWENS 1993, p. 38-59.

³⁰⁵ ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, 2013, III, 429a22.

³⁰⁶ *Ibid.*, III, 4, 430a15. Na interpretação de Tomás no *InDA*, Aristóteles, tinha diante dele as opiniões a respeito do intelecto possível de Empédocles e Anaxágoras, ambos procuravam dar a razão da capacidade do intelecto em

Notemos que a inserção desta ideia é feita no texto sem qualquer aspecto introdutório, apenas em nível de comparação com aquilo que acontece no mundo natural, onde em seguida se justifica a necessidade desta dupla operação por parte do intelecto:

O intelecto agente é o que abstrai as espécies sensíveis recebidas pelos sentidos e atualiza a intelecção. O intelecto possível é responsável pela transformação disso que foi captado pelos sentidos – substrato ou matéria do conhecimento –, em espécies inteligíveis ou o conhecimento das coisas, ou seja, é por esse intelecto possível que o homem é considerado capaz de conhecer³⁰⁷.

Apesar de comumente ser esta a interpretação padrão sobre as capacidades e funções das duas operações do intelecto concebidas pelo Estagirita, ainda assim o caráter ambíguo do texto deu, e ainda hoje dá margem a diversas interpretações e intermináveis controvérsias³⁰⁸. E uma delas consiste em determinar em que sentido pode-se dizer que o *intellectus agens* é separável. Sobre isto foram vislumbradas duas principais interpretações: 1) se diz separado enquanto ele é uma potência na alma, sendo possuída e estando nos indivíduos pela multiplicação da matéria; 2) ele é separado em função de ser um princípio literalmente afastado do indivíduo, pois é autônomo, mantendo por isto uma relação comum com todos os seres humanos. Na primeira compreensão estamos no nível da potencialidade da alma, enquanto que no segundo nível estamos na perspectiva de sua substancialidade.

Estas controvérsias tornavam-se mais acirradas à medida que os termos utilizados ocasionaram outras dificuldades tanto textuais quanto conclusivas de algumas doutrinas religiosas subjacentes a discussão. Por exemplo: Averróis, eminente comentador de Aristóteles, produziu uma série de comentários que gozaram de enorme prestígio entre os filósofos cristãos que buscavam entender Aristóteles, em uma das explicações oferecidas ele modifica uma expressão aristotélica ocasionando uma conclusão inaceitável pra outros autores como Tomás. Antônio Martins nos explica que:

em seu principal comentário ao *De Anima*, Averróis passa a chamar o intelecto possível aristotélico de *intelecto material*. Tal modificação, para Tomás, não é apenas de ordem terminológica, mas implica em alterações na compreensão do que seja o intelecto possível em si mesmo. No caso, implica numa atribuição qualitativa ao intelecto que compromete e contamina sua definição de forma ou essência (*enteléquia*) do corpo. Tentando ser mais claro. Quando Averróis nomeia o intelecto possível como intelecto material ele está qualificando esse intelecto como o substrato ou suporte material do conhecimento.

conhecer todas as coisas; enquanto Empédocles inferiu isto da composição do intelecto possível com o princípio de todas as coisas; Anaxágoras por sua vez, disto julgou sua separabilidade de todas as coisas, por conseguinte estaria em potência, não em ato de conhecer todas elas (cf. AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 3 Lec 7 Sct 677 p 404] § 677). A posição do Estagirita, segundo Tomás, é que o intelecto possível não pode ser composto de coisas corpóreas, como defendeu Empédocles, e por outro lado deve ser separado delas como argumentou Anaxágoras.

³⁰⁷ MARTINS, [s.d.], p. 3.

³⁰⁸ Cf. GARDEIL, 2013, vol. II, p. 112.

Isso tem como consequência ontológica a perda ou o esvaziamento da noção de alma como forma do corpo e a sua aproximação da noção de matéria (*hypokeimenon*). Averróis também defende que o intelecto possível está separado totalmente do homem, ou seja, o intelecto está inteiramente fora do homem, unindo-se a ele por meio daquilo que é recebido pelos sentidos, por meio da sensação. O que implica dizer que é uma união temporalmente dada, pois é somente neste momento que o intelecto possível se une ao homem. Esse intelecto possível separado é, ainda, único para todos os homens³⁰⁹.

No Ocidente latino cristão, particularmente no século XIII, ocorreu intensa disputa na maneira de entender o status e a ação do intelecto sobre as coisas; quando Tomás trata do assunto tem diante de si um conceito com enorme carga histórico-semântica de tradições que tinham Aristóteles como modelo, e não implicava na continuidade de sua doutrina. Na q. 79 da *ST*, as potências intelectivas são comentadas; a faculdade racional aí figura como a principal potência da *anima*, sendo também chamada de intelecto ou mente; as várias palavras usadas expressam apenas diferentes enfoques e não uma diferença real. Na medida em que o intelecto é uma potência ele exige um princípio ativo, o *intellectus agens*, para sua atualização porque a mente humana é desde o início como uma “*tabula rasa*”, que não carrega em si a inteligência objetiva em qualquer segmento teórico previamente a experiência sensível, em vista disso a cognição é pensada como a atualização de uma capacidade inerente ao ser humano. Nisto ele estava apenas seguindo a via oferecida pelo Estagirita:

Mas, porque Aristóteles não admitia que as formas das coisas naturais pudessem subsistir sem matéria, e porque as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato, resultava que a natureza ou as formas das coisas sensíveis, que conhecemos, não eram inteligíveis em ato. Ora nada passa da potência ao ato senão por meio de um ente em ato; por exemplo, o sentido torna-se em ato pelo sensível em ato. Era preciso, portanto, afirmar, da parte do intelecto uma potência que fizesse inteligíveis em ato, abstraindo as espécies das condições da matéria. Donde a necessidade de se afirmar um intelecto agente³¹⁰.

³⁰⁹MARTINS, [s.d.], p. 4-5. Os avanços da pesquisa histórico-crítica exigem de nós uma menção, com efeito “todos os nossos conhecimentos do período foram profundamente renovados em relação ao que eram no início do século XX” (TORRELL, 1999, p. 224). Aquilo que foi por muito tempo chamado de “averroísmo latino”, mostra-se algo muito mais complexo do que se supunha até então; tal complexidade está tanto no âmbito da data da chegada de Averróis no Ocidente, devendo ela ser recuada, quanto na avaliação que foi feita pelos escolásticos. Esta sofreu uma mudança, pois ele inicialmente visto como o Comentador, terminará por ter atribuídas a si diversas teses que ocasionaram a acusação dele ser um deturpador de Aristóteles, desempenhando aqui Boaventura papel fundamental em sua denúncia do ‘erro averroísta’. Como diz Gauthier: “tudo leva a crer que o ‘averroísmo latino’ é invenção de teólogos. Admite-se hoje cada vez mais que Averróis não era averroísta”. Essa leitura “tendenciosa” difundiu-se rapidamente, e Tomás, preparado por seu mestre Alberto, retomou-a de Boaventura e denunciou-a em seu próprio comentário as Sentenças. Se pensarmos que Siger de Brabant encontrou essa tese em Santo Tomás, do qual é leitor assíduo, e não em Averróis, notaremos que o paradoxo é considerável: essa “heresia”, que não existia antes que os teólogos a denunciassem, existe doravante graças a eles” (TORRELL, 1999, p. 225). Para uma breve discussão do assunto, do qual dependemos que em sua totalidade, sugerimos fortemente a leitura: TORRELL, 1999, p. 210-228.

³¹⁰AQUINO, Tomás, *ST*, q. 79, a. 4, Ad, 2002, vol. II, p. 440.

O esquema para os medievais *grosso modo* era o seguinte:

enquanto os sentidos físicos eram limitados à apreensão de imagens e objetos particulares, o intelecto era considerado como ilimitado em seu escopo representacional, capaz de captar não apenas uma qualidade particular, mas a própria natureza da qualidade, uma natureza que é a mesma em todos os indivíduos possuidores da qualidade. Portanto a marca do mental não era a intencionalidade, mas a conceitualização, e a divisão entre o físico e o não-físico estava localizada não na fronteira da consciência, mas na fronteira do pensamento abstrato³¹¹.

A concepção tomista julga que o intelecto possui tanto a capacidade ativa quanto a passiva, com isto procura-se manter a potencialidade do intelecto para todas as coisas, e ao mesmo tempo salvaguardar sua ação que transforma aquilo que a experiência fornece, as imagens individuais e particulares, em *species intelligibiles* a cada homem individual. Ele não opera uma divisão no intelecto além daquela entre possível e agente, mesmo razão e intelecto são a mesma potência para Tomás, diferindo apenas pelo ponto de vista da operação da ordem dos atos; o conhecer (intelecto) compreende a apreensão da verdade inteligível; raciocinar (razão) consiste em ir de um objeto conhecido para outro objeto em vista de conhecer a verdade inteligível. Por isso, falar de *intellectus agens* e *possibilis* não implica uma visão dualista do intelecto, muito menos significa um duplo inteligir no ser humano; indica-se apenas que para um único inteligir concorrem duas ações: a recepção dos inteligíveis e a abstração dos *phantasmata*, daí a espécie inteligível pertencer ao intelecto possível como seu recipiente, e pertencer ao intelecto agente como seu produto por abstração³¹².

Se olharmos detidamente a formulação deste duplo princípio de intelecção no ser humano havemos de perceber que sua afirmação é na verdade um corolário de conceber a cognição humana como passagem da potência para o ato. Neste caso é notória a exigência de um princípio responsável pela atualização de sua potencialidade, porque na metafísica do ato-potência é exigido que para uma coisa ser posta em ato não o pode por ela mesma, afinal teríamos uma contradição onde algo já estaria em ato para que pudesse vir a sê-lo, contudo, algo apenas vem a ser em ato na medida em que sua potência é atualizada por algo que já se encontra em ato. “Impõe-se, portanto, que seja admitida a existência, ao lado da inteligência, de certa potência cuja função seja atualizar os inteligíveis, ao abstrair de suas condições materiais”³¹³, “logo, deve haver em nós um princípio formal pelo qual recebemos os inteligíveis, e outro pelo qual

³¹¹ PASNAU, 2008, p. 258.

³¹² Cf. AQUINO, Tomás, *QDA*, q. 4, ad 8-9, 2014, p. 107.

³¹³ *Idem*, *ST*, q. 79, a. 3.

os abstraímos. E tais princípios se chamam intelecto possível e intelecto agente³¹⁴”. Suscintamente, o ato do intelecto possível é receber os inteligíveis, já o ato do intelecto agente é abstrair os inteligíveis. Logo, não se admite que haja um duplo inteligir no homem, pois para um único inteligir é necessário que concorram ambas as ações³¹⁵.

Admitida esta hipótese resta a necessidade de explicar como é possível que uma e mesma coisa (*phantasmata*) esteja imediatamente em ato para o *intellectus agens* enquanto encontra-se em potência para o *intellectus possibilis*? A resposta oferecida explica que “deve-se dizer que o mesmo objeto, ou seja, o inteligível em ato, está para o intelecto agente como produzido por este, e está para o intelecto possível como aquilo que o move. E assim é evidente que ele não está para ambos sob a mesma razão”. Então, “o intelecto possível está em potência com respeito aos inteligíveis segundo o ser que estes têm nos fantasmas. E é segundo o mesmo ser que os inteligíveis têm nos fantasmas que o intelecto agente está em ato com respeito a eles”³¹⁶.

A doutrina do *intellectus possibilis* é uma hipótese que deriva da capacidade da mente conhecer todas as coisas; sendo evidente que não conhecemos em ato, então nosso intelecto encontra-se em potência com referência ao seu objeto, disto inferimos que ele existe desprovido de qualquer natureza específica, caso contrário, nenhuma outra seria conhecida. Se o intelecto tivesse alguma natureza particular, esta restrição o impediria de conhecer outras naturezas exceto aquela que fosse possuída, isto é formulado da seguinte maneira: “Qualquer coisa que está em potência em relação a um objeto, e capaz de recebê-lo em si, existe, enquanto tal, sem esse objeto”³¹⁷, em suma, o intelecto é uma potência passiva³¹⁸. Sendo uma potência passiva então como ele é modificado? Ora,

[..] a atuação do intelecto passivo. Ela é devida, já o sabemos, à ação conjunta do intelecto agente, causa principal, e do “fantasma”, causa instrumental. Essa ação tem inicialmente como efeito modificar, como ser, o sujeito inteligente, ao determinar nele, de algum modo, a título de acidente, uma “species”. Conjuntamente, produz-se uma segunda informação que atua na inteligência como potência intencional. Somente então o ato de conhecimento propriamente dito pode se produzir³¹⁹.

³¹⁴ *Ibid.*, q.5. ad.,2014, p. 117.

³¹⁵ *Ibid.*, QDA, q.4. ad.8 p. 107.

³¹⁶ *Ibid.*, q. 5, ad 3, 2014, p. 121; *Ibid.*, q. 5, ad, 2014, p. 117.

³¹⁷ AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 3 Lec 7 Sct 680 p 404] § 680: “Anything that is in potency with respect to an object, and able to receive it into itself, is, as such, without that object”.

³¹⁸ AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 79, a. 2, ad, 2002, vol. II, p. 438.

³¹⁹ GARDEIL, 2013, vol. II, p. 120.

Sua natureza receptiva está orientada para receber as *species*, estas últimas lhe são impressas por meio do princípio ativo do intelecto. Se for possível pensarmos esta relação como sendo um princípio formal que determina um princípio material, então é

pela atividade da faculdade na medida em que ela é objetivamente determinada pela “species”. Com efeito, toda ação, em seu início, supõe uma potência e uma forma; a potência é dada, e a forma não é outra coisa que a “species” recebida: as condições da atividade cognitiva são realizadas³²⁰.

Fica claro que se o *intellectus possibilis* está em potência para as espécies inteligíveis, não pode ele próprio ser a causa de atualização da espécie que encontra-se em potência no ente sensível. De outra forma, dizemos que o *intellectus possibilis* é movido por um inteligível, que não está dado diretamente ao intelecto nesta condição, por isso tem de ser produzido pelo *intellectus agens*. Assim, “o intelecto agente é necessário para que os inteligíveis em potência se tornem inteligíveis em ato”³²¹, além disto, a sensação considerada em si, exige que se postule um intelecto agente: o sensível na medida em que é um ente particular, imprime nos sentidos uma espécie também particular. Mas, o intelecto possível, diferentemente da *phantasia*, que contem espécies particulares, recebe espécies universais, conseqüentemente no âmbito dos inteligíveis é necessário um intelecto agente.

A propriedade ativa e passiva do intelecto não é concebida como uma substância que, de alguma maneira seja independente do próprio sujeito que entende, na verdade tal capacidade existe como um princípio particular inerente a cada indivíduo. E, se ainda falamos desta capacidade por uma perspectiva de modo universal e abstrato, isto se dá apenas em virtude dela ser inerente à espécie humana, e dessa maneira os sujeitos se relacionam com este princípio. Se fosse uma substância separada, não seria possível ao homem entender por meio dele, uma vez que isto implicaria que o homem estivesse entendendo por meio de uma substância diferente de si, o que se mostra absurdo, pois temos consciência que somos nós que entendemos.

A referida crítica tem em vista a proposta de Averróis que tomou o *intellectus possibilis* ser uma substância separada em continuidade com os sujeitos através dos *phantasmata*; tal ideia é rejeitada visto que não é aceito que a cognição ocorra simplesmente pela presença de um conteúdo cognitivo, mas sim pela atualização da potência intelectual. Neste caso, se a potência de entender estivesse separada do homem, então a continuação pretendida entre o *intellectus possibilis* e o homem por meio dos *phantasmata* não implicaria que o homem entendesse, apenas

³²⁰*Ibid.*, p. 121. Dado o papel que a *species* desempenha devemos nos precaver e não cair no erro de julgar que as *species* são aquilo que é conhecido (*quod cognoscitur*), pelo contrário, elas são antes aquilo pelo qual a coisa mesma é conhecida (*quo cognoscitur*). Haveremos de comentar isto com mais detalhes no futuro.

³²¹ AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 4, ad 4., 2014, p. 105.

que seria inteligido. Portanto, se o intelecto possível não é uma substancia comum a todos os homens, mas sim, uma potência ou virtude da alma, então ela deve multiplicar-se na medida em que se diferenciam os diversos seres humanos³²². Em razão do intelecto possível não possuir nenhuma forma inteligível em ato, isto não implica que seja um só para todos os homens, pelo contrário, indica que é um só com respeito a todos os inteligíveis.

É rejeitada a tese da unidade do *intellectus possibilis* entre os homens, afinal a alma mesma da qual este princípio é uma potência, é certa forma individuada, assim também o são as formas inteligíveis nela recebidas. Mas as formas inteligíveis em consequência de serem imateriais são inteligidas em ato, dado que algo é inteligido por ser imaterial e não por ser universal, pois o universal deriva sua inteligibilidade da abstração dos princípios materiais individuantes³²³. Diante disto é natural indagarmos como é possível que as formas recebidas no intelecto possível, sendo, portanto, individuadas, possibilitem a cognição do universal? Note-mos que a individuação das formas recebidas no intelecto possível ocorre na medida em que é *neste* intelecto que elas são recebidas, porém por serem imateriais, por causa da abstração dos princípios individuantes, o universal (mediante o que é conhecido) é conhecido nelas. Explica-se da seguinte maneira:

[...] embora a espécie inteligível pela qual o intelecto formalmente intelige exista no intelecto possível deste e daquele homem (razão por que há vários intelectos possíveis), no entanto o conhecido mediante tal espécie é algo uno, se consideramos com respeito à coisa inteligida; pois o universal conhecido por este ou aquele homem é o mesmo em todos. E deve-se à imaterialidade das espécies o fato de que, mediante muitas delas, multiplicadas em diversos sujeitos, pode-se conhecer aquilo que é uno em todos; elas representam a coisa sem as condições materiais individuantes, pelas quais uma mesma natureza segundo a espécie multiplica-se numericamente em vários sujeitos³²⁴.

Assim, “deve-se dizer que o intelecto dá universalidade às formas inteligidas conforme as abstrai dos princípios materiais individuantes; logo não é necessário que o intelecto seja um universal, mas que seja imaterial”³²⁵.

Temos ainda a rejeição da unicidade do intelecto para todos os humanos pela ideia das formas possuírem operações próprias. As coisas são classificadas em espécies por suas operações próprias, o inteligir no aristotelismo é concebido como a operação própria do homem, sendo assim, não pode ser por qualquer princípio diferente da intelecção que o homem seja dito

³²² *Ibid.*, q. 3, ad, 2014, p. 87.

³²³ *Ibid.*, q. 2, ad 5, 2014, p. 67. Ele dirá mais a frente que “as espécies inteligíveis que são recebidas imaterialmente pelo intelecto, embora individuais, são inteligíveis em ato” (q. III, ad 17, 2014, p. 93).

³²⁴ AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 3, ad. 7, 2014, p. 90-91.

³²⁵ *Ibid.*, q. 2, ad 5, 2014, p. 69.

homem, caso contrário, todos os homens estariam numa espécie por meio de algo externo a eles. Mas este não é o caso, logo os homens não se encontram em sua espécie por meio de algo externo a eles afinal isto seria contraditório. A crítica de Tomás também se estendia a esfera da correta interpretação dos textos aristotélicos; quando se diz que o intelecto é separado, apenas significa que seu modo de operar não utiliza-se de um órgão corporal³²⁶. É o intelecto por meio da abstração que causa a unidade do universal, isto não provém de sua universalidade, mas de sua imaterialidade. O caráter de inteligibilidade dos entes não é proveniente de sua universalidade, mas sim de sua imaterialidade, isto explica porque os sentidos conhecem o singular, ou seja, como os sentidos recebem a forma das coisas sem a matéria por isso são capazes de conhecer obviamente diferentemente do intelecto que conhece não apenas sem a matéria mais também as condições individualizantes³²⁷.

Encontramos na Lectio 10 do *InDA* a ideia de um princípio ativo e outro passivo nos seres que padecem a mudança da potência para o ato. Compete ao primeiro a função de “atualizar as próprias noções inteligíveis, abstraindo-as da matéria, ou seja, trazendo-as da inteligibilidade potencial para a inteligibilidade atual³²⁸”; isto é em parte consequência da rejeição da doutrina dos platônicos, segundo a qual as essências das coisas sensíveis existem separadas da matéria, ao menos esta foi a interpretação da leitura aristotélica de Platão. Afirma-se:

Mas Aristóteles, que considerava as essências das coisas sensíveis como existentes na matéria apenas com uma potencial inteligibilidade, teve que invocar algum princípio abstrativo na própria mente para processar essas essências realmente inteligíveis³²⁹.

Tal ideia, havemos de destacar, não quer dizer que o *intellectus agens* não possui natureza alguma, mas sim, sua natureza é estar aberto a todas as coisas, pois o intelecto está livre de todas as naturezas sensíveis³³⁰.

O *intellectus agens* é qualificado como sendo separado da matéria, impassível, imaterial, atual³³¹. Na física aristotélica-tomista um princípio ativo é mais nobre do que um passivo, justamente por sua atualidade ele é considerado mais nobre, porque realiza a sua operação própria, neste caso o *intellectus agens* é mais nobre do que o *possibilis*. Mas, isto não significa que de

³²⁶*Ibid.*, q. 2, ad. 3, 2014, p. 67.

³²⁷*Ibid.*, q. 2, ad. 5, p. 67. “Algo é inteligido em ato por ser imaterial, não por ser universal; ao contrário, é antes o universal que deriva sua inteligibilidade da abstração dos princípios materiais individuantes”.

³²⁸AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 3 Lec 10 Sct 730 p 428] § 730: “*actualises the intelligible notions themselves, abstracting them from matter, i.e. bringing them from potential to actual intelligibility*”.

³²⁹*Ibid.*, [Bk 3 Lec 10 Sct 731 p 428] § 731: “*But Aristotle, who regarded the essences of sensible things as existing in matter with only a potential intelligibility, had to invoke some abstractive principle in the mind itself to render these essences actually intelligible*”.

³³⁰ Cf. *Ibid.*, [Bk 3 Lec 7 Sct 681 p 405] § 681.

³³¹ Cf. *Ibid.*, [Bk 3 Lec 10 Sct 732 p 428] § 732.

algum modo esta capacidade seja encontrada em algo externo ao indivíduo, pois se a operação própria do homem consiste em inteligir a quiddidade das coisas sensíveis, na medida em que lhe faltasse um dos princípios requeridos para sua atividade própria, sua natureza seria deficiente.

É rejeitada a ideia desta capacidade do intelecto obter noções inteligíveis das coisas ser uma substância. Seu papel consiste em abstrair e tornar os inteligíveis em ato, mas temos o conhecimento de que somos nós que realizamos tal operação, isto não seria o caso se ele fosse uma substância separada. Acrescente-se ainda que para toda ação de um agente exige-se um princípio formal pelo qual ele opera, postulada a tese dele ser uma substância separada, isto implicaria que uma operação ocorre por um princípio formal separado da coisa segundo o ser, isto é implausível. Não pode haver um único intelecto agente, pois este é uma parte da alma, e isto na medida em que é sua potência; segue-se que há tantos intelectos agentes quantos seres humanos, pois se multiplica segundo a multiplicação dos seres.

Uma suposta substancialidade do *intellectus agens* não encontra respaldo nem mesmo no Estagirita, segundo Tomás, visto que o primeiro distingue dois poderes da *anima*, e não substâncias dela; o potencial e o agente. Além do mais, Aristóteles afirma que o objetivo do *DA* seria investigar uma parte da *anima* (intelecto) e não uma substância. O sentido que Aristóteles o chamou de separado está em oposição aos sentidos, isto enquanto ele não possui um órgão corpóreo, como a *anima* transcende o âmbito e os limites da matéria corporal, ele, portanto desfruta de uma atividade que não compartilha com o corpo, daí ser dito separável³³².

Com estas duas qualificações atribuídas ao intelecto tenta-se evitar duas situações: 1) uma autonomia radical da razão na qual nem mesmo como causa remota Deus legitime a relação objeto-mente, tornando a razão tão independente da ação divina no âmbito da cognição que o homem seria o princípio e fim da inteligência; 2) uma dependência contínua da ação de Deus sobre o intelecto, tornando nestes moldes a capacidade cognitiva um papel de marionete. Buscará então por meio de uma via intermediária salvaguardar pontos de ambas as perspectivas, e isto é feito seguindo tal raciocínio: nos animais, principalmente nos animais perfeitos, concorrem dois tipos de princípios: os universais e os particulares (que são as virtudes orientadas para as operações próprias das coisas), semelhantemente em nós há princípios ativos universais (a virtude de Deus iluminante) e um princípio ativo próprio (*intellectus agens*). Uma vez que as causas universais transcendentem agem com o concurso de princípios pertencentes aos seres

³³² Cf. AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 3 Lec 7 Sct 699 p 410] § 699.

particulares toda ação que convém a alguma coisa só convém porque algum princípio formalmente inere nela. Nesta perspectiva é dito que o *intellectus agens* é “como uma virtude participada de uma substância superior, a saber: Deus”³³³.

Ao defender tal posicionamento, Tomás não está afirmando que o ser humano, receba sua luz intelectual, que é inata, a partir das substâncias separadas, tal como delas pode receber espécies inteligíveis quando sua alma se separa da matéria. Esta luz intelectual que se pode dizer pertencer mais propriamente ao *intellectus agens*, o ser humano o recebe de Deus na criação de sua alma. Assim, a luz intelectual consiste nesta forma de participação que o intelecto possuiria com sua causa Primária, Deus³³⁴. Por isso é dito que “Há em cada ser humano um princípio do conhecimento, a saber, a luz do intelecto agente, por meio do qual desde o início são conhecidos certos princípios universais de todas as ciências”³³⁵.

Diante desta breve discussão podemos apresentar o seguinte esquema concebido por Tomás. A dinamicidade da cognição encontra-se na dupla capacidade do intelecto:

O intelecto possível começa como uma tabula rasa, construindo o conhecimento conceitual a partir da entrada sensorial. O intelecto agente é responsável pela transformação daqueles dados sensoriais em algo inteligível. Isso é dizer que o intelecto agente, através do processo de abstração, toma a informação que é material e particular e transforma-a em algo imaterial e abstrato. Dessa maneira, a percepção de um gato preto engendra o conceito gato ou o conceito preto³³⁶.

A potência intelectual, *intellectus possibilis*, recebe um conteúdo cognitivo da potência ativa, *intellectus agens*, constituído por abstração das imagens elaboradas previamente pela cooperação dos sentidos internos. Estas imagens que no início encontram-se inteligíveis potencialmente, por meio da ação do intelecto agente são impressas no intelecto possível que está para elas como tabula rasa. É necessário ao intelecto voltar-se (converter-se) aos *phantasmata*, iluminando-os e fazendo-os passarem da potência ao ato³³⁷, O intelecto agente ilumina (torna inteligível) as representações imaginárias (fantasmas), em outras palavras, ele abstrai o universal de suas condições particulares. Enquanto o intelecto possível é caracterizado principalmente por sua natureza receptiva, o intelecto agente manifesta o aspecto ativo da cognição. Por isso é dito que:

O intelecto agente é essencialmente uma capacidade formadora de conceitos que opera sobre imagens mentais. Transforma os dados pensáveis em potência

³³³ *Idem*, *QDA*, q. 5, ad, 2014, p. 119.

³³⁴ Cf. *Ibid.*, 2014, nota 341, p. 457. A *ST*, q. 79 põe o intelecto agente como algo na mente humana, assim ele faz parte de sua própria natureza.

³³⁵ *Idem*, *ST*, Ia q.111, a.1.

³³⁶ PASNAU, 2008, p. 262.

³³⁷ Cf. AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 79, a. 4, ad, 2002, vol. II, p. 443.

da experiência sensorial na espécie pensável em ato. A formação de conceitos envolve a aplicação de princípios como a não contradição: a posse do conceito de X envolve a habilidade de distinguir o que é X do que não é X. Nesse sentido, pode-se dizer que o intelecto agente está cômico de tais princípios: mas é claro, por si só destituída de qualquer absorção sensorial, tal consciência em nada contribui para o conhecimento da essência de objetos materiais que constitui a tarefa própria do intelecto em nossa vida presente³³⁸.

Kenny nos fala ainda que:

Segundo Tomás de Aquino, o intelecto adquire os seus conceitos por meio da reflexão sobre a experiência sensorial [...] A experiência é necessária para a aquisição de conceitos, mas não suficiente; é por isso que possuímos uma capacidade especial para conceber conceitos — o intelecto ativo [...]. Precisamos de um poder especial de modo a criarmos aquilo a que chama «objetos efetivamente pensáveis» por abstração a partir da experiência do mundo. Esse poder é o intelecto ativo³³⁹.

Por meio destes pontos Tomás julgou ter respondido e mostrado a incoerência daqueles que acreditavam que o intelecto agente ou possível fosse uma substância separada. Alguns autores, e.g., Anthony Kenny, relutam em encaixar Tomás em um molde empirista ou iluminacionista para explicar a cognição; do primeiro, não compactua que a experiência sensorial baste por si para o pensamento intelectual; do segundo, não aceita que apenas o *intellectus agens* seja responsável por produzir cognição. Por isso, Kenny diz que:

O intelecto humano, nesta vida, é uma faculdade para o entendimento de objetos materiais. Sem os sentidos nenhum objeto seria dado a nós; sem o intelecto agente nenhum objeto seria pensável. Pensamento sem imagens mentais são vazios; imagens mentais sem espécies são trevas para a mente³⁴⁰.

Daquilo que temos comentado até agora podemos notar o seguinte: ao conceber o intelecto por meio de uma dupla capacidade de lidar com as imagens sensoriais decorrentes da interação entre o objeto e os sentidos, ele está situado entre o caráter concreto e singular da sensação e a natureza universal e abstrata das noções inteligíveis típicas do conhecimento intelectual. Dado este contexto haveríamos de ver a relação do intelecto com os *phantasmata* por meio do conceito de realismo ou de representação?

Na verdade notamos que a linguagem usada para exprimir a ação do *intellectus agens* possui um tom bem genérico, verdadeiramente são usadas muitas expressões para descrever

³³⁸ KENNY, 2008, p. 193.

³³⁹ *Ibid.*, p. 193

³⁴⁰ KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**: filosofia medieval. Trad, de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008, p. 192. vol. II.

esta ação de inteligir formas universais abstraídas de suas condições particulares: “tornar inteligíveis em ato por meio da abstração”, “iluminar as representações imaginárias³⁴¹,” predomina o recurso da metáfora da luz que “torna” as coisas inteligíveis³⁴². No final, todas elas nos dizem muito mais o que é feito do que propriamente como é feito, isto poderia ser tomado como um indicativo que o próprio Tomás teve dificuldade em conceituar esta ação. Os sentidos e os seus objetos próprios possuem uma relação direta; as imagens sensoriais proveniente daquela interação já são dotadas de certo grau de imaterialidade e mantém com a capacidade intelectual de formar um conteúdo cognitivo uma relação de propriedade, não no sentido de relação direta, mas apenas daquilo para o qual estão orientadas naturalmente. Mas, ainda este momento ainda não caracteriza o conhecimento intelectual propriamente dito, ele é muito mais uma etapa na sua efetivação. Analisaremos em seguida a própria ação abstrativa deste princípio inerente ao ser humano a fim de caracterizarmos tanto sua ação quanto seu produto quer no realismo quer no representacionalismo, pois visto que até agora, ao menos no âmbito da sensação a noção de realismo parece gozar de mais coerência.

4.4 A ABSTRAÇÃO

Num sentido geral abstração se refere à “operação mediante a qual alguma coisa é escolhida como objeto de percepção, atenção, observação, consideração, pesquisa e estudo, isolada de outras coisas com que mantém uma relação qualquer”³⁴³. Diversas correntes filosóficas tomaram a abstração por ênfases distintas e a caracterizam diferentemente: uns pelos tipos de ações intelectuais, e outros pelos graus que a constituiriam. Na tradição aristotélico-tomista esta doutrina recebeu considerável atenção devido a importante e fundamental função que desempenha na estrutura do conhecimento, afinal ela é a expressão da capacidade intelectual de tomar por objeto determinadas qualidades isoladamente, embora propriamente falando elas não possuam tal ser. A abstração se refere ao ato intelectual de tomar por objeto aquilo que é essencial em um determinado ser considerando os aspectos que não são determinantes para sua inteligência.

Sua formalização é a seguinte:

³⁴¹AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 79, a. 4, Ad. 2002, vol. II, p. 443.

³⁴²*Ibid.*, q.79, a. 4, Ad, 2002, vol. II, p. 444. Embora seja dito que é por meio da abstração que o intelecto torna o que está em potência ser inteligível em ato.

³⁴³ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Martins fontes, 2007, p. 15. Henri Dominique Gardeil dirá que é “o ato pelo qual o intelecto agente extrai o inteligível das condições materiais onde este se encontra implicado no mundo sensível” (GARDEIL, 2013, vol. II, p. 521).

Há, assim, duas abstrações do intelecto: uma que corresponde à união da forma e da matéria ou do acidente e do sujeito; é a abstração da forma da matéria sensível; outra, que corresponde à união do todo e da parte, a esta corresponde a abstração do universal do particular que é a abstração do todo - qual se considera de maneira absoluta alguma natureza de acordo com sua noção - de todas as partes que não são partes da espécie, mas são partes accidentais³⁴⁴.

No *DT*, q. 5, a. 2, é afirmado que “o que quer que seja pode ser considerado sem tudo o que não se refere a ele por si; assim, as formas e noções, ainda que sejam de coisas existentes em movimento, na medida em que são consideradas em si, são sem movimento”³⁴⁵. Tal alegação tem por contexto a discussão em torno da aparente rejeição da ciência natural lidar com o que é no movimento e na matéria, contudo a abordagem vai além disto e postula que é possível considerar como objeto determinadas qualidades que não se referem a ele em si. Diz-se então que a ciência natural obtém noções que a possibilitam tratar das coisas móveis, isto em oposição à ideia do fluxo permanente impedir qualquer conhecimento dos seres móveis; há de ser observado que as noções obtidas são consideradas sem a matéria indicada, e conseqüentemente sem tudo o que lhe é próprio e que, difere da matéria não indicada.

Quando se fala que o objeto da abstração é tomado imaterialmente há de se distinguir a ideia tomista de dupla matéria, *comunis et signata*; a primeira compreende o elemento concreto considerado em seu aspecto genérico, ou seja, indiscriminadamente; assim, tal noção subjaz a ideia de carne ou ossos; já a matéria *signata* refere-se as dimensões restritas enquanto determinações do particular, tal consideração constitui as noções de “esta carne”, “estes ossos”. Por exemplo:

A definição, homem faz uso da matéria não assinalada. Matéria assinalada é aquela que é tomada sob dimensões determinadas. De fato, não se põe na definição do homem esta carne e este osso, mas carne e osso de maneira absoluta, os quais são a matéria não assinalada do homem³⁴⁶.

É claro, portanto, que a abstração do intelecto deixa de lado a consideração da matéria *signata*, que não perfaz a ideia do objeto abstraído, *e.g.*, a ideia de humanidade. Esta doutrina se encontra em oposição à platônica que, ao menos segundo a interpretação tomasiana, atribuía independência ontológica aos entes inteligíveis; em sentido contrário Tomás julga a natureza conhecida em seu caráter abstrato e universal existir apenas nos entes singulares, mas no ato de conhecê-la está no intelecto. Por conseguinte, a ideia de humanidade, que existe no intelecto, é

³⁴⁴AQUINO, Tomás de, *DT*, q. 5, a.2 ad. 1999, p. 122.

³⁴⁵*Ibid.*, p. 112.

³⁴⁶Ver: AQUINO, Tomás de, *EE*, 2005, II, 17.

apreendida em sua universalidade, mas a humanidade, propriamente falando, existe apenas em tal ou tal homem. Isto é o que encontramos no *InDA*, onde é dito:

O que não está separado da matéria sensível no ser, mas apenas no pensamento, pode ser percebido na abstração da matéria sensível, mas não da matéria inteligível. Os objetos físicos, no entanto, embora sejam intelectualmente discernidos em abstração da matéria individual, não podem ser completamente abstraídos da matéria sensível; porque 'homem' é entendido como incluindo carne e ossos; embora na abstração dessa carne e desses ossos. Mas o indivíduo singular não é diretamente conhecido pelo intelecto, mas pelos sentidos ou imaginação³⁴⁷.

A abstração se baseia na dependência ou não que alguma noção possui com outra noção, se um conceito é implicado no outro. Portanto:

Se Sócrates é branco e musical, sua brancura pode ser entendida sem levar em conta seu caráter musical; mas não consigo entender 'homem' se não entendo 'animal', pois o conceito de homem inclui animal. Assim, é possível distinguir as coisas mentais conjuntamente na realidade e, ainda assim, não cair em erro³⁴⁸.

Aqui se estabelece uma caracterização de propriedades entre as noções ditas singulares e as intelectuais no que concerne as suas constituições inteligíveis, “os singulares incluem na sua noção a matéria indicada e os universais a matéria comum”. Este procedimento, ou segundo suas palavras, esta “consideração” do intelecto é definida como abstração do universal em relação ao particular, que se diferencia da abstração da forma em relação a matéria. Diz Tomás:

Tais noções assim abstraídas podem, portanto, ser consideradas de dois modos. De um modo, de acordo com elas própria e, assim, são consideradas sem movimento e matéria indicada, e isto não se encontra nelas senão de acordo com o ser que têm no intelecto. De outro modo, na medida em que se referem às coisas das quais são noções, as quais coisas são na matéria e no movimento. E, assim, são princípios para conhece-las, pois toda coisa é conhecida pela sua forma³⁴⁹.

³⁴⁷“*What is not separate from sensible matter in being, but only in thought, can be perceived in abstraction from sensible matter, but not from intelligible matter. Physical objects, however, though they are intellectually discerned in abstraction from individual matter, cannot be completely abstracted from sensible matter; for 'man' is understood as including flesh and bones; though in abstraction from this flesh and these bones. But the singular individual is not directly known by the intellect, but by the senses or imagination*” (AQUINAS, Thomas, *InDA*, 1965, [Bk 3 Lec 8 Sct 716 p 418] § 716).

³⁴⁸“*That of things joined in reality the mind may think, and think truly, of one without the other, provided that the concept of the one is not included in that of the other. If Socrates is both white and musical his whiteness can be understood without regard to his musical character; but I cannot understand 'man' if I do not understand 'animal', for the concept of man includes animal. Thus it is possible to distinguish mentally things conjoined in reality, and yet not fall into error*”. (*Ibid.*, [Bk 3 Lec 12 Sct 781 p 450] § 781).

³⁴⁹*Ibid.*, q. 5, a.2 ad. 1999, p. 113. A análise que encontramos no texto da abstração do universal em relação ao particular o vincula com o procedimento da ciência natural. Assim sendo, não é colocado em evidência, ao menos não em primeiro lugar, as operações do intelecto em instituir objetos, ou melhor, considerar como objetos as propriedades que encontram sua razão de ser efetivadas nos entes concretos, por isso, tal abstração é apenas destacada, e, relacionada com a física. A importância disto é vista no *ad 4* do mesmo artigo, pois ali é dito que a ciência tanto trata das noções universais sobre as quais se baseia assim como daquelas coisas as quais aquelas noções pertencem (cf. *Ibid.*, q. 5, a.2 ad 4. 1999, p. 114).

O objeto resultante desta abstração pode ser considerado nele mesmo, isto é, enquanto noção universal que prescinde da matéria, a qual é concomitante as determinações que a acompanham. Contudo, tal *status* não existe na realidade efetiva, tais noções possuem este ser apenas no intelecto que de fato é o responsável por instituí-las nesta condição. Não se deve pensar, no entanto, que estas noções não mantenham qualquer vínculo com aqueles entes que são sua origem afinal elas são princípios para conhecê-los. Nas palavras do professor Raul Landim Filho:

A abstração do todo consiste, portanto, em considerar algo de maneira simples e absoluta (considerar a essência, quiddidade, natureza ou meramente uma propriedade), deixando de lado os aspectos acidentais desse algo. Essa abstração é denominada também de abstração do universal a partir do particular, pois, ao se considerar a essência específica de um singular, deixa-se de lado os princípios individuantes desse singular e produz-se, assim, um universal³⁵⁰.

No artigo 3 da questão 5 do *DT* encontramos uma exposição mais detalhada do entendimento de Tomás acerca da abstração. A doutrina aí exposta mantém relação com as duas operações do intelecto, a saber, a inteligência dos indivisíveis e os juízos por composição e divisão. Logo, a operação de abstrair é exercida sobre as operações intelectuais, sobre isto recorreremos novamente aos esclarecimentos do professor Raul Landim Filho:

A primeira operação é pré-judicativa, ela não visa “o ser das coisas”, mas apenas o modo de compreender as coisas ou de considerá-las intelectualmente. A operação abstrativa se exerce sobre essa primeira operação do intelecto; ela não separa, mas entende uma coisa a partir de outras coisas que foram deixadas de lado; ela exprime apenas um modo de compreender, não supondo, portanto, que o que foi abstraído esteja efetivamente unido ou separado do que foi deixado de lado. Por isso, ela distingue o que pode estar unido no ser sem envolver verdade ou falsidade, assumindo-se que o modo de compreender não se identifica com o modo de ser das coisas. Assim, são dois *os modos de distinguir* (embora nem sempre Tomás tenha proposto de maneira precisa essa classificação): através da primeira operação do intelecto, a abstração distingue o que foi apreendido do que foi deixado de lado e através da segunda operação, o juízo negativo pode distinguir coisas que estão efetivamente separadas na realidade³⁵¹.

Neste caso, a abstração enquanto ação intelectual deve ser vista sob a luz das duas operações intelectuais, cada uma delas possuindo características próprias; a primeira visando unicamente a quiddidade do ente e por isso nada dele afirmando ou negando; já a segunda operação enuncia algo sobre o ente, quer seja afirmando ou negando algo de seu ser. Mas, a composição

³⁵⁰ATTIE FILHO, 2008, p. 20.

³⁵¹LANDIM FILHO, Raul. A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2008, p. 17.

e divisão enquanto remete ao ser da coisa, que possui nela mesmo os diversos princípios reunidos que a constituem, não pode ser verdadeiramente manifestação da abstração. Sendo assim, levando-se em conta a segunda operação do intelecto, não pode verdadeiramente abstrair o que é reunido de acordo com a coisa; pois ao abstrair, significar-se-ia haver uma separação de acordo com o próprio ser da coisa³⁵². Em outras palavras, não é legítimo dizer que é possível extrair o conceito de homem de brancura, pois estas noções não estão reunidas de acordo com a coisa, e se não estão reunidas segundo a coisa, é apenas significado uma separação existente na coisa. Em suma, não devem ser identificados, e assim o fez Tomás, os conceitos de abstração e aqueles de juízos de separação, a separação não é um modo de abstração.

A primeira operação por intencionar a quiddidade “pode abstrair aquilo que, de acordo com a coisa, não é separado; não tudo, mas algo”³⁵³. A discussão então vincula a abstração, que neste momento ainda não é precisada como no artigo anterior, de abstração do universal em relação ao particular, com algo que pode ser separado, mas não tudo. O que então pode ser separado e o que não pode? Sobre isto afirma-se:

Portanto, quando, a própria natureza, de acordo com aquilo pelo que é constituída a noção da natureza e pelo que a própria natureza é inteligida, comporta uma ordem e dependência em relação a algo de outro, então é certo que tal natureza não pode ser inteligida sem este outro³⁵⁴.

Do texto depreende-se que são as determinações constituintes da natureza do ente que não pode ser deixada de lado, aquilo a partir do qual ele é concebido como noção prévia e mantém com ele uma ordem e dependência. Tal união pode se dar de muitos modos: a parte com o todo, a forma com a matéria, o acidente com o sujeito. Esta relação de dependência ocorre mesmo em noções separadas segundo a coisa, *e.g.*, a noção de pai, que exige para sua intelecção a noção de filho. Contudo se a natureza apreendida não guarda para sua intelecção uma ordem e dependência de alguma outra noção, esta pode ser deixada de lado na operação intelectual. As condições para a abstração são descritas como segue:

Esta distinção é corretamente chamada de abstração, mas apenas quando aquilo que é inteligido sem o outro está junto com ele de acordo com a coisa. De fato, não se diz que o animal é abstraído da pedra se for inteligido sem a intelecção da pedra. Daí, não podendo haver abstração, propriamente falando, senão do unido no ser, de acordo com os dois modos de união supracitados, isto é, pelo qual a parte e o todo se unem ou a forma e a matéria, há uma dupla abstração, uma pela qual a forma é abstraída da matéria e outra pela qual o todo é abstraído das partes³⁵⁵.

³⁵²Cf. AQUINO, Tomás de, *DT*, q. 5, a. 2, 1999, p. 118.

³⁵³*Ibid.*, q. 5, a. 2, 1999, p. 119.

³⁵⁴AQUINO, Tomás de, *DT*, q. 5, a. 2, 1999, p. 119.

³⁵⁵*Ibid.*, q. 5, a. 2, 1999, p. 120.

Aqui é então especificado o caráter daquilo que pode legitimamente ser chamado de abstração; uma operação intelectual que institui como objeto determinada característica que se encontra inerente a coisa da qual ela é extraída intelectualmente.

Quanto ao número de abstrações é dito:

Há, assim, duas abstrações do intelecto: uma corresponde à união da forma e da matéria ou do acidente e do sujeito; é a abstração da forma da matéria sensível; outra, que corresponde à união do todo e da parte; a esta corresponde a abstração do universal do particular que é a abstração do todo – na qual se considera de maneira absoluta alguma natureza de acordo com sua noção – de todas as partes que não são partes da espécie, mas são partes accidentais. Não se encontram, porém, abstrações opostas a estas, pelas quais a parte seja abstraída do todo ou a matéria da forma³⁵⁶.

Ao relato sobre as duas abstrações segue-se um comentário que vincula as citadas operações com uma terceira, a separação, esta se diz propriamente daquilo que pode ser dividido de acordo com o ser. Estes modos de abstração e também o juízo de separação são contextualizadas pela tríplice divisão das operações constatadas no intelecto. Por isso, ao comentar sobre o estabelecimento do número de ciências especulativas, isto é, a ciência natural, a metafísica e a matemática, Tomás também comenta os modos apropriados delas procederem; a separação, operação intelectual que compõe e divide, compete mais propriamente à metafísica; a operação de apreensão dos indivisíveis, que visa a quiddidade das coisas, é expressa na abstração da forma da matéria sensível e compete a matemática; por fim, a abstração do universal em relação ao particular pertence mais adequadamente à física.

Uma crítica muito frequente desde Aristóteles proveniente dos platônicos e pitagóricos consiste em desqualificar a abstração como procedimento intelectual legítimo dado que o intelecto estaria considerando seu objeto de forma diferente daquilo que ele é em si. Mas, o próprio Aristóteles já se esforçara por estabelecer a legitimidade de tal agir, exemplo disto é seu tratamento da questão no Livro II da *Física* onde aborda o assunto na perspectiva da diferença do procedimento do matemático e do físico. Tomás, seguindo os passos de Aristóteles, encaminha a questão pelo ponto de vista da legalidade; julga que não há erro em abstrair, pois quando isto é feito não afirma-se coincidir o ser que é instituído como objeto na abstração com sua realidade, pelo contrário, ele apenas é considerado segundo este modo de ser. Ademais, não há erro em abstrair, *e.g.*, para os matemáticos, porquanto o que é deixado de lado na abstração não é alguma nota constitutiva da noção de algum ser, não se deixa de lado os aspectos determinantes da natureza em questão que lhe são concomitantes. Por exemplo: a matéria sensível é deixada de lado na apreensão da linha, pois esta não constitui uma determinação em sua noção, todavia

³⁵⁶*Ibid.*, q. 5, a. 2, 1999, p. 122.

a noção de linha que é concebida remete apenas ao âmbito da inteligibilidade, e desta não pode prescindir, daí ser dito que “o que é de carácter matemático não abstrai de qualquer matéria, mas somente da matéria sensível”³⁵⁷.

É discutido se a exposição tomista sobre a abstração possui unidade, isto é, se as ideias defendidas onde o tema é tratado mais detidamente são idênticas entre si, ou se porventura elas conservam consideráveis diferenças apesar de partilharem o mesmo rótulo. Em outras palavras, a doutrina encontrada em diversos textos deve ser vista pela perspectiva da unidade, diferença ou complementariedade³⁵⁸? Deixaremos esta questão de lado, contudo havemos de reconhecer quando na q. 85 da *ST* é analisado o modo e a ordem do conhecer, aí a abstração é comentada devido a função que ela desempenha na construção do conhecimento, afinal é colocada a questão se as coisas corpóreas são conhecidas por meio da abstração dos fantasmas (*per abstractionem a phantasmatis*). Podemos perceber que aí a colocação da doutrina é feita por um aspecto diferente daquele que encontramos no *DT*, visto que lá o tema se apresentava principalmente como operação intelectual que institui o objeto de estudo dos matemáticos, contudo aqui ele o relaciona como um ponto determinante no processo do conhecimento. Na *ST* o fundamento da abstração é posto segundo a especificidade do objeto de cada uma das três potências cognoscitivas; se o objeto do intelecto humano não é a forma enquanto existe em uma matéria corporal (sentido), nem a forma subsistente sem a matéria (intelecto angélico), logo, o intelecto humano, sendo intermediário entre estas duas potências cognoscitivas, possui por objeto:

Conhecer a forma que existe individualizada em uma matéria corporal, mas não essa forma enquanto está em tal matéria. Ora, conhecer desta maneira, é abstrair a forma da matéria individual, que as representações imaginárias significam. Pode-se, portanto, dizer que nosso intelecto conhece as coisas materiais abstraindo das representações imaginárias. E mediante as coisas materiais consideradas dessa maneira, chegamos a um conhecimento das coisas imateriais [...]³⁵⁹.

Este texto oferece alguns pontos sobre a cognição humana: em primeiro lugar, é estabelecido o seu objeto (a forma que existe individualizada na matéria); em segundo lugar, o modo como ele é conhecido (intencionalmente); em terceiro lugar, a operação intelectual que possibilita os dois aspectos anteriores (a abstração); em quarto lugar, a origem da abstração (os fantasmas); por fim, a finalidade (conhecer as coisas imateriais). Na *ST* q. 84, *ad* 1, ele esclarece que há de ser considerado nos dois modos de abstração o que pertence a razão nocional do objeto abstraído. Ora, se segundo a composição e a divisão conhecemos que uma coisa não está

³⁵⁷AQUINO, Tomás de, *DT*, q. 5, a. 2, *ad* 4, 1999, p. 125.

³⁵⁹AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 85, a. 1 *ad*, 2002, vol. II, p. 523.

em outra, e de acordo com a consideração absoluta de um objeto, nada mais sendo inferido de outro, conhecemos uma quididade, então se for abstraído coisas separadas, mas que na verdade estão unidas, segundo o primeiro modo, procede-se em erro. Mas, se o intelecto abstrai segundo a consideração absoluta, não há erro, pois o que é deixado de lado é apenas aquilo que não pertence a noção do objeto, além do mais o estatuto epistêmico do objeto provém do modo em que ele é *considerado*, e não *afirmado* existir no mundo. Por isso, diz São Tomás que:

Se, com efeito, conhecêssemos ou disséssemos que a cor não se encontra no corpo colorido, ou que dele está separada, nossa opinião ou nosso dizer seriam falsos. Mas se considerarmos a cor e suas propriedades, sem dar atenção ao fruto colorido, tanto o que assim conhecemos como o que dizemos serão isentos de falsidade. O fruto não pertence à razão da cor; por isso, nada impede que se conheça a cor, sem que se conheça de alguma o fruto³⁶⁰.

A quididade absolutamente considerada prescinde das determinações que não constituem sua essência, como a unidade ou multiplicidade, isto posto ela mesma pode ser considerada de dois modos diferentes, diz Tomás:

Ora, a natureza ou a essência pode ser considerada de dois modos. De um modo, de acordo com sua noção própria, e esta é a consideração absoluta dela própria. Deste modo, nada é verdadeiro dela, senão o que lhe cabe enquanto tal; daí o que quer que seja de distinto que lhe for atribuído, a atribuição será falsa. Por exemplo, ao homem, por ser homem, cabe-lhe o racional, o animal e os demais que entram na sua definição. No entanto, o branco, o preto ou o que quer que seja desse tipo que não é da noção da humanidade, não cabe ao homem, por ser homem. Onde, se se perguntar se esta natureza, assim considerada, possa dizer-se uma ou várias, nenhum dos dois deve ser admitido, pois ambos estão fora da intelecção da humanidade e ambos podem advir-lhe. De fato, se a pluralidade fosse da sua intelecção nunca poderia ser uma, quando, no entanto, é uma na medida em que está em Sócrates. Do mesmo modo, se a unidade fosse da sua noção, então a natureza de Sócrates e de Platão seria uma e a mesma, nem poderia multiplicar-se em vários³⁶¹.

Ainda sobre a consideração absoluta de uma natureza é dito no *De Ente et Essentia*:

[...] ora, toda essência ou quididade pode ser inteligida sem que algo seja inteligido do seu ser. Posso, de fato, inteligir o que é o homem ou a fênix e, no entanto, ignorar se tem ser na natureza das coisas. Portanto, é claro que o ser é outro em relação à essência ou quididade³⁶².

Esta consideração absoluta implica em tomar o objeto sem levar em conta os princípios individuais, deixar de lado aquilo que não pertence à razão da espécie. No recorrente esforço

³⁶⁰*Ibid.*, p. 523.

³⁶¹AQUINO, Tomás de, *EE*, 2005, III, 34 A abstração precisiva explica a formação de termos abstratos como humanidade, brancura, etc., ora, ao excluir o princípio individuante da natureza específica de uma coisa, explica como se dá a formação de termos abstratos a partir dos termos concretos, e.g., brancura de braco, humanidade de homem, tais termos são obtidos por abstração do todo.

³⁶²AQUINO, Tomás de, **O ente e a essência**. 6 ed. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2005. VI, p. 52. Obra doravante abreviada por *EE*.

de legitimizar que não há “erro para os que abstraem”, ele lança mão do postulado da dupla existência, e da assimilação do conhecido pelo conhecedor; “não é errôneo admitir que um é o modo de ser daquele que conhece, em seu ato de conhecer, e outro é o modo de ser da coisa em seu ato de existir. Pois o inteligido está imaterialmente naquele que conhece, segundo a natureza do intelecto, mas não materialmente, segundo a natureza da coisa material”³⁶³. Não à toa é esclarecido que:

Esta natureza tem, porém, um duplo ser: um nos singulares, outro na alma e, de acordo com ambos, seguem-se acidentes à citada natureza. Nos singulares tem também um ser múltiplo de acordo com a diversidade dos singulares; no entanto, nenhum destes seres é devido à própria natureza, de acordo com sua primeira consideração, isto é, a absoluta. De fato, é falso dizer que a essência do homem, enquanto tal, tenha o ser neste singular; pois, se ser neste singular coubesse ao homem, na medida em que é homem, nunca seria fora deste singular; semelhantemente também, se coubesse ao homem, na medida em que é homem, não ser neste singular, nunca seria nele. Mas, é verdadeiro dizer que o homem, não na medida em que é homem, obtém o ser neste singular ou naquele ou na alma. Portanto, é claro que a natureza do homem, absolutamente considerada, abstrai de qualquer ser, de tal modo, porém, que não haja exclusão de nenhum deles. E é esta natureza, assim considerada, que se predica de todos os indivíduos³⁶⁴.

Quanto à abstração da forma em relação à matéria, explica-se da seguinte maneira:

Ela consiste em deixar de lado a matéria sensível comum, sujeito das qualidades sensíveis, e reter as determinações formais quantitativas. O termo “forma” na expressão ‘abstração da forma da matéria sensível’ não significa forma substancial, mas forma accidental, isto é, significa, nesse caso, as propriedades quantitativas extraídas (abstraídas) da matéria sensível, sujeito dessa forma³⁶⁵.

Prevalece a ideia que “os acidentes sobrevêm à substância numa certa ordem”, à vista disso, existe uma ordem determinante para as substâncias; verdadeiramente primeiro se dá a quantidade, depois a qualidade, em seguida as afecções, e por fim, o movimento. Esta relação de dependência implica que a quantidade pode ser inteligida previamente sem a intelecção das qualidades sensíveis. Por isso, diz Tomás no *DT* q. 5, a. 3, “a matemática, que considera as quantidades e o que acompanha as quantidades, como figuras e assemelhados, trata destes abstratos”. O que não é deixado de lado são as partes da espécie e da forma; aquelas partes que entram na definição, sem as quais o todo não pode ser inteligido, inversamente, as partes que são accidentais ao todo podem ser deixadas de lado em sua consideração. Levando em conta o contexto matemático ele nos oferece o seguinte exemplo: “de fato, é accidental ao círculo que se tomem dele, por divisão, duas partes iguais ou desiguais, ou mesmo em maior número; mas,

³⁶³AQUINO, Tomás de, *ST* q. 85, a. 1 ad. 1, 2002, vol. II, p. 524.

³⁶⁴AQUINO, Tomás de, *EE*, 2005, III, 36.

³⁶⁵LANDIM FILHO, 2008, p. 25.

não é acidental ao triângulo que nele se disponham três linhas, pois é por isto que o triângulo é triângulo”³⁶⁶.

Notamos que a doutrina da abstração não é um princípio explicativo autossuficiente da cognição. Os fantasmas não são em si mesmos inteligíveis sendo por isso necessária à ação de abstrair as espécies inteligíveis deles onde o intelecto agente é o fator causal da atualização do intelecto possível, através da abstração. Do ponto de vista da abstração o objeto se encontra em relação diferente com o intelecto variando pela perspectiva estabelecida; considerando o intelecto agente, ele é colocado como um fruto de sua ação, em referência ao intelecto possível ele é visto como aquilo que o move³⁶⁷. A quiddidade que a primeira operação do intelecto apreende, que é retirada da imagem sensível (fantasma), é produzida pelo intelecto agente através da abstração (do universal a partir do particular) e impressa no intelecto possível³⁶⁸. O que então é obtido é uma *species intelligibilis* abstraída da matéria e de todas as condições materiais e tomada nela mesma não pode conhecer os singulares, cujo princípio é a matéria, mas apenas os universais³⁶⁹. Isto implica que “as formas recebidas em nosso intelecto a partir das coisas são abstraídas da matéria e de todas as condições materiais, não levam à cognição dos singulares, mas somente do universal”³⁷⁰.

Do que temos tratado até então tomando a abstração pelo ponto de vista da operação ela melhor se encaixa num âmbito realista direto ou representacionista? Segundo nossa interpretação ela melhor se encaixa no horizonte de uma interpretação representacionista. A razão

³⁶⁶AQUINO, Tomás de, *DT*, q. 5, a. 3, 1999, p. 121-122.

³⁶⁷A esse respeito ver: “Quanto ao sexto, deve-se dizer que, embora em nossa alma estejam o intelecto agente e possível, é necessário algo extrínseco para que possamos entender. Em primeiro lugar, são necessários os fantasmas tomados das coisas sensíveis, por meio dos quais estão presentes ao nosso intelecto as semelhanças de coisas determinadas. Pois o intelecto agente não é um ato tal, que nele se possam receber para o conhecimento as espécies determinadas de todas as coisas, assim como tampouco a luz pode determinar nossa visão às espécies de determinadas cores, a não ser que estejam presentes as cores que determinarão a visão. Ademais, como propusemos que o intelecto agente é certa virtude de que participam nossas almas, como certa luz, é necessário propor uma causa exterior da qual participa esta luz. E esta dissemos que é Deus, que nos instruiu interiormente, na medida em que infunde esta luz na alma; e, esta luz natural, agrega por seu beneplácito outra luz abundante, para o conhecimento daquilo que a pura razão natural não pode alcançar, tal como a luz da fé e da profecia” (AQUINO, Tomás, de, *QDA*, q. 5, ad., 6, 2014, p. 121-123). Ele também chama o intelecto agente de luz inteligível. Esta participação, e derivação do intelecto agente na capacidade de abstrair as espécies inteligíveis dos fantasmas é manifesta na expressão “*lumen intellectus agentis*” (luz do intelecto agente). O uso deste conceito foi feito como uma tentativa de corrigir alguns pontos na teoria da iluminação divina de Agostinho, onde se postulava uma iluminação divina sobre a mente humana a fim de explicar a percepção da verdade. De fato, neste entendimento, o homem possui em seu interior as verdades, como reflexo da verdade divina, eterna, necessária etc., o que a iluminação divina faz então é colocá-las ao alcance do homem. Supõe Tomás, contudo que deve-se entender por iluminação divina, não uma ação divina sobre o intelecto para o homem entender, mas sim a capacidade que é inerente ao intelecto de proceder dos primeiros princípios do entendimento, hábitos naturais inatos. Assim, Deus ilumina a mente humana como causa última, apenas enquanto princípio que o intelecto participa.

³⁶⁸AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 5, ad. 2014, p. 117.

³⁶⁹*Idem*, q. 20, ad. 1, 2014, p. 411.

³⁷⁰*Idem*, q. 20, ad. 2014, p. 409.

disso é a seguinte: considerada em si mesmo a abstração deixa de lado alguns aspectos da coisa não necessários a sua apreensão, isto não é feito por meio de um ato único e direto, pelo contrário, exige-se um paulatino trabalho de extrair as notas cognitivas não necessárias deste objeto que, por fim será representado ao intelecto por meio do fruto produzido pela abstração. O que se mostra para nós é que na medida em que vamos progredindo nas operações intelectuais que perfazem o conhecimento notamos predominar cada vez mais o uso e a relevância da ideia de representação para descrever a esfera intelectual; “o singular, na medida em que é sensível (ou seja, segundo a mutação corpórea), jamais se torna inteligível, mas o faz na medida em que a forma imaterial pode **representá-lo** [destaque nosso]³⁷¹”. É então a imaterialidade que se efetiva cada vez mais na elaboração do conhecimento que representa os entes para o intelecto. Assim, devemos em seguida acompanhar o fruto da ação de abstração do intelecto, as espécies inteligíveis, particularmente a sua natureza e função no sistema tomista do conhecimento a fim de contextualizarmos-nas por meio do realismo direto ou do representacionalismo.

4.5 AS ESPÉCIES INTELIGÍVEIS

Uma questão epistemológica intrigante aos filósofos medievais era explicar a possibilidade, ou melhor, como era possível ao intelecto, admitido ser imaterial, apreender a realidade física? Ora, isto se torna mais incompatível se levamos em consideração a ideia de que o conhecimento ocorre porque de alguma forma o sujeito cognoscente assimila a coisa conhecida, mas como isto é possível se o intelecto e os entes sensíveis se encontram em esferas opostas? Prevaleceu na explicação deste assunto a ideia de que as coisas sensíveis não podem enquanto tais ser objetos do intelecto dada as diferentes modalidades com aqueles objetos típicos do pensamento, por isso é necessário que elas sofram um complexo processo de desmaterialização a fim de se conformarem com a especificidade do intelecto.

A lacuna entre o sensível e o inteligível é preenchida por uma rede de elementos intermediários que conectam o ponto anterior com o subsequente, daí ser postulado algum atributo, qualidade, conceito ou princípio mediador entre estas duas instâncias. É justamente neste contexto que tomamos a ideia tomasiana de *species intelligibilis*, mas o que vem a ser designado por este conceito? No âmbito de seus escritos que versam sobre lógica, *species* é visto primei-

³⁷¹AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 20, ad.16, 2014, p. 415.

ramente como um universal que é capaz de ser referido aos entes que lhe são inferiores; verdadeiramente, *species* é um dos cinco predicáveis: gênero (*genus*), espécie (*species*), diferença (*differentia*), próprio (*proprium*), acidente (*accidens*).

Também no âmbito de sua teoria do conhecimento fala-se comumente de *species*: é dito *species* da semelhança de um objeto exterior fazendo-o presente quer ao sentido (*species sensibilis*) quer ao intelecto (*species intelligibilis*)³⁷². Segundo Robert Pasnau, *species* pode ser traduzida por: forma, imagem, semelhança, todavia ele prefere ainda usar o termo *species*, mas reservando-lhe o sentido de qualquer representação cognitiva. Uma distinção feita por autores escolásticos distinguia entre as espécies impressas e espécies expressas, onde a diferença entre elas era que as primeiras se encontravam nos primórdios do ato de intelecção, ao passo que as segundas seriam a expressão da inteligência onde ela contempla o objeto apreendido. Em outras palavras, a *species intelligibilis* (impressa), é fruto da abstração impressa no intelecto possível, em contrapartida a *species intelligibilis* (expressa) vem a ser o conceito ou o verbo mental.

Neste sentido, as espécies inteligíveis não são entes inteligíveis em si mesmos e oferecidos diretamente ao intelecto, encontram-se apenas inteligivelmente em potência para o intelecto humano, daí ser necessário que o intelecto agente intervenha, as *species* são o resultado da ação de abstração do intelecto sobre os fantasmas³⁷³. Por isso, elas podem ser consideradas como *representações mentais* cuja razão de ser é principalmente funcional: elas proveem a mente com *uma representação intencional*, integrada e acessível da informação sensorial. Por conseguinte, ao falarmos da função das *species intelligibiles* a ideia de representação mental é crucial. Um texto importante para caracterizarmos a ideia do Aquinate sobre elas afirma o seguinte:

A espécie inteligível pela qual o intelecto formalmente entende exista no intelecto possível deste e daquele homem (razão por que há varios intelectos possíveis), no entanto o conhecido mediante tal espécie é algo uno, se consideramos o obtido com respeito à coisa inteligida; pois o universal conhecido por este ou aquele homem é o mesmo em todos. E deve-se à imaterialidade das espécies o fato de que, mediante muitas delas, multiplicadas em diversos sujeitos, pode-se conhecer aquilo que é uno em todos; elas **representam** [grifo nosso] a coisa sem as condições materiais individuantes, pelas quais uma

³⁷² Cf. PASNAU; SHIELDS, 2004, p. 177; GARDEIL, 2013, vol. II, p. 527.

³⁷³Ver: “Pois as espécies não são inteligíveis em ato senão na medida em que são abstraídas dos fantasmas e se encontram no intelecto possível” (AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 3, ad., 2014, p. 85); e, “por isso está unida a um corpo: para que das coisas materiais possa receber espécies inteligíveis segundo o intelecto possível. [...] e por este motivo a luz inteligível da qual ela participa, chamada intelecto agente, possui esta operação: reduzir ao ato tais espécies inteligíveis. Enquanto está unida ao corpo, e em virtude desta mesma união a alma tem seu olhar voltado às coisas inferiores, das quais recebe espécies inteligíveis proporcionadas à sua virtude intelectiva, e assim aperfeiçoa a sua ciência” (*Ibid.*, q. 18, ad., 2014, p. 369).

mesma natureza segundo a espécie multiplica-se numericamente em vários sujeitos³⁷⁴.

Ainda falando que as espécies inteligíveis representam um conteúdo cognitivo ao intelecto é dito:

o corpo ao qual se une a alma racional seja de modo tal, que mais aptamente possa **representar** [grifo nosso] para o intelecto as espécies sensíveis, das quais resultem, no intelecto, as espécies inteligíveis³⁷⁵.

Rejeitado o inatismo em suas diversas formas, mesmo aquelas que flertam com uma reminiscência, é afirmado que não existe na alma humana espécies inteligíveis naturalmente impressas: “a alma não possui espécies inteligíveis naturalmente impressas, [...] antes está em potência para as espécies inteligíveis, pois é como uma tabula rasa na qual nada foi escrito”³⁷⁶. Logo, é por meio de um trabalho intelectual que o intelecto obtém tais espécies.

Além de desempenharem a função representativa de um conteúdo cognitivo elas ainda desempenham o papel mediativo entre o âmbito sensível e o inteligível, em virtude da razão, ou melhor, de sua origem ser os sentidos, os quais são as portas de entrada para as informações sensoriais e conseqüentemente a origem dos fantasmas dos quais o intelecto agente “possa adquirir espécies inteligíveis”³⁷⁷.

Tendo descartada a tese do intelecto possível ser uma substância separada, pelo contrário, concebido como um princípio inerente à alma humana, segue-se daí que há tantos intelectos possíveis quantos diversos forem os indivíduos. Ora, se a espécie inteligível situa-se no intelecto possível, então há tantas espécies inteligíveis quantos forem diferentes os indivíduos que, se diferenciam pela multiplicação da matéria em suas determinações específicas, isto é, *signata*. Se tal é o caso, naturalmente advém a dúvida sobre o que no final das contas garante a unidade do objeto conhecido pelos mais diferentes sujeitos? Diz Tomás que “o universal conhecido por este ou aquele homem é o mesmo em todos”, se levarmos em consideração que o universal em si, prescindindo das determinações sensíveis, obtendo, portanto, uma natureza imaterial e abstrata pela qual pode conhecer os entes em sua unidade, então é por sua imaterialidade instituída pelo intelecto e decorrente da abstração que as *species* garantem a unidade do conteúdo cognitivo que elas expressam, mesmo concebidas por diferentes indivíduos. O impedimento para a inteligibilidade do singular, não é sua singularidade, mas sua materialidade afirma reiteradas vezes

³⁷⁴AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 3, ad., 7, 2014, p. 90-91.

³⁷⁵*Ibid.*, q. 8, ad, 2014, p. 171.

³⁷⁶Cf. AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 8, ad., 2014, p. 171.

³⁷⁷*Ibid.*, q. 8, ad., 1 2014, p. 175; *Ibid.*, q. 7, ad., 1, 2014, p. 153.

Tomás. Daí, as *species intelligibles* que o intelecto recebe imaterialmente, ainda que individuais são inteligíveis em ato³⁷⁸.

Devido à recepção da *species intelligibilis* anteceder o conhecimento, ou seja, em função de sua recepção que a cognição ocorre, alguns julgaram que esta disposição parece implicar uma estrutura causal direta onde a recepção da *species* causa o conhecimento. Mas, segundo nosso entendimento este não é o caso, a noção de representação desempenha papel primordial em virtude da espécie inteligível exprimir para o intelecto uma *quidditas*. Isto de antemão já nos adverte de não tomá-la como sendo o objeto do intelecto, na verdade é dito que “a espécie inteligível é aquilo mediante o qual o intelecto entende, e não aquilo que ele entende - exceto reflexivamente, enquanto entende que entende a si próprio e àquilo pelo qual entende”³⁷⁹.

Como mencionamos anteriormente o conhecimento é teorizado a partir da ideia de assimilação, mas se isto é verdadeiro no contexto da sensação, que possui naturalmente proximidade com a corporeidade, ainda mais o será no âmbito do intelecto. Tomás, seguindo Aristóteles, admitiu a sensação como sendo a recepção da forma, mas sem a matéria; por exemplo: o olho ao ver um objeto vermelho ele próprio não se torna vermelho, apenas é informado da propriedade inerente ao objeto em questão. Então, muito menos no caso do intelecto que é imaterial a assimilação poderia ser física, portanto ela deve ser intencional. Nesse caso a coisa é assimilada através de sua *species*, mais especificamente, pela apreensão de sua espécie inteligível.

Notemos que as *species intelligibiles* semelhantemente aos *phantasmata* podem ser vistas como *similitudines*, uma vez que as representações sensoriais das quais o intelecto agente abstrai as espécies são semelhanças de coisas concretas³⁸⁰ então, também por esta relação íntima e contígua estabelecida entre o ente sensível e sua espécie inteligível é assegurado o vínculo entre estes componentes da intelecção. Tal cadeia supriria a lacuna existente entre o sensível e o inteligível, afinal a espécie inteligível remonta aos fantasmas que encontram seu fundamento nos entes concretos. Dessa maneira, sendo o intelecto possível passivo ele vem a ser atualizado pela espécie inteligível que foi abstraída dos fantasmas por meio do intelecto agente, daí a espécie deve ser vista como o princípio do processo de intelecção, nisto também se distingue do conceito, que vem a ser o *terminus* (fím) da intelecção em seu aspecto imanente de apreender, que se iniciou com a atualização do intelecto possível.

³⁷⁸*Ibid.*, q. 3, ad 17, p. 93.

³⁷⁹AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 2, ad., 5, 2014, p. 69.

³⁸⁰Ver: “Deve-se dizer que a própria representação imaginária é uma semelhança da coisa particular” (AQUINO, Tomás de, *ST*, q. 84, a. 7, ad 2).

Suscitadamente daquilo que tratamos até então podemos apresentar a seguinte estrutura: na descrição tomasiana da inteligência a noção de *species intelligibilis* é fundamental. No princípio do processo de conhecimento o aspecto ativo da mente (intelecto agente) produz por processo abstrativo das imagens sensórias (*phantasmata*) que, já são em si mesmas *similitudines* das coisas concretas, uma representação mental (*species intelligibilis*) pela qual a mente receptiva (intelecto possível) é habilitada a agarrar/conhecer o conteúdo cognitivo (*quidditas rei*, essência) contida na *species*. Esta é uma tentativa de explicar o processo de cognição intelectual resultante da sensação por meio de um princípio formal, as *species intelligibiles* que não são objetos diretos de cognição, e de capacidades mentais como o intelecto agente³⁸¹.

Distintamente dos fantasmas, os quais ainda possuem as condições individuantes, e, portanto, incapazes de atualizarem o intelecto, as espécies são concebidas sem estas condições, elas são imateriais e universais. Disto sobressaem-se dois pontos: primeiramente, elas expressam um conteúdo cognitivo, isto é, uma essência; em segundo lugar, elas mantêm relação de inclusão com os diferentes indivíduos, visto que prescindem das determinações particulares de cada um deles³⁸². Portanto, a espécie inteligível possui universalidade, e conteúdo quidditivo, na medida em que é um inteligível ela é sem matéria, sem condições individuantes e independente de um órgão corpóreo³⁸³. Ela não deve ser identificada com um conteúdo cognitivo efetivamente conhecido, mas sim, é alguma coisa que é anteriormente desconhecida à reflexão, mas sendo possível ser objeto de pensamento por meio de um ato reflexivo, que comunica o núcleo inteligível da realidade sensível a mente, e perfaz o processo intelectual como juízo, reflexão e raciocínio.

Do que temos comentado parece claro perceber que as *species intelligibiles* são elementos de natureza representativa, isto se coaduna com a ideia delas não serem aquilo que é conhecido, como ressalta Tomás, mas o meio pelo qual as coisas são conhecidas. Então, não vislumbramos espaço para a ideia de realismo direto na perspectiva do intelecto. Contudo as *species* obtidas não possuem a razão de ser nelas mesmas, ao contrário, elas constituem os elementos

³⁸¹Este parágrafo é uma paráfrase de SPRUIT, Leen. **Species intelligibilis: from perception to knowledge**. Leiden: E.J. BRILL, 1994, p. 1.

³⁸²Ver: “[...] decerto, a alma recebe as espécies inteligíveis sem a matéria e as condições da matéria, e tampouco há a possibilidade de que em sua operação própria tenha comunicação com um órgão corporal de maneira que uma coisa corporal seja órgão da inteligência, tal como o olho é da visão” (AQUINO, Tomás de, *QDA*, q. 1, ad., 2014, p. 42).

³⁸³Ver: “Mas nas naturezas terrestres mais baixas há dois graus de imaterialidade. Existe a perfeita imaterialidade do ser inteligível; pois no intelecto as coisas existem não apenas sem matéria, mas também sem suas condições materiais individuantes, e também separadas de qualquer órgão material” (AQUINAS, Thomas, *InDA* [Bk 2 Lec 5 Sct 284 p 199] § 284).

do conhecimento subsequentes a sua apreensão, daí, em seguida trataremos propriamente daquilo que é imanente ao intelecto na apreensão das *species intelligibiles*, a saber, o conceito.

4.6 O CONCEITO

Conceitos foram compreendidos filosoficamente como unidades das proposições, que podem ser assimiladas de várias maneiras. Naturalmente a discussão em torno de sua natureza, origem e função epistêmica foi posta em análise pelos filósofos. Disto, temos algumas implicações referentes aos conceitos; eles não podem ser analisados exclusivamente pelo âmbito sintático na medida em que podem ser combinados de diversos modos; nem tão pouco apenas pelo âmbito semântico, pois não são apenas conteúdos mentais, mais também são capazes de *representar* algo; faz-se necessário que eles possuam também um aspecto epistemológico, afinal julga-se que o sujeito é capaz de mudar sua conduta, crença etc., em função de haver apreendido um conceito.

Ainda que Tomás não tenha escrito um livro exclusivamente de lógica, contudo isto não impossibilita à apresentação e sistematização de suas ideias sobre alguns dos elementos e relações pertencentes ao campo da lógica, ao menos segundo aquele modelo que os medievais receberam especialmente do Órganon de Aristóteles. É principalmente no *Comentário aos Analíticos Posteriores*, no *Comentário ao Sobre a Interpretação*, e no *InDA*, que podemos extrair sua compreensão do campo da lógica e da relação de seus conceitos que, por constituírem também o vocabulário de sua psicologia filosófica causam alguma dificuldade. Antes de tudo se faz necessário lembrar que tais exposições, assim como outras partes de seu sistema filosófico, raramente é feito por si, inversamente, o primado são outras questões que lhe pareciam mais importante. Ainda assim não há nulidade em suas reflexões, lembremos como filósofos com formação na tradição analítica, *e.g.*, Peter Geach encontram *insights* e relações bastante interessantes entre o Aquinate e alguns temas contemporâneos, fato até certo ponto compreensível porque a lógica desempenhava um papel fundamental no horizonte da formação acadêmica na Universidade Medieval. Desprovidos da experimentação laboratorial no sentido rígido do termo, os alunos eram familiarizados com a análise lógica dos livros textos que compunham o currículo na Faculdade de Artes, e em sua maioria priorizavam a análise e o raciocínio, daí as questões formuladas e as respostas oferecidas desde tais textos enfatizarem o raciocínio correto na busca por inferir as consequências lógicas implícitas em sua resolução.

A lógica que Tomás conheceu é em grande medida devedora de Aristóteles, por isto sua reflexão conterà primordialmente o mesmo objeto de reflexão de seu mentor. E, se podemos

dizer, seguindo Jacques Maritain, que a característica fundamental da lógica no sistema filosófico do Estagirita consiste na distinção entre o pensamento e os seus sinais materiais, em tal concepção a lógica tem por objeto “as obras imateriais do espírito, não as palavras faladas ou escritas, e refere-se a estas somente enquanto são sinais daquelas”³⁸⁴, então a lógica tomasiana é vista “como ciência e arte especulativa que lida com a entidade da razão de segunda intenção (isto é, as relações entre conceitos objetivos no juízo e, acima de tudo, no raciocínio demonstrativo; essas relações são estruturas ou formas lógicas, daí o nome lógica formal”³⁸⁵.

Comumente tomava-se a lógica como dividida entre lógica material e lógica formal; lógica formal ou menor é aquela consideração lógica que lida com as possibilidades universais que um pensamento deve satisfazer a fim de ser coerente consigo mesmo. Ela estabelece a forma correta das operações intelectuais procederem, o que consiste em seguir regras que são formuladas a partir dos princípios que norteiam a ação intelectual; a lógica material visa à compreensão dos princípios exigidos em cada disciplina particular, são as regras típicas de determinadas ciências por contas dos objetos específicos de investigação, *e.g.*, matemática.

Algumas vezes ele faz alusões que descrevem a lógica como lidando com “segundas intenções”, isto é, com relações formais que se ligam a conceitos expressivos das naturezas das coisas existentes, ou seja, as primeiras intenções. Em tal contexto os conceitos passam a ser vistos em nós como resultado do nosso envolvimento com o mundo sensível, e a lógica diz respeito às relações formais entre os conceitos. Ele não está preocupado com o tipo de relações causais estudadas no âmbito da psicologia, muito menos um tipo de explicação protopsicológica da lógica, como se pode ver em vários relatos do século XIX, contrariamente a isto subjaz a ideia que a lógica encontra-se por trás do conhecimento direto do mundo e, portanto, incorpora a visão do que é primário em nosso conhecimento são as coisas sobre as quais primeiro formamos conceitos. É o conhecimento das coisas sensíveis que é primário, e, portanto, anterior à “ordem de aprendizado” das ciências filosóficas, dado este contexto as entidades matemáticas são idealizações feitas a partir de nosso conhecimento de coisas sensíveis.

³⁸⁴MARITAIN, Jacques. **Elementos de filosofia II: lógica menor**. 3 ed. Tradução de Ilza das Neves. Rio de Janeiro: Editor Agir, 1958, p.14. Ainda que Aristóteles não tenha reservado a palavra “lógica” para se referir aos escritos reunidos no *Órganon*, nos parece conveniente seguir alguns comentadores e dizer que sua lógica é basicamente uma lógica dos termos. Nesta perspectiva coloca-se em questão a importância que eles possuem no seu sistema, pois aparecem como objetos elementares na análise das inferências realizadas.

³⁸⁵“*A la logica como la ciencia y el arte especulativos que versan sobre el ente de razon de segunda intention (esto es, las relaciones entre los conceptos objetivos en el juicio y, sobre todo, en el raciocinio demostrativo; estas relaciones son estructuras o formas logicas, de ahí el nombre de "logica formal"* (BEUCHOT, Mauricio. El sistema lógico argumentativo de Tomás de Aquino. **ERGO, Nueva Época, Revista de Filosofía -Univer-sidad Veracruzana**. México. n. 2, marzo de 1996, p. 28).

A lógica, concebida por Tomás, possui caráter de ciência e de arte; de ciência enquanto é demonstração pelas causas (*demonstratio per causas*), e arte enquanto possui caráter normativo de dirigir o próprio ato da razão, foi este último aspecto da lógica enquanto arte das artes (*ars artium*) que prevaleceu na concepção tomista. Ora, se o ato da razão consiste no raciocinar, então a lógica compreenderá primariamente, porém não exclusivamente, o raciocinar, e mesmo que este não seja o seu único ato, os demais são vistos em função dele. Tal ato é indiviso, apesar de complexo, semelhantemente quando nos movemos, não importando quantos passos são dados, é dito que nos movemos em movimento indiviso, apesar de constituído por “etapas”, assim também é o raciocínio. Estes diferentes atos realizados pelo raciocínio são expressos por enunciações que são chamadas proposições, mas tomados em si mesmos são ditos juízos.

Tomás em um texto bastante conhecido de seu *Comentário ao Sobre a Interpretação* comenta sobre três operações do espírito. Segundo ele,

uma operação é a intelecção dos indivisíveis, a saber, a operação pela qual o intelecto apreende a essência de cada coisa em si mesma. Outra operação do intelecto é a de compor e dividir. Contudo, acrescenta-se também uma terceira operação, a saber, a de raciocinar, pela qual a razão procede do conhecido à investigação do desconhecido. A primeira dessas operações ordena-se à segunda, porque só pode haver composição e divisão se houver a simples apreensão. A segunda operação ordena-se à terceira, porque é preciso que de algo conhecido, ao qual o intelecto assinta, proceda-se á certeza que se há de adquirir de algo desconhecido³⁸⁶.

Procederemos em seguida na análise de cada uma destas operações intelectuais a fim de determinar seus equivalentes mentais, e também, os seus sinais exteriores. Tal percurso busca compreender como Tomás concebeu a caracterização e relação existente entre estes elementos constituintes da vida racional humana.

A primeira operação do espírito é a inteligência dos indivisíveis (*indivisibilium intelligentia*); ela consiste basicamente em uma apreensão quididativa, por quididade ou essência entende-se aquilo que por si primeiramente é compreendido em alguma coisa (*id quod per se primo intelligitur in aliqua re*). Diz-se então que o espírito concebe em si, ou nas palavras de Jacques Maritain: “forma em si uma ideia, na qual se vê, atinge ou “apreende alguma” coisa”³⁸⁷. Se a *indivisibilium intelligentia* é a intelecção de algo, o ato no qual a inteligência apreende

³⁸⁶AQUINO, TOMÁS de. **Comentário ao Sobre a Interpretação de Aristóteles**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2018, p. 37, Nota 1. Obra doravante abreviada por *InPh*. Na introdução de sua tradução da obra de Tomás de Aquino Diogo Gurgel diz que que fora um insight aristotélico a ideia de que “a verdade é propriedade da proposição somente na medida em que a proposição é sinal (símbolo) das afecções da alma, e que essas, por sua vez, podem reproduzir na ordem do pensamento os estados de coisas no mundo tal e qual eles ocorrem efetivamente” (*Ibid.*, 2018, p. 27).

³⁸⁷MARITAIN, 1958, p. 9.

uma essência, contudo sem fazer dela afirmações ou negações, decorre então que o que é apreendido é uma *quidditas* segundo o âmbito intelectual. Daí sua definição: a operação pela qual o intelecto entende a essência de alguma coisa, sem dela afirmar ou negar alguma coisa (*operatio qua intellectus aliquam quidditatem intelligit, quin quidquam de ea affirmet vel neget*). Algumas características decorrem desta compreensão da intelecção dos indivisíveis; antes de tudo, é um ato simples, que não deve ser confundido com uma síntese de conceitos, pois é uma unidade apreendida; fica também notório o seu caráter abstrato, por isso não é posta a questão da essência apreendida ser efetiva em algum determinado ente, afinal de contas, em tal operação a existência da coisa apreendida não é afirmada nem negada, o que se coloca é apenas o que a coisa é.

Esta operação é dita primeira porque não exige uma operação intelectual que lhe anteceda, mesmo que ela pressuponha a operação dos sentidos. Em suma, a simples apreensão é a primeira operação intelectual, mas não o primeiro ato de conhecimento, através dela é possível compreender aquilo que uma coisa é (*quid est*), isto devido ela exprimir a essência do objeto apreendido³⁸⁸. Notemos que a razão de ser da apreensão dos indivisíveis realiza-se no conceito. Logo, ele vem a ser o fim visado pela apreensão quidditativa, em outras palavras, a apreensão visa produzir o conceito que é definido como sendo “o que o espírito produz ou exprime em si mesmo, em que ele atinge ou apreende uma coisa”³⁸⁹, disto podemos afirmar que o conceito é uma *similitudo* da coisa em nós, através da qual ela é atingida. Por isso, é dito do conceito que ele é aquilo no qual inteligimos a coisa (*id in quo intelligimos rem*). A relação entre a simples apreensão e o conceito torna-se manifesta no seguinte modo: o conceito (mental) é a expressão inteligível da quiddidade apreendida, logo, é por meio dele que compreendemos a essência de algo, pois mantém com ela uma relação de *similitudo*. Fala-se também em conceito objetivo para indicar aquilo que conhecemos da coisa através do conceito mental. Sumariamente, o conceito objetivo é o que conhecemos da coisa pelo conceito mental. Havemos de notar os diversos sentidos nos quais se fala do conceito, neste ponto seguimos a explicação oferecida por Maritain, o qual nos diz:

O conceito é chamado ideia, de *ιδώ*, ver, porque o objeto é visto por ele e nele; noção, de *nosco*, conhecer, porque o objeto é conhecido por ele e nele; verbo mental (*verbum mentis*), porque o espírito o profere dentro de si mesmo. O

³⁸⁸Os objetos apreendidos podem ser indivisíveis ou divisíveis, os primeiros são chamados assim por carregarem em si a razão de sua inteligibilidade, não sendo aquilo que eles são, isto é, sua essência, dependente de outros para ser entendidos e por isso uma vez removidos nada mais resta. Enquanto que os objetos divisíveis são aqueles apreendidos que compreendem várias quiddidade de modo que uma delas pode ser retirada e ainda assim haverá uma essência a ser apreendida. Tomando isto como parâmetro homem é visto como uma essência indivisível, ao passo que homem racional é divisível. A simples apreensão pode ter um objeto complexo.

³⁸⁹MARITAIN, 1958, p. 29.

conceito é ainda chamado representação, porque é uma similitude do objeto que o torna presente ao espírito, e intenção (*intentio*) porque ele é aquilo pelo que o espírito se dirige ao objeto. Finalmente, emprega-se também para designá-lo a palavra *species* que se traduz por ‘espécie’, tomada porém no sentido de ‘representação’ ou de ‘imagem’. (De acordo com a significação original de *species*, cf. *aspecto*, *aspicere*, *specso*, *speculum*, etc., grego: Denomina-se o conceito *species* expressa (representação expressa) em oposição à ‘impressão representativa’ (*species* impressa) que determina a inteligência a produzir o conceito. (S. Tomás chama de *species* ou forma *intelligibilis* esta impressão representativa. Chama o conceito de *verbum mentis*, *conceptus*, ou *intentio*)³⁹⁰.

Embora o conceito seja do interesse de outros segmentos investigativos, como a psicologia, ao lógico o interesse reside no conjunto das relações ordenadas racionalmente que ele possui na atividade do pensamento. A importância reservada por Tomás aos conceitos se dá pelo seu conteúdo cognitivo, que é a soma dos aspectos característicos que neles estão implicados e que os diferenciam entre si.

Os conceitos caracterizam-se inicialmente e distinguem-se por seu conteúdo ou por sua compreensão, que é, por isso, sua nota fundamental, mas lhe é igualmente essencial ter uma extensão determinada. Raciocinar é, primeiramente, associar naturezas, mas é ao mesmo tempo classificar conceitos e sujeitos. A lógica de São Tomás é, portanto, ao mesmo tempo e indissolúvelmente compreensionista e extensionista³⁹¹.

Enquanto entes intencionais imanente destacam-se duas propriedades dos conceitos, a saber, compreensão e extensão. Tomemos por exemplo o conceito de “homem”, neste são distinguidos alguns aspectos que lhe pertencem: “animal”, “racional”, “vivo”; portanto, chama-se compreensão a soma destas notas que caracterizam o conceito de homem. Disto advém o segundo aspecto de um conceito, sua extensão, que é a totalidade ou conjunto dos sujeitos aos quais o conceito convém. Por conseguinte, “a extensão de um conceito é apenas uma propriedade, que supõe antes de si a compreensão ou conjunto das notas constitutivas da essência apresentada ao espírito”³⁹². Compreensão e extensão mantem entre si uma relação de razão inversamente proporcional, aumentando-se uma diminui a outra, e vice-versa. Por exemplo: o conceito de homem: “animal racional”, tem compreensão maior do que o conceito de “animal”, visto que suas notas constitutivas são maiores do que animal simplesmente, porém, possui extensão menor, dado que convém a um número menor de sujeitos do que o conceito de animal.

³⁹⁰MARITAIN, 1958, p. 30.

³⁹¹GARDEIL, 2013, vol. II, p. 86-87.

³⁹²MARITAIN, 1958, p. 35.

Levando em conta apenas os aspectos de extensão e compreensão os conceitos podem ser divididos em simples e complexos, concretos e abstratos³⁹³. Para distinguir o conceito do ponto de vista da extensão, há de se fazer uma observação sobre uma distinção entre o conceito em si e a sua consideração no ato do pensar; ora, o conceito, tomado em si, possui extensão universal, porém no processo de pensamento tal extensão universal pode ser restringida de modo que não esteja em questão a totalidade dos indivíduos, mas apenas parte deles. Por isso é possível classificar o conceito pela sua extensão nos seguintes aspectos: 1) conceito universal, que possui extensão não restrita, por exemplo: todo homem; 2) conceito particular: extensão restrita a um grupo, por exemplo: algum homem; 3) conceito singular: extensão reduzida a um só, “Sócrates”³⁹⁴. É, portanto, notório que os conceitos, entre as muitas formas que podem ser tratados no contexto da teoria lógico proposicional de Tomás, são vistos primariamente aqui enquanto expressões de objetos de pensamento, que por conta disso são organizados racionalmente no discurso. O conceito enquanto é o resultado da *indivisibilium intelligentia*, é uma obra mental, já o dissemos, e não se esgota em sua imanência, ao invés, possui como sinal exterior o *termo*, quer oral ou escrito; os termos por sua vez são signos convencionais e distintos dos signos naturais.

Se é dito signo de tudo quanto é capaz de representar uma coisa diferente de si mesmo, então quando se afirma que o *termo* é um signo, naturalmente se pergunta signo de que? No *InPh* é dito que “as coisas que estão na voz são notas – isto é, sinais – das paixões que estão na alma”³⁹⁵. Então, a definição do termo: voz significativa por convenção (*vox significativa ad placitum*), destaca o papel social e convencional que tal signo, neste caso a linguagem, desempenha na manifestação do pensamento aos demais seres humanos. Se signo, na noção acima expressa, refere-se à algo que representa outra coisa diferente de si, isto não parece implicar que também o conceito, semelhantemente ao termo que é signo, seria um signo na medida em que representa algo diferente de si? Pode ser dito que enquanto os termos apenas conduzem a algo diferente

³⁹³ Um conceito é dito simples quando exprime ou manifesta uma quiddidade em si. Neste caso, o conceito “homem” é dito simples, ao passo que “animal racional” é dito complexo. Conceito concreto é aquele que ao exprimir a quiddidade da coisa, mantém junto a ela o sujeito ao qual ela pertence, enquanto o conceito abstrato menciona a quiddidade sem o mesmo sujeito, “humanidade”. O conceito é dito simples, se ele exprime na inteligência um objeto simples, *e.g.*, animal, é dito composto se ele apresenta um objeto composto à inteligência, por exemplo: animal racional. Quanto à extensão de um conceito devemos notar que tomado em si mesmo o conceito é um universal, mas no exercício do pensamento ele pode ser restringido, desta forma podemos ter um conceito singular, reduzido a um só indivíduo, digamos Platão; podemos ter ainda um conceito particular que se refere a um grupo, assim é com o conceito de animal.

³⁹⁴GARDEIL, 2013, vol. II, p. 88.

³⁹⁵AQUINO, Tomás de, *InPh*, 2018, I, 2, 3. (Livro I, cap. 2, nota 3).

de si, na medida em que não contem aquilo que eles representam, os conceitos, ao contrário, são signos, na medida em que contém as coisas que eles representam.

Devido o caráter comunicativo da linguagem o conceito enquanto uma entidade mental necessita de um correlato que possa ser comunicado, neste ponto se mostra para nós o caráter convencional dela que deve ser entendido no horizonte de especificação de um signo, ou seja, aquilo que representa uma coisa diferente de si, seja naturalmente quando o seu significado está presente na natureza do fato, seja convencionalmente quando o seu significado decorre de uma atribuição não necessária. Com isso a linguagem é vista sob a ótica da convenção onde ela é um signo que representa algo, sendo este o caso havemos de perguntar o que afinal de contas a linguagem significa ou representa? Ora, o conceito. Destarte, “o termo significa principalmente a coisa expressa pelo conceito”³⁹⁶, desta ideia temos a conhecida formulação: vozes são signos dos conceitos e os conceitos são signos das coisas), “*voces sunt signa conceptuum et conceptus sunt signa rerum*”³⁹⁷. A diferença entre o termo e o conceito consiste em que

os termos (*voces*) não são signos da mesma maneira que os conceitos, aqueles não contêm as coisas que estes significam, eles somente conduzem a elas como a algo distinto. Os conceitos, ao contrário, representam as coisas, e mesmo, sob certo ponto de vista, na medida em que exprimem a essência delas, eles são sob essas coisas que representam³⁹⁸.

Na terminologia desenvolvida por alguns escolásticos, o termo fora chamado de signo instrumental enquanto o conceito foi chamado de signo formal³⁹⁹. Devemos ter cuidado em não

³⁹⁶GARDEIL, 2013, vol. II, p. 89.

³⁹⁷Vozes são signos dos conceitos e os conceitos são signos das coisas.

³⁹⁸GARDEIL, 2013, vol. II, p. 89.

³⁹⁹De forma geral o signo é aquilo que nos manifesta outra coisa, que ao menos em princípio não conhecemos diretamente, porém somos por ele conduzido. Aquilo que o signo comumente representa é chamado de significado ou significação. Beuchot assim comenta a diferença entre signo formal e instrumental: “É formal quando o objeto representado é conhecido no signo e simultaneamente a ele, por causa de uma identidade de essência (ou similaridade essencial), ou seja, por representar a mesma essência do objeto conhecido apenas com existência diferente, e é por isso que é conhecido dentro e simultaneamente ao signo. Essa classe de signo contém um único membro: o conceito formal, porque apresenta a mesma essência da coisa que tem existência real, com existência mental. É instrumental quando o objeto é representado por uma essência diversa, e é por isso que conhecemos o signo em primeira instância e com a fala, e depois dessa fala nos leva ao conhecimento da essência do objeto representado. Este sinal, por sua vez, pode ser: (i) Natural, quando existe uma relação entre causalidade e dependência; p. ex. a fumaça, que evoca o fogo. (ii) Convencional, quando a relação entre o signo e a coisa representada depende de nosso arbítrio; por exemplo: a bandeira, que representa um país”. *Es formal cuando el objeto representado es conocido en el signo y simultaneamente a el, a causa de una identidad de esencia (o similitud esencial), es decir, por representar la misma esencia del objeto conocido solo con distinta existencia, y por eso es conocido en y simultaneamente al signo. Esta clase de signo contiene un unico miembro: el concepto formal, pues presenta la misma esencia de la cosa que tiene existencia real, con existencia mental. Es instrumental cuando el objeto es representado por una esencia diversa, y por eso conocemos en primera instancia y con discurso el signo, y despues de este discurso el nos conduce al conocimiento de la esencia del objeto representado. Este signo, a su vez, puede ser: (i) Natural, cuando existe entre el signo y lo representado una relacion de causalidad y dependencia; p. ej. el humo, que nos evoca el fuego. (ii) Convencional, cuando la relacion entre el signo y la cosa representada depende de nuestro arbitrio; p. ej. la bandera, que representa a un pais”* (BEUCHOT, Mauricio. La filosofia del lenguaje em Tomas de Aquino. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1982, p. 93-94).

identificar o conceito com a coisa inteligida ou com as *species intelligibiles*. Se ele pode ser visto como o objeto da intelecção isto é apenas considerando-o como termo da ação imanente do intelecto, não há de ser identificado com as *species intelligibiles* porquanto ele é formado a partir da espécie inteligível impressa no intelecto possível pelo intelecto agente. Assim se torna clara uma dupla perspectiva de o considerarmos: como algo que é conhecido, ou aquilo pelo qual se conhece. É em virtude disto que há de se falar do conceito como um intermediário entre o pensamento e a coisa. Nas palavras de Landim:

Conceito é um intermediário entre o intelecto e a coisa, pois a coisa é apreendida mediante o conceito; mas o conceito é também aquilo que o intelecto em primeiro lugar entende no termo da sua ação imanente, é, pois, num certo sentido, um objeto para o intelecto. Enquanto objeto do intelecto, o conceito entende ou concebe uma coisa (a coisa inteligida); pelo fato de ter sempre uma relação com a coisa que significa, o conceito torna o que é inteligido num objeto para o intelecto. De fato, Tomás mostra que o conceito e o objeto (coisa inteligida) são indissociáveis: não há objeto para o intelecto sem conceito e não há conceito no intelecto sem objeto⁴⁰⁰.

O conceito tomado em si mesmo é um universal, por meio justamente desta característica ele guarda relação com os demais seres conforme expressa uma quiddidade, que naturalmente é abstrata, há de se considerar que tal *status* epistêmico provem da ação do intelecto, assim, existe uma relação entre a quiddidade considerada universalmente e os demais entes que não sofreram a ação de abstração por parte do intelecto. Tal relação assegura que o conceito seja uma *similitudo* da coisa; sendo um ente intencional dado no âmbito imanente da consciência, ele possui a natureza abstrata, contudo tal característica não deve nos levar a pensar que por meio de um ato único a essência de uma coisa é apreendida como através de uma intuição. Ao invés disso é um ponto reconhecido no tomismo que a inteligência apreende suas noções gerais de modo primeiramente confuso e indeterminado, sendo necessário progredir no esclarecimento dos conceitos⁴⁰¹. Isto demanda um esforço no qual são exigidos processos para suprirem esta condição e possibilitarem a apreensão, tais processos são a divisão e a definição, também chamados de *modi sciendi*. Daquele aglomerado inicialmente confuso fornecido pela experiência, segue-se um processo de ordenamento das noções concebidas. Suscitamente, a divisão possibilita diferenciar os elementos constitutivos das coisas apreendidas de modo geral,

⁴⁰⁰LANDIM FILHO, Raul. Conceito e objeto em Tomás de Aquino. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2010, p. 75.

⁴⁰¹Nem mesmo a *indivisibilium intelligentia* deve ser vista como apreendendo a quiddidade do objeto em sua totalidade apenas em um simples olhar. Os escolásticos eram conscientes que “as primeiras apreensões da inteligência são evidentemente muito gerais e muito confusas; e só lentamente, depois de esforços laboriosos, que se chega a precisar e a distinguir os conceitos. De fato, muitas noções continuarão sempre mal definidas em nosso espírito” (GARDEIL, 2013, vol. II, p. 84).

ao passo que a definição permite a delimitação destas partes e sua natureza. Temos como resultado final destes procedimentos uma ideia da natureza do ente distinguindo-o dos demais seres. Vejamos mais de perto estes dois meios auxiliares da primeira operação.

A definição tem sua razão de ser em explicitar a natureza da coisa ou o significado do termo. Por conseguinte, ela é assim definida: A oração que expõe a natureza da coisa ou o significado do termo (*oratio naturam rei aut significationem termini exponens*). Uma vez que a definição expõe a natureza da coisa, inicialmente dada de forma confusa, ela não pode ser simples, afinal é por meio de certo discurso (que exige raciocínio) que ela pode definir algo. Por isso alguns afirmaram que a definição é o ponto culminante da primeira operação⁴⁰². A ideia que subjaz é que:

Pela definição, as essências tornam-se manifestas para nós e se veem ao mesmo tempo colocadas em seus lugares na classificação geral dos gêneros e das espécies. As definições autênticas, por gênero e diferença específica, não são como dissemos senão muito dificilmente obtidas; apesar disso, o procedimento que elas acarretam permanece totalmente característico da atividade de apreensão simples⁴⁰³.

O ideal de definição por gênero e diferença específica se mostra muito mais como uma meta a ser alcançada, tal como no caso da definição de homem (animal racional), do que uma atividade costumeiramente realizada. Parece, portanto, estar claro que a definição é um termo complexo, tal caso não é invalidado pelo fato do objeto ser um em essência. A complexidade da definição provém de sua função de organizar aqueles dados apresentados de modo muito confuso, e isto é feito por meio de estruturas complexas: frase, discurso, termo complexo. Ao ser tomado um termo complexo, ele deve possuir dois elementos em sua constituição: um genérico e outro específico. O elemento genérico identifica o gênero ao qual o objeto pertence, e o elemento específico toma o aspecto diferencial dele dentro do gênero; por exemplo: define-se homem como “animal racional”, neste caso “animal” é um termo genérico que o identifica em um determinado gênero, e “racional” é a diferença constitutiva dentro deste gênero que o diferencia dos demais objetos. Com razão, afirma-se que neste procedimento de definição, embora complexo, não se coloca a questão de sua verdade ou falsidade, pois o que temos afinal de contas é a associação de uma razão genérica com um princípio de determinação específico. Cabe aqui fazer menção a perspicaz observação de Henri Dominique Gardeil:

Na definição não há nem afirmação de ser, nem, rigorosamente falando, verdade ou falsidade. Há a simples associação de uma ‘razão’ genérica com uma determinação específica. Juízos terão podido intervir na formação de uma definição; pode-se até mesmo enunciar uma definição em um juízo (‘o triângulo

⁴⁰²GARDEIL, 2013, p. vol. I, 117.

⁴⁰³*Ibid.*, p. 117.

é um polígono de três lados’), mas a definição, como tal, permanece sempre como apreensão simples do espírito⁴⁰⁴.

A definição é em si universal, e só há definição do universal; quando dizemos que o homem é animal racional, isto não é concebido como restrito a X ou Y, mas sim, como algo pertencente a todo ser humano, dado que ser racional é sua essência, portanto a definição é um universal. Se o ideal de definição (essencial) por gênero e diferença específica dificilmente é alcançável, isto implica que outras formas de definição devem ser utilizadas, especialmente aquelas que recorrem às propriedades, as causas extrínsecas eficientes, e também as causas finais⁴⁰⁵.

É chamado de divisão o procedimento que toma os dados fundamentais do objeto e os classifica distinguindo o que eles têm em comum e diferente entre si. Pela definição da divisão: Oração que distribui a coisa ou o nome por suas partes (*oratio rem vel nomen per sus partes distribuens*), percebemos que se trata de um termo complexo que semelhantemente a definição, não compreende afirmação nem negação, ou seja, a divisão, é termo complexo que distribui em suas partes compreendidas uma coisa. Na medida em que o conceito expressa intencionalmente (na mente) a quiddidade apreendida do ente sensível ele o faz de modo universal. Por isso afirma-se que ele contém a quiddidade. As expressões dos conceitos são as definições que expõem as notas inteligíveis do conceito.

Portanto, o conceito quiddativo é um universal, diz-se universal, seguindo uma distinção de Petrus Hispanus, a um apto a ser inerente a muitos (*unum aptum inesse multis*), enquanto que predicável é aquilo que é apto a ser atribuído a muitos. Daí o conceito quiddativo, na medida em que é um universal pode ser atribuído a muitos. No *De ente et essentia* Tomás explica o que é atribuído aos indivíduos: “portanto, é claro que a natureza do homem, absolutamente considerada, abstrai de qualquer ser, de tal modo, porém, que não haja exclusão de nenhum deles. E é esta natureza, assim considerada, que se predica de todos os indivíduos”⁴⁰⁶. Esta atribuição unívoca é o que permite que aos diferentes indivíduos sejam atribuídos a essência absolutamente considerada (quiddidade). Nas palavras de Raul Landim Filho:

Por existir no intelecto de modo universal, a essência absolutamente considerada pode ser atribuída a muitos indivíduos numericamente diferentes. O predicado “homem” nas predicções “Pedro é homem” e “João é homem” tem um sentido unívoco, pois o que está sendo atribuído a entes numericamente

⁴⁰⁴*Ibid.*, p. 98.

⁴⁰⁵As definições nominais, que Tomás e Aristóteles usam abundantemente, remontam a etimologia ou ao sentido que as palavras possuem em seu uso, em suma, expõem o significado dos termos. As condições de possibilidade da definição provem da condição em que a mente simplesmente apreende alguma coisa, e a demonstração quando ela combina e distingue as coisas (cf. AQUINAS, Thomas, 1965, [Bk 1 Lec 8 Sct 119 p 110] § 119).

⁴⁰⁶AQUINO, Tomás de, *EE*, 2005, III, 36, p. 26.

diferentes (Pedro e João), é a essência absolutamente considerada, que por fazer abstração das características individuais de Pedro e de João, pode ter a mesma relação de semelhança uniforme com Pedro e com João, que são indivíduos que na realidade têm uma essência numericamente distinta. Tomado nele mesmo, independentemente da sua ocorrência na predicação, o conceito *homem* não significa nem a essência individual de João nem a de Pedro. O seu significado independe do modo pelo qual o seu conteúdo existe no indivíduo ou na mente⁴⁰⁷.

Temos então concluído que o conceito é uma *similitudo* da coisa em nós enquanto exprime as notas inteligíveis dela ao intelecto após tê-las abstraído dos fantasmas, desta perspectiva nos parece legítimo falarmos que ele representa a coisa para o intelecto na medida em que exprime justamente sua essência. Além do mais o conceito exerce uma função contigua entre o sensível e o inteligível, mas já que ele está orientado para os juízos por composição e divisão, vejamos agora o uso que dele é feito no âmbito da relação entre a *quidditas* apreendida e os diversos sujeitos aos quais pode ser relacionada, e se também aí a ideia de representação é cabível.

4.7 O JUÍZO

A noção de juízo, não é uniforme em Tomás, pelo contrário, ela possui diversos sentidos. Mas é no sentido particular de juízo associado à composição e divisão que esta noção se relaciona com a ideia de verdade e falsidade. Seu termo são as proposições, que considerados em si mesmos são atos mentais. Se a *indivisibilium intelligentia* é uma operação preliminar que encontra sua razão de ser nos juízos que, são os seus elementos constitutivos, o juízo, a segunda operação do espírito, é comumente definido como: *actio intellectus qua componit vel dividit afirmando vel negando*. Desde já notamos a diferença entre a primeira e a segunda operação: enquanto aquela era simples e não comportava falsidade ou verdade, mas apenas a apreensão da quiddidade, esta por sua vez é uma atividade complexa na qual as noções de verdade e falsidade se fazem presentes pela associação dos diversos termos que compõem os juízos. Notemos que o juízo também pode ser dito ser um ato simples; se é considerado que mesmo constituído por partes, os conceitos, não se colocam como extremos relacionados através de um verbo onde é afirmada ou negada a pertinência entre ambos em um simples ato. Neste sentido, o juízo é um ato simples que não possui divisões nem se decompõe em partes, pois consiste no ato de assentir a proposição que é oferecida ao espírito. Julgar é afirmar ou negar, não se trata somente de uma

⁴⁰⁷LANDIN FILHO, Raul. Predicação e juízo em Tomás de Aquino. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 113, jun. 2006, p. 32-33.

justaposição entre termos, há de ser notado, contudo que embora o juízo seja indivisível ou simples, é sobre um objeto complexo (proposição concebida pelo espírito).

Seria natural o questionamento sobre a marca característica dos juízos, a qual como vimos anteriormente é possível que no processo de definição ocorram juízos que manifestem a quiddidade do objeto. Por isso, é dito que: “o que especifica e distingue o juízo é a afirmação ou a negação que se encontra expressa pelo verbo “ser” ou por sua negação “não ser”, verbo que está sempre explícita ou implicitamente contido nesta operação”⁴⁰⁸. O próprio Tomás assim concebe a diferença entre as operações: a primeira operação diz respeito à quiddidade da coisa; a segunda tem por objeto o próprio ser (*prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit ipsum esse*), isto é, a primeira operação visa à essência da coisa, ao passo que a segunda intenciona propriamente o seu existir, e, portanto, a conveniência das atribuições a lhe serem feitas derivando conseqüentemente daí a verdade ou a falsidade. No entanto, notemos que juízo não é unívoco, há vários tipos de juízos, mas como ele visa sempre à existência, que também pode ser tomada de diversos modos: abstratos, concreto, efetivo, potencial, por isso o ser que é afirmado no juízo é analógico. Havendo diferença entre os juízos como categóricos (afirma-se ou nega-se dois conceitos objetivos), juízos hipotéticos (une ou nega diversas proposições categóricas), vê-se, portanto que são principalmente proposições categóricas aquilo que a segunda operação produz. Seguindo a observação de Jacques Maritain:

Pode-se dizer também que em relação às coisas que a enunciação apresenta ao espírito, o juízo afirmativo é um assentimento (*assensus*) e o juízo negativo uma recusa de assentimento (*dissensus*). Porém, em relação à enunciação formada no espírito, todo juízo (afirmativo ou negativo), é um assentimento⁴⁰⁹.

Quando se afirma que pertence ao juízo à noção de verdade e falsidade está em questão o julgamento realizado entre dois termos apreendidos que colocados em relação é percebida a sua conveniência ou não. Daí, diz-se que o juízo é verdadeiro quando a afirmação de tal relação procede, e falso em caso contrário. Assim comenta São Tomás:

O intelecto, porém, pode conhecer a sua conformidade com a coisa inteligível; contudo, não apreende essa conformidade quando conhece a *essência* de uma coisa. Mas, quando julga estar a coisa de conformidade com a forma que dela apreendeu, então somente conhece e afirma a verdade. E isso o intelecto faz, compondo e dividindo. Pois, em toda proposição, o intelecto aplica alguma forma expressa pelo predicado, a alguma coisa, expressa pelo sujeito ou dela remove. Por onde, bem vemos que o sentido é verdadeiro, em relação à coisa que percebe, como também o é o intelecto, quando conhece a essência, sem que por isso conheça ou diga a verdade [...]. Logo, propriamente falando, a

⁴⁰⁸GARDEIL, 2013, vol. II, p. 119.

⁴⁰⁹*Ibid.*, p. 120; MARITAIN, 1958, p. 96.

verdade está no intelecto que compõe e divide, não porém, no sentido nem no intelecto, que conhece a *essência*⁴¹⁰.

O juízo, que é uma atividade complexa, será caracterizado principalmente pela sua afirmação ou negação da relação existente entre o sujeito e o predicado do juízo, através do verbo “ser” ou de sua negação “não ser”. Vê-se, portanto que a segunda operação intenciona o existir, sendo o existir afirmado ou negado no juízo; não importa se aquilo que é afirmado existe concretamente no mundo ou apenas na razão, o próprio ser (*ipsum esse*) visado nesta operação não se atém a estas diferentes modalidades, mas se concentra na relação entre os termos estabelecidos. O sentido no qual se fala de juízos por composição e divisão é o seguinte:

a composição ocorre quando o intelecto compara um conceito com outro, como apreendendo uma conjunção ou identidade das coisas das quais são concepções; contudo, a divisão ocorre quando assim compara um conceito com outro de modo que apreende que as coisas são diversas. E, também, por esse modo, nas vozes, a afirmação é chamada composição enquanto significa uma conjunção da parte da coisa; porém, a negação é chamada divisão enquanto significa a separação das coisas⁴¹¹.

Havendo de precisar a série de atos que constituem a segunda operação do espírito, Dominique Gardeil identificou 5 momentos nessa operação:

1) a apreensão de dois termos; 2) o colocá-los em relação; 3) a percepção de sua conveniência ou de sua inconveniência; 4) a afirmação dessa conveniência ou dessa inconveniência; 5) a expressão em um verbo mental daquilo que é assim concebido, ou a enunciação⁴¹².

Tomemos esta série de atos a partir do seguinte juízo: “o ser humano é mortal”. Em um primeiro momento, o que acontece é que os seus termos constituintes foram previamente apreendidos, isto remete à *indivisibilium intelligentia*; em um segundo momento, os termos concebidos são postos em relação enquanto eles são comparados entre si, e, então é percebida a conveniência ou não da relação entre eles⁴¹³; perante a percepção da conformidade ou não entre os termos segue-se sua afirmação (é) ou negação (não é) expressa no juízo. Neste caso a constituição de um juízo seria “uma visão objetiva, depois, a partir de uma visão refletida, a afirmação e a expressão do que se vê e afirma”⁴¹⁴. O motivo então das noções de verdade e falsidade

⁴¹⁰AQUINO, Tomás de, *ST* q. 16, a. 2.

⁴¹¹AQUINO, Tomás de, *InPh*, 2018, I, 3, n. 4.

⁴¹²GARDEIL, 2013, vol. II, p. 120.

⁴¹³ Ao falarmos de comparação entre os termos estamos indicando as múltiplas maneiras pelas quais no juízo “é vista” a pertinência ou não dos extremos: pela apreensão dos conceitos em si mesmos, pela experiência sensível, raciocínio, etc.

⁴¹⁴GARDEIL, 2013, vol. II, p. 121. Enquanto que para Tomás a operação elementar seria a apreensão, para os filósofos modernos a relação elementar é o juízo.

constituírem o juízo é porque declarar a correspondência ou não entre os elementos que o constituem é inerente para ele.

Não se deve cometer o erro de pensar que toda união ou separação é um juízo, pela simples união se obtém um conceito, mas não um juízo, por exemplo: quando uno as noções de “professor” e “bom”, obtenho “professor bom”, ora apreendo tal noção, mas dela não realizei propriamente falando um juízo. Para que destas noções eu obtivesse um juízo seria necessário compor ou dividir por meio de um verbo, em contrapartida se afirmo: “o professor é bom”, de fato, agora realizo um juízo, pois produzi uma composição de conceitos através de um verbo que afirma a conveniência entre eles. Em suma, o que está em questão no juízo por composição e divisão é a declaração de pertinência entre os termos constituintes do juízo através do verbo, o caráter da relação percebida sofre então o assentimento por parte do indivíduo que realiza o juízo:

Dá-se o nome de assentimento (*assensus*) ao ato pelo qual o espírito se pronuncia assim em si mesmo, afirmando ou negando, ato irreduzível a qualquer outro e que cada um conhece por experiência própria; é esse ato de assentimento (afirmação ou negação interior) que constitui formalmente o juízo. Julgar é essencialmente assentir. Sem dúvida – ‘assentir’, – ato puramente imamente e que considerado em si não consiste em produzir um termo - só se realiza para nós com a condição de unir ou de separar, de ‘compor’ ou de ‘dividir’, isto é, de produzir ou construir alguma coisa em nós⁴¹⁵.

Já mencionamos que as operações do espírito possuem como signos exteriores obras lógicas expressões de sua atividade. Assim, a operação de *indivisibilium intelligentia* possui como obra mental o conceito já o juízo por composição e divisão tem por obra lógica a proposição ou juízo tomado então como signo exterior de sua operação, por conta disso afirma-se: “não podemos realizar o ato de julgar ou de “assentir” sem formarmos dentro de nós uma enunciação ou proposição mental”⁴¹⁶. Aqui pode surgir uma confusão no uso das expressões, por exemplo: o conceito de “verbo mental” que indica primariamente aquele conceito que é produzido pela inteligência dos indivisíveis, pode também ser usado no contexto da segunda operação para indicar aquela proposição (mental) recorrente do ato de compor e dividir, tal proposição ou enunciação (mental) pode ser manifesta por uma enunciação ou proposição oral. Está sendo posto que a segunda operação não chega num simples ato a se perfazer, mas pelo contrário, constrói enunciações (mentais) nas quais o verbo ser tem a função copulativa, e não judicativa ou assertiva⁴¹⁷.

⁴¹⁵MARITAIN, 1958, p. 97.

⁴¹⁶Cf. *Ibid.*, p. 97-98.

⁴¹⁷*Ibid.*, p. 97-98.

Semelhantemente ao conceito que possui no termo o seu signo exterior, assim também o juízo encontra na proposição a sua expressão externa, a partir desta ideia é dito que a enunciação é o termo do juízo, ou seja, o que é dito ou pronunciado ao ser realizado o juízo é o seu signo exterior. O discurso, diferentemente da primeira operação, possui partes que tomadas individualmente possuem significação, isto é compreensível, pois, como dissemos anteriormente, são termos simples que o constituem⁴¹⁸. De fato, há as enunciações simples (que possuem termos como membros), e as compostas (aquelas que possuem outras proposições como partes), no entanto, o modelo de enunciações que são o foco do interesse de Tomás consistirá naquelas estruturadas com termos, isto é, as enunciações simples vistas primordialmente pela ótica da *praedicatio*, predicação.

A enunciação, segundo o Aquinate, pertence aquilo que ele chamou de discurso perfeito, distinguindo-o do imperfeito; enquanto os primeiros expõem algo como já terminado, os segundos não o fazem. Entre os vários tipos de discursos distinguidos: vocativo, interrogativo, deprecativo, optativo, enunciação⁴¹⁹, apenas este último comporta as noções de verdade e falsidade, daí seu interesse neste tipo. Dissemos anteriormente que o juízo é a correlação entre dois termos que são julgados manter uma relação de conveniência ou não, no seio desta relação está o verbo ser quer explicita quer implicitamente. Logo, o juízo aparece como uma associação ou dissociação entre dois termos extremos, sujeito e predicado, através de uma cópula. Todavia, esta *praedicatio* entre o sujeito e o predicado pode ser de diversos modos, quando, por exemplo, consideramos a razão de pertencimento do predicado ao sujeito em função de sua essência temos as múltiplas formas de atribuição possíveis. As noções de compreensão e extensão que vimos referentes à primeira operação, também no caso do juízo possuem sua relevância. No âmbito da *praedicatio* o intelecto ao julgar analisa a relação entre o sujeito e o predicado a partir daquelas ideias; o sujeito é analisado na extensão do predicado e o predicado determina a compreensão do sujeito. Se digo “Sócrates é mortal”, o que de fato está sendo posto no juízo é que o sujeito “Sócrates” possui o atributo da “mortalidade”, em outras palavras, ele é classificado

⁴¹⁸Henri Dominique Gardeil chama a atenção para um problema com a definição dada por Aristóteles no capítulo 4 do Sobre a interpretação, a saber, (voz significativa por convenção, cujas partes separadas significam algo como uma dictio (fala ou expressão) e não como afirmação ou negação” (*vox significativa ad placitum cuius partes separatae aliquid significant ut dictio, non ut affirmatio vel negativo*). Esta noção é problemática porque é possível encontrar enunciados que possuem proposições já constituídas como partes, por exemplo: “se chove, a terra fica molhada”. Ora, estes casos não estão contidos na definição apresentada, pois não são constituídos por termos, mas sim por enunciações.

⁴¹⁹AQUINO, Tomás de, *InPh*, 2018, I, 1.7, n. 5.

no número dos mortais, daí ser dito que o juízo é determinação da compreensão do sujeito, e análise da extensão do predicado⁴²⁰.

Voltado para o universalismo proveniente da abstração não corremos o risco de instituir um abismo no qual se perde a relação entre o ente sensível com a *quidditas* no seu caráter de universalidade constituinte do juízo? Em outras palavras, qual é então o vínculo que garante aos elementos presentes no caráter imamente do intelecto estarem associados com os entes singulares e concretos? Para responder isto lembremos que o universal na medida em que é abstrato possui uma natureza genérica que se relaciona com os indivíduos devido o seu caráter genérico, mas ele também expressa um conteúdo cognitivo. É esse conteúdo cognitivo que comporta relação com os sujeitos, que tiveram seus princípios determinantes deixados de lado e por isso podem ser relacionados com este universal abstrato na predicação. Desta maneira a “atribuição predicativa *homem* a entes numericamente distintos só é possível em razão da quiddidade *homem* ser um universal obtido pelo processo abstrativo, mas o que é atribuído a Sócrates, não é a universalidade, mas o conteúdo quidditivo homem”⁴²¹.

O universal pode ser legitimamente predicado do singular, pois mantém com ele uma relação, primeiramente de proveniência na medida em que foi a partir dos muitos entes da experiência que sua ideia foi tomada. Esta relação entre o universal e o particular é expressa uma conformidade fundada que possibilita a *praedicatio*. Sobre os modos de predicação afirma-se:

Deve-se saber que qualquer coisa pode ser atribuída a diversos sujeitos de múltiplas maneiras: tanto segundo um conteúdo absolutamente idêntico, e diz-se que ele lhes é atribuído univocamente (animal, por exemplo, atribuído a boi ou cavalo); tanto segundo um conteúdo absolutamente diferente, e se diz nesse caso que ele lhes é atribuído equivocadamente (cão, por exemplo, é atribuído ao astro ou animal); tanto segundo conteúdos que são em parte diversos e em parte não diversos, diversos por implicarem maneiras de ser diferentes, e unos por se referirem essas maneiras de ser a algo uno e idêntico, e se diz que isso é atribuído, então analogicamente, ou seja, de maneira proporcional, na medida em que cada um é relacionado, segundo sua maneira de ser, a essa coisa uma⁴²².

⁴²⁰GARDEIL, 2013, vol. II, p. 126. A filosofia medieval dividiu o número de enunciações em função dos variados modos de afirmação do próprio ser, *ipsum esse*. Das três comumente consideradas de maior relevância, a saber, enunciações simples, compostas e modais, a primazia cabe às enunciações simples, dado que nelas é afirmada ou negada a inerência do predicado ao sujeito. Podem ser divididas pela formalidade, neste caso temos as afirmativas e as negativas; e, também podemos tomar sua divisão pela materialidade, também dito do sujeito, neste caso teremos: universais, particulares, singulares, indefinidas.

⁴²¹LANDIN FILHO, 2008, p. 25.

⁴²²ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1. I, n. 535; *In*: GARDEIL, 2013, vol 1, *logica*, p. 111; AQUINAS, 1965, [Bk 2 Lec 14 Sct 401 p 263] § 401.

A síntese do predicado com o sujeito na predicação se realiza mediante o verbo ‘ser’, o qual possui tanto ‘função de síntese’ quanto ‘função existencial’. A classificação das orações em segundo ou terceiro adjacentes mostram tanto a função que o verbo ‘ser’ desempenha quanto permite diferenciar nos enunciados a função atributiva da função existencial. Nas primeiras a cópula e o predicado estão unidos, e.g., ‘a chuva cai’, enquanto nas últimas eles são distintos, por exemplo, ‘o tempo está bom’. Podemos precisar isto ainda mais:

A oração de segundo adjacente é constituída por dois termos: sujeito e verbo. Se o verbo da segunda oração adjacente for o verbo ‘ser’, então, tal oração será significada pelo sujeito que existe. A oração de terceiro adjacente, por sua vez, é constituída de um sujeito e de um predicado formado por duas palavras: o verbo ‘ser’ e outra expressão (‘nome’ que significa um conceito). Esse enunciado pode ser caracterizado como ‘*S é P*’, em que ‘*é P*’ configura-se como uma expressão complexa formada por dois termos, sendo um deles, um ‘nome’. ‘*É*’ é adjacente ao predicado principal. ‘*É*’ é o terceiro, não por ser um terceiro predicado, mas é uma terceira expressão colocada no enunciado que, com outro predicado, forma um único predicado, de modo que o enunciado é dividido em duas, não em três partes⁴²³.

Richard Lazarini nos oferece uma clara explicação do assunto por isso a reproduzimos em seguida, apesar de sua extensão:

O verbo *ser*, na medida em que exerce a função de cópula, assume o sentido do verbo ‘*in esse*’: a forma significada pelo sujeito está (ou não) na coisa significada pelo sujeito”. Quer dizer, tanto a predicação essencial quanto à predicação accidental fazem parte da predicação atributiva. As funções de segundo e terceiro adjacente permitem a diferenciação linguística entre a função existencial e a função atributiva das orações. O enunciado ‘*S é*’ é um enunciado existencial, ou seja, ele indica que existe o objeto mencionado pelo sujeito (por exemplo: ‘Sócrates é’). Contudo, num enunciado de terceiro adjacente (‘*S é P*’), não se afirma, diretamente, a existência efetiva do que é expresso pelo sujeito, mas considera-se que a coisa indicada pelo sujeito satisfaz à propriedade significada pelo predicado. Desse modo, a existência da coisa mencionada não é afirmada, embora possa ser suposta. Ressalte-se que supor a existência de uma coisa não é o mesmo que afirmar sua existência. O enunciado ‘*S é P*’ não significa que ‘*S existe enquanto P*’, pois, nestes tipos de enunciados, a existência não é posta, mas apenas suposta. Isso quer dizer que a *forma predicativa* do enunciado *não é suficiente* para determinar o gênero de suposição de *existência* que deve ser feito para que o enunciado seja *verdadeiro*. Assim, por exemplo, enunciados predicativos elementares negativos, ao contrário dos enunciados predicativos afirmativos, podem ser verdadeiros – mesmo que não existam as coisas mencionadas pelo sujeito. A afirmação nada mais é do que a enunciação de algo sobre algo; a negação é a enunciação de que algo está excluído ou separado de outro algo. Apenas a forma predicativa não é suficiente para determinar a veracidade ou falsidade: tal determinação se dá na medida em que o ato judicativo opera sobre a oração predicativa⁴²⁴.

⁴²³LAZARINI, Richard. **A teoria da linguagem em Tomás de Aquino**. Anais do Seminário dos Estudantes de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar 2015 / 11ª edição ISSN (Digital): 2358-7334, p. 300.

⁴²⁴*Ibid.*, 2015, p.

Nas formulações precedentes não há abismo entre os sujeitos e o universal haja visto que a universalização se relaciona com a predicação em ordem inversa. Segundo o professor Raul Landim:

Percurso inverso ao da universalização é o do processo de predicação. Se o universal é um gênero, ele pode ser determinado pela diferença específica, se é uma espécie ínfima, ele é determinado pela *materia signata*, mediante uma síntese concretiva, que conecta o universal à imagem sensível e, através da imagem, à coisa singular da qual a imagem é uma similitude. Abstrai-se para produzir um predicável que exprime de maneira genérica a inteligibilidade indeterminada das coisas representadas pelas imagens; predica-se para concretizar o universal abstrato e, mediante o ato judicativo, conhecer as coisas. De fato, a predicação é o reverso da abstração: aquilo que a abstração generaliza, a predicação, num juízo simples afirmativo predicativo, concretiza⁴²⁵.

O que então conecta a quiddidade apreendida em seu caráter de universalidade com o ente concreto singular, que segundo Tomás apenas é conhecido de modo indireto, é a exigência de:

Concretizar a quiddidade ou fazer, segundo a expressão de Maréchal, uma *síntese concretiva*, isto é, correlacionar a quiddidade abstrata com a imagem sensível que, tomada nela mesma, é uma representação subjetiva de um conteúdo singular. Essa síntese concretiva torna inteligível a imagem e mostra como o conceito universal pode ser considerado como uma representação (similitude) inteligível de objetos singulares [...]. Assim, a síntese concretiva permite explicar que sob uma propriedade comum, expressa conceitualmente, estão contidas representações sensíveis de objetos singulares. Isso tornaria uma série de definições ou de teses tomásicas plausíveis: a definição do universal como *o que pode ser dito de muitos*; a tese de que o sujeito lógico das orações predicativas elementares com termos gerais quantificados seria as coisas singulares etc⁴²⁶.

Dado este contexto como um todo como ele se relaciona com as noções de realismo direto e representacionalismo? Parece-nos a ideia de realismo direto não desempenhar aqui papel relevante, pois na medida em que o juízo sendo uma das operações intelectuais que não se dá imediatamente em ato único, mas pressupõe todo um complexo processo de esclarecimento não apenas da *quidditas*, mas também dos elementos que contituem o juízo descarta esta elaboração direta. Se o conceito enquanto intermediário entre o intelecto e a coisa é uma representação do ente sensório, e, além disso, é também uma *similitudo* dele por ter deixado suas condições determinantes de lado na apreensão quiddidativa, então nos parece viável que o juízo por conter justamente esta *similitudines* representacionais seja compreendido por este viés. Como

⁴²⁵LANDIN FILHO, 2008, p. 25-26.

⁴²⁶LANDIM FILHO, 2006, p. 36.

as proposições não são completas em si, mas encontram sua razão de ser no emprego delas feito na terceira operação do espírito, a saber, o raciocínio, tratemos dele em seguida.

4.8 O RACIOCÍNIO

Jacques Maritain oferece a seguinte definição de raciocínio: “raciocinar é passar de uma coisa intelectualmente apreendida a uma outra coisa intelectualmente apreendida graças à primeira, e progredir deste modo de proposição em proposição a fim de conhecer a verdade inteligível⁴²⁷”. Desde o princípio nos parece claro que esta conceitualização lhe faz justiça na medida em que a toma no horizonte das operações intelectuais mencionadas no *InPh*, e que temos argumentado serem condizentes com a noção de representação tendo o principal aporte da ideia de *similitudo* que permeia os atos intelectuais sem criar uma lacuna intransponível entre o intelecto e a coisa. A inteligência dos indivisíveis e o juízo por composição e divisão orientam-se à terceira operação, o raciocínio que, caracteriza-se essencialmente por ser uma atividade discursiva, daí sua definição: “O terceiro ato da razão corresponde àquilo que é próprio da razão, a saber, ir de um objeto percebido a outro objeto percebido, de tal modo que, pelo que é conhecido, se chega ao que é desconhecido⁴²⁸”. Esta ideia exposta no Comentário aos Segundos Analíticos concorda com aquela encontrada no *InPh*, a diferença consiste em buscar relacionar os livros do *Órganon* com operações intelectuais correspondentes.

Quando na q. 79, a. 8, da *ST* é tratada a cognição humana afirma-se sua singularidade em oposição aos seres angelicais e o próprio Deus; enquanto os animais são desprovidos de razão, os seres angelicais e Deus apreendem em um único ato intelectual, já o ser humano precisa passar do sensível ao inteligível, e tal procedimento é feito por meio de operações intelectuais que encontram seu cume no raciocínio. Logo:

Raciocinar é ir de um objeto conhecido a um outro, em vista de conhecer a verdade inteligível. Por isso, os anjos, que, por sua natureza, possuem perfeitamente esse conhecimento, não tem necessidade de ir de um a um outro, mas apreendem simplesmente a verdade das coisas sem discurso algum, como explica Dionísio. Os homens, ao contrário, como ele mesmo diz, chegam, ao conhecimento da verdade inteligível, procedendo de um elemento a outro, e por isso, são chamados racionais⁴²⁹.

⁴²⁷MARITAIN, 1958, p. 155.

⁴²⁸“*But the third act of the reason is concerned with that which is peculiar to reason, namely, to advance from one thing to another in such a way that through that which is known a man comes to a knowledge of the unknown*”. Cf. AQUINAS, Thomas. **Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle**. Translated by F.R. Larcher. Magi Books: Albany, 1970, p. 12. Obra doravante abreviada por *CPAA*.

⁴²⁹AQUINO, *ST*, q. 79, a. 8, 2002, vol. II, p. 452; *Ibid.*, q. 79, a. 12, ad , 2002, vol. II, p. 461.

Na mesma questão ele afirma:

[...] o raciocínio humano, sendo uma espécie de movimento, procede da inteligência de algumas coisas, a saber de coisas naturalmente conhecidas sem pesquisa racional, como de um princípio imóvel, e termina igualmente em uma inteligência, na medida em que, mediante princípios conhecidos por si mesmos, julgamos as conclusões que encontramos raciocinando⁴³⁰.

Então o raciocínio se coloca em sentido contrário à simples inteligência, enquanto ela se efetiva na apreensão absoluta de uma quiddidade, o raciocínio implica um processo onde o inteligível é alcançado apenas transcorrido o caminho dos objetos, daí serem ditos racionais os seres que procedem por meio da razão. Havemos de destacar que o raciocínio enquanto possui estruturas constituintes, não deve ser visto como mera justaposição delas, na verdade, elas são postas em relação de causalidade no discurso. O raciocínio procede de alguns conhecimentos tidos de modo absoluto chamados de primeiros princípios onde a dedução e a indução são os mecanismos que o acompanham.

Nesta complexa operação o indivíduo partindo de algo reconhecido como verdadeiro e ocupando a posição de antecedente, chega a conhecer algo novo anteriormente desconhecido e proveniente do antecedente, este novo conteúdo conhecido ocupa a posição de conseqüente. Neste encadeamento são exigidos no mínimo dois antecedentes, obviamente no referido processo estão pressupostas as proposições constituintes do raciocínio que foram previamente fruto do trabalho do espírito. Oferecidas as proposições e estabelecidas a relação de causalidade entre elas, o intelecto vê, ou melhor ele dá assentimento ao conseqüente por compreender o nexo estabelecido entre os antecedentes que o implicam. O antecedente é o meio através do qual é obtido o conseqüente, por isso o simples fato de dizer que o conseqüente vem depois do antecedente não explica o assunto integralmente visto que o conseqüente não apenas vem depois do antecedente, mas sim, provem dele. Com este esclarecimento o raciocínio se mostra para nós como um movimento imanente (discurso) entre dois extremos (antecedente e conseqüente) por modo de causalidade (o antecedente causa o conseqüente). Do mesmo modo que a simples apreensão de dois conceitos não constitui um juízo, a apreensão de duas proposições não causa um raciocínio, para que isto ocorra o antecedente deve causar o conseqüente.

O raciocínio pode ser posto como objeto de estudo por duas perspectivas: 1) pela sua estrutura, forma, encadeamento; 2) quanto ao seu conteúdo, ou seja, materialmente. Com isto ele pode ser estudado sob dois pontos de vistas: material e formal; enquanto o primeiro ponto está relacionado ao seu conteúdo, o segundo ponto lida com sua disposição ou ordenamento

⁴³⁰ *Ibid.*

lógico (aqui está compreendido o estudo do silogismo). “O silogismo é essencialmente a identificação dos dois extremos em virtude ou em razão de um termo médio. Quando eu declaro que ‘Pedro é contemplativo porque ele é filósofo’, eu estou afirmando que o predicado ‘contemplativo’ pertence ao sujeito ‘Pedro’ em razão do médio [termo] ‘filósofo’. O termo médio constitui o elemento dinâmico efetivo do raciocínio; é ele que traz à luz a conclusão obtida. Concluir é assentir sob a pressão do termo médio. O silogismo é antes de tudo uma operação de mediação causal pelo termo médio⁴³¹”. Portanto, o raciocínio pode ser dividido pelos modos através dos quais a argumentação manifesta a verdade:

Nosso espírito pode mover-se partindo dos primeiros princípios universais conhecidos imediatamente pela inteligência, ligando a esses princípios uma conclusão ou resolvendo-a neles: move-se então universalmente no plano inteligível e manifesta a verdade de uma proposição enquanto ela está contida numa verdade universal de onde deriva. [...] nosso espírito pode também mover-se partindo dos dados dos sentidos e dos fatos da experiência, que constituem a primeira fonte de todo o nosso conhecimento, e que pertencem à ordem do individual ou singular. Move-se então do plano sensível ao inteligível⁴³².

A estrutura do raciocínio pode também ser associada com a ideia de representação mental? Não seria preferível falarmos em uma relação direta? Embora neste caso não seja tão notória a importância da ideia de representação, contudo devemos dizer que o mesmo se aplica ao suposto realismo direto do conteúdo mental. Logo, não é por inadmissão do termo representação ser utilizado, mas apenas pela própria natureza da operação intelectual em foco que não ressalta sua importância, e isto devido o fato dela não ser primariamente uma atividade que representa para si algo. Ainda assim, julgamos que há certo sentido no qual podemos falar em representação no âmbito do raciocínio, a saber, dos seus constituintes. Ora, temos visto o que caracteriza o raciocínio é o seu progredir através de coisas conhecidas até coisas desconhecidas anteriormente, desta maneira podemos falar em pertinência da ideia de representação por conta daquilo que ele parte no seu processo ser propriamente representações mentais das coisas. Além do mais, como ele trata notoriamente de juízos, ou melhor, da relação de implicação dos juízos sujeito-predicado e o mundo, tais configurações são “representadas” para si no caráter imanente da consciência enquanto concebe sua adequação ou inadequação, este sentido então que falamos do raciocínio enquanto representação mental.

Daquilo que temos tratado ao longo do presente capítulo nos parece seguro concluir que a descrição tomasiana dos elementos da cognição é bem satisfatória numa estrutura repre-

⁴³¹GARDEIL, 2013, vol. II, p. 124.

⁴³²MARITAIN, 1958, p. 168.

sentacional de seu conteúdo, e além do mais, preenche o hiato que poderia surgir entre o universal no intelecto e a coisa singular que está no princípio do conhecimento. Mas, vejamos em seguida as divergentes interpretações dos realistas e representacionistas a partir de priorizarem algumas teses, aspectos e interpretações da filosofia tomista em detrimento de outros pontos.

5 A DIVERGÊNCIA ENTRE OS INTÉRPRETES DA DOCTRINA TOMISTA: REALISMO DIRETO E REPRESENTACIONALISMO

5.1 INTENCIONALIDADE

No âmbito das discussões epistemológicas contemporâneas o debate em torno da intencionalidade aparece como elemento fundamental. De fato, podemos formular da seguinte maneira a investigação sobre tal conceito: “O problema da intencionalidade é o problema de explicar o que é, em geral, para os estados mentais ter um conteúdo, bem como quais as condições particulares responsáveis por variações específicas no conteúdo?”⁴³³. Se tomarmos esta definição na perspectiva da filosofia tomasiana podemos relacioná-la com dois pontos daquilo que vamos tratar neste capítulo: 1) a ideia de intencionalidade tomasiana não implica necessariamente uma leitura realista direta entre o intelecto e a coisa; 2) podemos tomar a sua ideia de intencionalidade por um viés representacionista. Contudo, inicialmente percorreremos o caminho histórico a fim de mostrarmos como foi muito paulatinamente que tal conceito veio a constituir parte do léxico filosófico medieval.

A relação entre a filosofia medieval e o pensamento filosófico moderno tem sido não apenas estabelecida, mais também esclarecida conforme os últimos retomaram e construíram suas doutrinas sobre diversas noções medievais que constituíam o vocabulário filosófico do período. Naturalmente diversos destes conceitos foram compartilhados, adquirindo sua semântica em função da orientação empreendida por filósofos na resolução de algum problema, exemplo disto é o conceito de intencionalidade que desde Franz Brentano tomou papel marcante na filosofia da mente. No entanto, ele indicava que ao tomar a intencionalidade como marca do mental estava apenas retomando uma noção tipicamente medieval, a intenção de Brentano era distinguir os estados físicos dos estados não físicos. Neste empreendimento caracterizou os estados mentais em virtude de serem sobre alguma coisa, isto é, o indivíduo que conhece possui uma orientação da mente para apreender alguma coisa. Por certo, em sua época o conceito de intencionalidade parecia indicar muito mais a consciência de uma informação ou mensagem, ao invés da informação transmitida.

Os antecedentes tanto formais quanto informais da formalização oferecida por Brentano possui uma vasta e complexa história, por isso há uma diversidade de propostas onde há de ser situado historicamente o conceito de intencionalidade; alguns julgam tomar o termo a partir dos

⁴³³CASTON, 2008. Devemos dizer que desta ideia de intencionalidade surge não apenas uma diversidade de concepções, mas também, segundo alguns, a dissolução do problema.

notáveis trabalhos de Edmund Husserl e do próprio Brentano; já outros partem dos filósofos medievais; há também aqueles que iniciam suas investigações a partir dos árabes; outros ainda, *e.g.*, Victor Caston, dizem que a ideia de intencionalidade pode ser rastreada até os primórdios da filosofia, porquanto já no quinto século a.C., autores dão sinais de consciência do tema e assuntos correlatos⁴³⁴. Dentre as múltiplas propostas oferecidas julgamos que é necessária cautela em não cometer anacronismos; para mapear a ideia de intencionalidade é preciso reconhecê-la segundo as formulações feitas pelos filósofos a partir do modo tratado por eles, isto de antemão descarta lançar nossa perspectiva do problema e exigir deles a formalização segundo nossos critérios. Em suma, é preciso acompanhar em que medida o problema tomou forma para eles⁴³⁵.

Aristóteles é tido como fonte tanto direta quanto indireta das discussões em torno da intencionalidade, seja nas formulações medievais, ou ainda naquela que Brentano ofereceu subjaz o núcleo de algumas doutrinas do Estagirita: a ideia dos sentidos receberem a forma sem a matéria; o objeto e a atividade de cognição se identificarem no sujeito, entre outras. À primeira vista as noções de imagem, semelhança e representação não desempenhem papel fundamental na teoria cognitiva aristotélica, ao invés disso, é destacado o conceito metafísico de forma, e sugerido que a coisa conhecida tanto na sensação quanto no intelecto é a forma que existe no objeto externo e na faculdade cognitiva⁴³⁶.

Esta estrutura permite conceber que alguma coisa no órgão do sentido é uma semelhança do que está sendo percebido, este parece ser o sentido de sua afirmação que “os sentidos são capazes de receber a forma sensível sem a matéria”, então é admissível crer que no processo cognitivo a forma existe no objeto e na faculdade cognitiva. Tomemos por exemplo um ente natural qualquer, *e.g.*, uma árvore; ela possui diversas propriedades: cor, tamanho, espessura entre outras. Ao informar o sentido, ou seja, quando estas formas acidentais são apreendidas pelos sentidos, eles apenas são informados “sem a matéria”. Contudo Aristóteles não oferece maiores informações como isso acontece, contrariamente, procura explicar o fato recorrendo ao famoso exemplo da impressão da forma do anel de ouro sobre a cera, sem que a cera receba o ouro da composição dele. O uso deste exemplo nos permite acreditar que ele concebeu dife-

⁴³⁴Para uma exposição do conceito de intencionalidade do ponto de vista histórico, especialmente na antiguidade. Cf. CASTON, Victor. Intentionality in ancient philosophy. *In*: ZALTA, Edward N. (ed.). *The stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2008 Edition). Available in: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/>. Access in: 16 out. 2018

⁴³⁵A própria exposição que Caston fornece se inicia com o poema de Parmênides Sobre a Natureza.

⁴³⁶TWEEDALE, Martin. Representation in scholastic epistemology. *In*: LAGERLUND, H. (Ed.). **Representation and objects of thought in medieval philosophy**. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2007, p. 66.

rentemente a forma que está no órgão do sentido daquela existente no objeto de apreensão segundo seu modo de constituição efetiva, isto é, como parte do composto de matéria e forma típico dos entes naturais. Na estrutura geral do seu relato o nosso corpo padece modificações, os fantasmas, que representam ou modelam os objetos, justamente por sofrer estas mudanças nós somos capazes de termos pensamentos com conteúdos cognitivos relevantes quer os seus objetos correspondentes existam ou não no mundo. A ampla funcionalidade que os fantasmas desempenham no uso que Aristóteles faz deles empregando-os no contexto de sonhos, memória, desejos e ação, é o que garante sua capacidade de lidar com uma diversidade de questões sobre intencionalidade, inclusive nos estados mentais de experiências imagísticas os fantasmas são capazes de carregarem um conteúdo. Contudo seria errado supor que ele concebeu que todos os estados mentais podem ser resumidos a este esquema, afinal de contas, a fantasia não pode ser reduzida à sensação ou ao entendimento, visto que ela é um tipo de estado mental que consiste principalmente em traços perceptivos que são capazes de afetar o órgão central e assim possibilitam produzir experiência similar, mesmo na ausência de um objeto externo correspondente⁴³⁷. Havemos então de tomar o relato aristotélico sobre a intencionalidade, situado no contexto de como nós conhecemos a realidade circundante, pela perspectiva de uma relação direta? E tal formulação teria exercido influência sobre a concepção Tomasiiana da relação mente e mundo?

Na verdade, algumas das afirmações do Estagirita são muito amplas e cobrem uma gama de situações e por isso dizem, ou esclarecem pouco da sua ideia de intencionalidade. O exemplo fornecido por ele da impressão da forma do anel sobre a cera, e a suposta identidade entre o sujeito e o objeto da cognição são vagos demais para determinarem seu entendimento das condições formais da intencionalidade. Percebemos a natureza restrita do relato, pois ele se refere à cognição sensória, porém essa não é a razão última de ser, além dela existe a cognição intelectual. Estas duas instâncias não são desvinculadas, ao contrário, são as formas das coisas físicas, dadas ao intelecto de modo abstrato devido uma ação de abstração das suas determinações singulares que na mente se constituem como objeto de apreensão mental. Estas notas gerais presentes no texto aristotélico deixaram margens à diferentes interpretações por parte da tradição de comentadores que se iniciou; daí, diversos pontos foram problematizados à medida que outros foram respondidos diferentemente do Estagirita. Resumidamente, onde Aristóteles não comentou satisfatoriamente, a tradição se responsabilizou, quer consciente ou não, de introduzir distinções muito significativas.

⁴³⁷CASTON, 2008.

Na história do aristotelismo os antigos comentadores ocupam papel fundamental dado que empreenderam conscientemente ou não uma revisão do relato aristotélico sobre a sensação. De fato, eles empreenderam duas importantes reformulações na relação sentidos-objeto: em primeiro lugar, uma interpretação menos material comparada a do próprio Aristóteles; em segundo lugar, comentaram os sentidos pela perspectiva da diversidade entre eles, ou seja, destacando sua alternância, especialmente a natureza mais ou menos material, isto contrariamente à exposição do Filósofo que tendia a uniformizá-los⁴³⁸.

A reformulação que eles fizeram foi movida por problemas típicos da física, que obviamente era de natureza qualitativa e lógica, particularmente exigia esclarecimentos a ideia que no processo sensório os objetos modificam os sentidos na medida em que as propriedades dos primeiros são assimiladas e unificadas pelos últimos para serem apresentadas ao órgão do sentido que ao receber a forma sem a matéria se torna semelhante ao objeto. Daí, Sorabji propor que o desenvolvimento do conceito de intencionalidade está na revisão daquilo que acontece no órgão do sentido, e além do mais, da ideia aristotélica do que está no meio interveniente entre o órgão do sentido e o objeto percebido. Por conseguinte, o núcleo das interpretações era aristotélico, e em torno dele se discutia o que acontece ou continua no órgão do sentido na sensação? O que acontece com o meio existente entre o objeto e o órgão, ele sofre ou desempenha alguma ação?

Para a ideia medieval de intencionalidade comumente destaca-se na tradição dos antigos comentadores as contribuições de Alexandre de Afrodísias, Temístio e Filopono. Alexandre desmaterializou a doutrina aristotélica de várias maneiras; reelaborando a exigência feita por ele que a faculdade sensória central, isto é, o senso comum, na sua função de diferenciar as propriedades para cada um dos sentidos adequados, requeira que a informação seja de alguma maneira de coisas indivisíveis, quer espacialmente quer numericamente. Tal necessidade parece ser fruto da impossibilidade, se este não fosse o caso, de um sujeito conhecer uma coisa enquanto outro conheceria diferentemente, e que isto ocorresse simultaneamente. Assim, ele retira a estrutura do problema em Aristóteles que lidava principalmente com o órgão sensório central, e o aplica ao âmbito do meio existente entre o sujeito e o objeto observado. Foi esta formulação transmitida também para outros comentadores e que no final chegou a Alberto e Tomás. Temístio foi responsável por enfatizar a diversidade dos cinco sentidos quanto à materialidade, embora anteriormente já houvesse discussões sobre isto, sua ênfase propôs o modelo onde o

⁴³⁸Para uma exposição deste processo que leva em conta as doutrinas dos comentadores de Aristóteles. Cf. SO-RABJI, Richard. **Aristotle transformed**: the ancient commentators and their influence. New York: Cornell University Press, 1990.

tato é o mais corpóreo dos sentidos, seguindo-se uma hierarquização, não sendo necessário aqui expor suas razões. Coube a Filopono levar o relato aristotélico a um alto grau de desmaterialização, além de ter enfatizado a diversidade entre os sentidos, julgou que o órgão não assume propriamente as qualidades dos seus objetos, ao contrário, eles recebem a forma apenas cognitivamente⁴³⁹.

Até agora não nos parece evidente que a ideia de intencionalidade exposta no início do capítulo possa ser relacionada com as formulações quer aristotélica quer dos seus comentadores por meio de uma perspectiva realista ou representacionista. Assim, algum suposto apoio de uma interpretação realista tomando por base o reconhecimento da relação natural entre os sentidos-objeto não é suficiente para que também tomemos esta interpretação do ponto de vista do intelecto. E, isto é verdade mesmo que tenhamos em questão Aristóteles, pois como temos visto existe diversas mediações de seu relato que naturalmente poderiam encaminhar a ideia tomasi-ana por outro caminho além de uma relação direta do conteúdo mental com a coisa que está sendo inteligida. Contudo, continuemos em acompanhar algumas contribuições da ideia de intencionalidade até São Tomás.

A figura de Agostinho estende sua influência em praticamente todos os campos do pensamento medieval também aqui desempenha um importante papel. Encontramos no livro XI da Trindade a expressão *intentio*, estando aí relacionada com a cognição, porém, isto não é exclusivo, porquanto o termo aparece também associado com a vontade e o amor, dando margem a alguém comentar que o contexto ideal para interpretar o uso que ele fez seria o prático. Reconhecidamente dentre os diferentes contextos onde o termo é utilizado pelo Bispo de Hipona, o principal deles para o pensamento medieval posterior é aquele do âmbito cognitivo. Quando Agostinho critica a doutrina aristotélica da percepção, que seria incompleta em virtude de mencionar apenas o objeto da percepção e a faculdade, contrapondo-se a sua proposta de ser necessário além delas também “vontade, esforço, inclinação”, ele está na verdade propondo que o sentido se encontra orientado para o objeto, e por isso se mantém nele. Embora o seu esboço

⁴³⁹SORABJI, Richard. **From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality**. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supp vol. 1991. p. 228. Martin Tweedale tomando também os três comentadores acima citados conclui o seguinte: Alexandre de Afrodísias julgou a percepção sensível como uma assimilação da faculdade do sentido para o objeto via alguma alteração do órgão. Sua explicação de como a cor existe no órgão recorreu ao exemplo do espelho, algo que não se encontra em Aristóteles. Já Temístio teria proposto que as formas sensíveis existem na faculdade sensível, mas não em sua matéria, indicando que a alma é o sujeito da forma, ao invés de algum órgão ou faculdade dela. Filopono, por sua vez argumentou que os objetos sensíveis possuem um modo de existência diferente das qualidades sensíveis, uma existência dependente de ser apreendida pelas faculdades do sentido (cf. TWEEDALE, 2007, p. 64-65).

pretendesse correlacionar a doutrina cristã da Trindade com um entendimento tríplice da cognição, isto talvez levado pela ideia do homem feito a imagem e semelhança de Deus, como consta no relato do Gênesis, sua proposta ocupou um papel crucial no desenvolvimento da ideia de *intentio* no âmbito da cognição, porquanto ressaltou a necessidade de um esforço por parte do indivíduo além da inclinação natural dos sentidos e do objeto.

Coube aos filósofos árabes um amadurecimento do conceito de *intentio*, a contribuição deles deve ser vista na esteira do trabalho dos antigos comentadores, de fato, ambas as colaborações foram herdadas pelos autores latinos do século XIII, particularmente Tomás de Aquino⁴⁴⁰. Na verdade, a noção de '*intentio*' usada pelos medievais, compreendido como mensagem não física ou simplesmente informação, é a tradução de dois termos árabes, a saber, *ma'qul* e *ma'na*. A primeira vez que ele é encontrado é em Al Farabi, o qual usa como uma tradução árabe do termo grego "*noema*"⁴⁴¹, o sentido aí atribuído indica um conceito ou um pensamento em sua relação com as coisas que existem fora da alma. Contudo a interpretação não fora unânime; se os antigos comentadores caminharam no sentido de desmaterializar a descrição aristotélica, Avicena, por exemplo, tomou o sentido contrário, julgando que a faculdade da percepção sensível apreende além das formas sensíveis as "intenções" delas. O termo *ma'nā* foi usado para traduzir a palavra grega *logos*, interpretada no latim como *intentio*, aí encontramos a origem de nossa ideia de um objeto intencional. O uso Aviceniano de *intentio* não é uniforme, ao invés disso, às vezes ele fala em *intentio materialis*, indicando que sob a ideia de *intentio* é compreendida a forma, a cor, a posição e demais propriedades⁴⁴². Interessante é sua distinção entre apreender uma forma e uma intenção; a forma é apreendida tanto pelo sentido exterior quanto interior, contudo o sentido exterior primeiro capta, e depois então envia a forma para o sentido interior, já a intenção a alma apreende do sensível sem a necessidade do sentido exterior tê-la apreendido previamente. Para explicar esta sua ideia ele recorre ao famoso exemplo da ovelha; enquanto na apreensão da forma a ovelha apreende de um lobo suas formas sensíveis: sua cor, tamanho, configuração física etc., no caso da intenção, o que a ovelha apreende do lobo implica que ela tenha medo dele e fuja, mas isto não tem a ver com alguma das formas sensíveis apreendidas, ou mesmo com algum dado decorrente dos sentidos, estes "poderes ocultos" que foram apreendidos sem os sentidos compreendem a intenção. Assim, *intentio*

⁴⁴⁰Particularmente em Avicena, Ghazali e Averróis se percebe desenvolvimentos mais conscientes do que nos seus antecessores.

⁴⁴¹Para uma exposição do conceito de *intentio* nos filósofos árabes posteriores ver: SPRUIT, 1994, p. 80-95.

⁴⁴²SORABJI, 1991, p. 237.

está sendo usada para indicar alguma coisa não apreendida pelos cinco sentidos, indicando muitas vezes o que uma palavra significa ou o que alguma coisa é⁴⁴³. Enquanto as intenções, ao menos na maneira por ele concebida, não se encontram em algum órgão corporal, antes sim, estão apenas na alma, diferentemente das semelhanças presentes nos sentidos exteriores que dependem de órgãos corporais, o conhecimento intelectual é também visto como uma intenção, neste caso uma intenção universal, que é alguma essência existindo na mente.

A proposta Aviceniana não encontrou respaldo por parte de Averróis, dado que para o filósofo de Córdoba apenas as intenções são percebidas, a afirmação aristotélica dos sentidos receberem a forma sem a matéria indica que a forma possui um modo de existência “intencional” (espiritual) nos sentidos. Se os sentidos não recebem as qualidades das coisas, mas apenas suas intenções, então não temos mais a distinção entre aquilo que existe apenas nos órgãos dos sentidos (qualidades sensíveis) e o que é percebido apenas pelos sentidos interiores (intenção), ao invés disto, é proposto que a recepção das formas sensíveis pelos sentidos é uma recepção abstraída da matéria. Tal ideia parece prover da crença que se fossem recebidos materialmente isto exigiria que tivessem o mesmo modo de ser que possuem externamente ao indivíduo que conhece. Logo, é apenas na alma que estão as intenções e apreensões, fora dela há apenas as coisas materiais, que não podem ser apreendidas enquanto tais pela razão anteriormente exposta.

Na medida em que Averróis reinterpreta a ideia da recepção da forma por parte dos sentidos ocorrer sem a matéria, concebe isto através de uma existência imaterial ou intencional⁴⁴⁴. Nas discussões mais elaboradas encontra-se a ideia dos sentidos serem afetados pelos objetos justamente porque são aptos a isto, mas não em virtude de ser uma cor, um som, um sabor etc., posto que se assim o fosse seria necessário que a coisa recebida fosse uma cor, um som ou um sabor e não uma intenção. Obviamente a intenção de uma cor é diferente de uma cor. Se sentidos e intelecto estão sendo postos em relação, tanto os primeiros quanto o último mantém ligação com as intenções, diferenciam-se, porém nisto; enquanto os sentidos as apreendem como intenções particulares, afinal apenas os sentidos, como ele defende, recebem suas intenções, o intelecto por sua vez apreende as intenções como universais⁴⁴⁵. Em Averróis *intentio* vem a ser o link entre a cogitativa e o intelecto separado.

⁴⁴³TWEEDALE, 2007, p. 67.

⁴⁴⁴*Ibid.*, p. 63-79. Efetivamente, parte do problema em interpretar a sensação em Aristóteles é proveniente das diferentes maneiras que a sua afirmação pode ser tomada. Tweedale não extrai maiores informações além de simplesmente dizer que a matéria do objeto externo não é importada para dentro do órgão do sentido.

⁴⁴⁵*Ibid.*, p. 68.

Podemos então agora apresentar o duplo quadro teórico especulativo herdado por Tomás de Aquino no século XIII: 1) os órgãos dos sentidos são afetados pelos objetos (suas qualidades sensíveis) de maneira tal que uma semelhança (outros chamariam de representação) da qualidade é formada no órgão⁴⁴⁶; 2) a forma passa a existir imaterialmente não no órgão dos sentidos, mas na alma. Deste contexto emerge o problema de como aquilo que é percebido, quer esteja no órgão dos sentidos (primeiro modo), ou se encontre na alma mesma (segundo modo), pode por fim dar acesso ao mundo externo ao sujeito? Havemos então de ver o sentido no qual ele toma a ideia de intencionalidade e se a partir dele podemos falar em realismo direto ou representacionalismo.

Tradicionalmente a noção de intencionalidade em Tomás está associada com o âmbito cognitivo, mais especificamente, com a produção do conhecimento através da consciência, assim o *esse intentionale* explicita e torna possível a compreensão do objeto conhecido intelectualmente. Neste cenário a ideia do órgão receber a forma sem a matéria, ou como às vezes é dito o olho assumir a cor do objeto (contudo sem se tornar colorido como o objeto apreendido) implicaria em tornar-se consciente daquela cor do objeto. Está claro desde já o âmbito da imanência mental em que a ideia de intencionalidade está sendo concebida, porém havemos de notar que este sentido não é exclusivo, visto que há textos onde se admite que uma intenção possa existir fora do observador, *e.g.*, no meio interveniente. Como diz Tomás:

Um anjo conhece outro através da espécie dele existente em seu intelecto, e que difere de outro anjo do qual é semelhança do anjo do qual é similitudo, não segundo o ser material e imaterial, mas segundo o ser natural e intencional. Pois o próprio anjo é forma subsistente no ser natural, e não sua espécie que está no intelecto de outro anjo, mas tem aí, apenas o ser inteligível. E assim também a forma da cor na parede tem o ser natural, mas *no meio que a transmite tem apenas ser intencional* [destaque nosso]⁴⁴⁷;

Tomando este texto então havemos de notar que embora *intentio* no sentido medieval do termo envolva uma mensagem, aqui ela não pode implicar a necessidade de consciência daquela mensagem. A explicação que Landim nos oferece afirma que:

⁴⁴⁶A ideia é que mesmo a qualidade sensível tendo uma existência no órgão, e através disto possibilitar a cognição, sem que isto implique que o órgão possua aquela qualidade sensível.

⁴⁴⁷[*unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum*]. In: [30751] I^a q. 56 a. 2 ad 3. <http://www.corpusthomisticum.org/sth1050.html>.

A maior parte dos textos de Tomás traduzidos daqui por diante são de minha autoria, exceto quando houver menção explícita de outra traduções utilizadas.

Na teoria de Tomás, o termo “*intentio*” serve para diferenciar a função das formas naturais das intencionais: as formas naturais configuram substancialmente ou acidentalmente os entes naturais, mas as formas naturais recebidas pelo sujeito cognoscente, enquanto cognoscente, não o configuram, são recebidas intencionalmente ou, como muitas vezes escreve Tomás, são recebidas imaterialmente ou espiritualmente. Note-se que desta explicação segue-se uma consequência importante: o reconhecimento implícito de dois modos de ser: o modo de ser natural e o modo de ser intencional⁴⁴⁸.

O estudo realizado por Andrew Murray sobre a intencionalidade no pensamento de Tomás nos oferece a seguinte estrutura: em mais de 8 milhões de palavras, *esse intentionale* ocorre apenas 12 vezes, à proporção que *ens intentionale* ocorre apenas 1 vez. Contudo, isto não exclui a presença de outras expressões que poderiam ser tomadas como muito próximas dela, por exemplo: *esse intelligibile*, *esse spirituale*. É dito ainda que: em cinco destas ocorrências, *esse intentionale* ocorre na forma “*habet esse intentionale*”; quatro vezes ocorre como “*secundum esse intentionale*”, que é uma forma adverbial equivalente a *intentionaliter*. Em uma ocorrência as duas formas são combinadas, e no seu uso mais remoto o termo aparece substantivamente por si só, sendo que duas vezes em um único texto⁴⁴⁹. Os contextos nos quais *intentionale* é usado: 4 usos estão situados no âmbito da discussão sobre a natureza da luz e o ser das cores no meio intermediário entre o olho e o seu objeto; outras 3 ocorrências discutem o tipo de ser desfrutado pelo intelecto angélico e também pelo ser das espécies que eles contêm; outras 2 passagens situam-se no horizonte do conhecimento sensitivo e intelectual humano. Estas nove ocorrências, observa Murray, são todas encontradas em obras escritas depois de 1256, no comentário as Sentenças o termo ocorre duas vezes, tanto na objeção quanto na resposta sobre a questão dos corpos ressuscitados, e finalmente 1 vez no *De veritate* quando está tratando do apetite. A conclusão de Murray é que “Tomás conhecia o termo tão cedo quanto 1256, embora ele não tenha recorrido a ele de maneira significativa até depois de 1265”.

A partir dos textos analisados Murray concluiu que para Tomás “o ser intencional não é simplesmente imaterial. Ele pertence a *uma ordem diferente de ser*, uma ordem muito fraca que quase sempre desafia o discurso⁴⁵⁰”. Seu entendimento concorda com Tweedale para o qual

⁴⁴⁸LANDIM FILHO, 2011, p. 20.

⁴⁴⁹ Murray oferece os textos e as respectivas datas: “In *IV Sent.* d. 44, q. 2, a. 1, qc. 3 obj/ad 2 (duas vezes) (1252-56); *De ver.* 22, 3 ad 4 (1256-59); *ST I* 56, 2 ad 3 (duas vezes) (1265-68); *ST I* 67, 3 (1265-68); *De spir. creat.* 1 ad 11 (ens) (1267-68); In II *De anima* cap. 14 (duas vezes) (1267-68); In II *De anima* cap. 24 (1267-68); In *De sensu* cap. 4 (1268-69); In *De sensu* cap. 18 (1268-69). See Roberto Busa, *Index Thomisticus*, Sect. II, Concordantia Prima, Vol. 12 (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1979-80), 255-256. Os dados anteriormente expressos dependem exclusivamente daqueles oferecidos por Murray (cf. MURRAY, Andrew. **Intentionale in Thomas Aquinas**. A Paper delivered to the Plato and Aristotle Conference, St Patrick’s College, Manly, January 1993, p. 1-3). Informamos que em nossa busca pela expressão *esse intentionale* no *Index Thomisticus* foram encontradas 14 ocorrências em 9 lugares.

⁴⁵⁰MURRAY, 1993, p. 4.

“o ser intencional ou espiritual é um tipo de ser real, mas daquele que somente espécies podem ter. No caso de espécies sensíveis, é mesmo um tipo de ser real físico⁴⁵¹”. Destas colocações aparentemente não podemos extrair maiores conclusões, talvez por isso alguns como Sorabji sejam cautelosos e deixam a questão aberta se “a intenção pode ela mesma não ser uma mudança física, mas sim, uma mensagem não física. Isto é, uma mensagem no sentido de informação não física, que pode ser armazenada fisicamente, não no sentido de armazenamento físico⁴⁵²”, de fato, esta é a interpretação que ele adere.

Um ponto do relato tomista da cognição em geral, e da sensação em particular, é saber se Tomás não vê incompatibilidade entre intencionalidade e fisicalidade. Pois na sua concepção intencionalidade é vista como sendo uma existência, ou modo de existência, ao passo que nos termos contemporâneos, de forma geral, é tratada como a propriedade de ter conteúdo representacional. Em suma, a intencionalidade em Tomás caracteriza a cognição, mas não é restrita ao não físico absolutamente falando, por isso alguns julgam que sua ideia é inconsistente na medida em que a *intentio* embora seja vista como imaterial, o processo sensório ainda precisa ser físico, pois é dirigido aos particulares, daí a suposta ambiguidade de sua posição⁴⁵³.

Como o que temos visto da posição tomista sobre a intencionalidade se relaciona com a ideia defendida neste trabalho, o conteúdo mental pode ser lido por um viés representacionista, e, acaso sua formulação nos permite associá-la com alguma das noções de realismo direto ou representacionalismo? Seguindo a tradição filosófica medieval que falava frequentemente na tríplice existência das *species*: nos sentidos, no intelecto, e no meio intermediário entre o objeto percebido e o órgão do sentido, Tomás assume que a cognição consiste em formas existindo imaterialmente, as quais são frequentemente chamadas de *species*. No âmbito dos sentidos não há dificuldade, pois é concebida uma relação direta entre eles e o objeto; na perspectiva do intelecto predomina a noção de representação fundada nos elementos cognitivos vistos como *similitudines*; no âmbito das *species in medio* não faz sentido falarmos em representação do conteúdo mental, pois aí são vistas como modos tênues de existência, e além do mais, como elas estão sendo assumidas em algo não cognoscente seria incompreensível que a noção de

⁴⁵¹“This is quite a radical departure from the treatments of intentions and esse intentionale that we have examined previously. There intentional or spiritual being is a kind of real being, but one that only species can have. In the case of sensible species it is even a sort of physical real being” (TWEEDALE, 2007, p. 73).

⁴⁵²Cf. SORABJI, 1991, p. 243.

⁴⁵³ PASNAU, Robert. **Theories of cognition in the later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 35.

representação tivesse qualquer importância no meio físico. Contudo, esta constatação não implica em realismo direto, dado que a intencionalidade como modo de existência *in medio* não afirma contiguidade entre o intelecto e o ente sensível, mas apenas entre os sentidos e o objeto.

Resumindo, não havemos de relacionar a intencionalidade como modo de existência (*in medio*) com a noção de representação mental, todavia podemos relacioná-la com a ideia de representação mental pelo modo de existência das *species intelligibiles* no intelecto. Como para os estados mentais terem conteúdo se trata antes de tudo do intelecto possuir *species intelligibiles*, as quais são entidades representativas, o termo *species*, e certamente a própria teoria das *species*, foi proeminente nas discussões do século XIII, vejamos agora como Tomás elaborou sua doutrina das *species intelligibiles* como princípio de mediação formal do processo intelectual.

5.2 A TEORIA DAS SPECIES

O termo latino ‘*species*’ é uma tradução da palavra grega *eidos*, ambas são usadas em diferentes contextos e com múltiplos significados; de fato, a palavra ocorre 5552 vezes em 3206 lugares no *Index Thomisticus*, sem mencionar aqueles casos em que termos correlatos são usados, isto já mostra o caráter necessariamente restritivo de nossa discussão. Por isso, de modo algum é nossa pretensão acompanhar os pormenores do conceito, ou mesmo a possível continuidade ou ruptura semântica com o seu correlato grego. Ao contrário, vamos apenas expor de maneira geral e breve alguns pontos visando esclarecer e contextualizar o uso deste conceito na teoria tomista da cognição, mas antes de tudo veremos inicialmente o uso da noção de *species* por alguns dos antecessores de São Tomás.

Não coube a Tomás a novidade de inserir as *species* como elementos conceituais importantes do léxico filosófico, a terminologia possui uma vasta e complexa história. O que comumente lhe é atribuído é o fato de ter inserido as *species intelligibiles* como princípio formal de cognição intelectual em uma teoria altamente elaborada que contou com as contribuições conceituais de outros autores, e também com a ciência óptica árabe⁴⁵⁴.

Agostinho as conceitua através de um ordenamento sucessivo na elaboração do conhecimento onde não apenas o recebimento de uma das *species* culmina na produção de outra subsequente, mas também uma surge da outra como numa relação causal de produção. Segundo suas palavras:

⁴⁵⁴PANNACIO, C. Aquinas on intellectual representation. *Cahiers d'Épistémologie*, v. 265, 2010, p. 247.

No decorrer desta análise das diversas formas ou imagens, tendo começado pela imagem corporal e chegado àquela gerada pelo olhar da alma, encontramos quatro imagens que foram nascendo gradualmente, uma da outra: a segunda, da primeira; a terceira, da segunda; e a quarta, da terceira. Da figura corporal observada nasce a imagem produzida no sentido do observador. Desta se origina outra: a que é produzida na memória. E desta nasce a que se forma no olhar mental daquele que pensa. Assim a vontade parece unir o pai com sua prole três vezes: primeiramente, ao unir a figura corpórea com a gerada por ela, no sentido corporal. E esta, com a que dela nasce na memória. E em terceiro lugar, esta última com a que dela é gerada no olhar daquele que pensa⁴⁵⁵.

Do texto acima se depreende que ele concebeu a existência de uma forma corpórea, isto é, a própria forma do corpo, quando então ocorre a percepção surge uma nova forma, a saber, a forma (*species*) nos sentidos, como resultante disto temos então a ocorrência de uma forma na memória. Por fim, é produzida uma forma no “olhar do pensamento”. Notamos que esta formulação concebe um encadeamento das formas no sentido de interiorização de um conteúdo cognitivo, e, se o modo em que isto é pensado não coincide com aquele de Tomás, a ideia, no entanto é a mesma.

Se por um lado Agostinho possa ter chegado a esta concepção na medida em que explorava as possibilidades de sinais do criador no âmbito da imanência intelectual enquanto reflexo de sua obra, o mesmo não pode ser dito dos árabes. Posto que cientistas como Alhacen⁴⁵⁶ (965-1040 a.C.), que a partir de seus interesses e investigações científicas incluíram as *species* em suas teorias de modo que elas possuíssem um sentido muito próximo de forma representativa. Verdadeiramente foi a junção da ideia agostiniana com a ciência óptica elaborada pelos árabes que repercutiram fortemente em autores como Grosseteste e Alberto Magno, contudo na obra de Roger Bacon foi levada a níveis extremos de sofisticação através de sua teoria da multiplicação das *species*.

Logo, coube a Roger Bacon a formulação das *species* em uma teoria unificada; sua concepção que todo objeto existente irradia continuamente semelhanças de si mesmo para o meio circundante, implica nestas emanações serem em última instância responsáveis por toda ação no mundo. Observando esta formulação pela perspectiva da cognição nota-se uma sequência na produção das *species* que ao tocarem os órgãos sensíveis produzem novos tipos delas nas partes sensórias, e por fim produzem *species* intelectuais na alma. Dado este quadro estrutural

⁴⁵⁵AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução de Agustino Betmonte. São Paulo: Paulus, 1994, p. 359-360.

⁴⁵⁶Alhacen foi um físico, astrônomo, e matemático que fez consideráveis contribuições aos princípios da ciência ótica; seus estudos no campo desta ciência focaram sobre lentes, espelhos, reflexão e refração. Realizou também um estudo muito criterioso sobre a anatomia do olho humano.

a representação mental vem a ser um caso especial da multiplicação das *species* no universo⁴⁵⁷. Se por um lado coube a ele os méritos de haver elaborado uma teoria unificada das *species*, contudo deve ser destacada sua ênfase sobre a percepção, nisto se contrapondo a Tomás que desenvolveu sua análise principalmente no horizonte da intelecção.

A influência de Alberto Magno sobre seu pupilo se estende em diversos assuntos, em virtude disto vejamos rapidamente a concepção e o uso que ele encontrou no seu tutor. É principalmente no contexto da sensação que ele usa o conceito de *species*, o qual nem sempre foi usado de maneira uniforme, por conta disto, alguns comentadores julgam que ele possui na verdade duas teorias da sensação: uma encontra-se na sua *Summa de creaturis*, especificamente na seção intitulada *De homine*; ao passo que a outra se encontra na série de questões sobre o *DA.*, aí é possível encontrar numerosas menções as *species*. A preocupação no *De homine* é esclarecer a diferença do modo de existência da forma como *species* daquele modo de existência no objeto material, propõe-se que a forma da qualidade sensível existente no órgão seja vista como uma *species* detentora de ser espiritual, diferenciando-se, portanto dos entes hilemórficos. Não há comprometimento com a tese daquilo que está no órgão do sentido possua a qualidade sensível que ele recebe do objeto da mesma maneira que se encontra neste objeto⁴⁵⁸. Mas este esquema não se aplica à totalidade dos sentidos, pois, como já mencionamos anteriormente, ao menos no caso da visão, as teorias sensoriais geralmente tinham a necessidade de reestruturar alguns de seus postulados, em parte devido o fascínio que a natureza da luz causou em diversos pensadores. Posto isto, no caso da visão as *species* encontram-se no meio existente entre o olho e o objeto, sendo este último a fonte da qual é emitido um fluxo delas e algumas ficam situadas no olho por meio de alguma matéria espiritual. A ambiguidade desta posição é perceptível em virtude de não ser possível, exceto recorrendo a termos ou exemplos vagos, explicar como afinal de contas essa existência espiritual que é atribuída à *specie*, não seja na verdade um tipo de existência física, e continua obscuro esse tipo de existência física misteriosamente capaz de

⁴⁵⁷PANACCIO, 2002, p. 348.

⁴⁵⁸O *De homine* se alinha à tendência desmaterializante, ao menos no que diz respeito ao sentido da visão, porquanto ele não atribui ao olho à qualidade de torna-se colorido, semelhantemente ele nega que isto aconteça com o meio interveniente. Tomando isto em consideração poderíamos pensar que seu relato compreende apenas o sentido da visão, pois como vimos este sentido era costumeiramente compreendido por perspectivas menos materiais. No entanto, este não parece ser o caso, já que mesmo em seu relato sobre o odor a solução proposta tenta salvaguardar uma interpretação desmaterializante. Richard Sorabji formula o problema, rememorando à crítica aristotélica a Heráclito. Aparece comumente os dois exemplos que dão margem à interpretações diversas: 1) o exemplo da maçã que murcha, sugere que ela se mistura com o meio para formar algum tipo de vapor; 2) a capacidade dos abutres captarem o odor de seu alimento mesmo com longas distâncias é visto como indicando a transformação do meio pelo corpo odorífero sem que qualquer mistura tenha ocorrido. Alberto com seu projeto de desmaterialização assim responde: “o vapor é geralmente produzido por mistura, porém onde o vapor para, ele pode ainda transformar o ar além” (SORABJI, 1991, p. 239).

possuir a *species* sem que o olho assuma a qualidade do objeto⁴⁵⁹. Se por um lado no *De homine species* e *intentio* são usados de maneira intercambiável, contudo a forma é distinguida de *intentio* pela seguinte definição: a forma dá o ser para o composto hilemórfico, sendo também parte dele, enquanto que a *intentio* não confere ser, mas um signo de alguma coisa, e uma marca da coisa toda⁴⁶⁰. As manobras feitas nesta exposição parecem ter se mostrado insatisfatórias ao próprio Alberto, visto que ele retoma o assunto reelaborando-o, porém desta vez de modo mais complexo; admitindo um duplo estado intermediário para a visão, a audição e o odor, diferindo da ideia anterior de somente um estado intermediário *in medio* entre o objeto e o sentido. Em virtude disso, seus objetos possuem ser material no objeto físico, ser espiritual no sentido, e por fim, ser sensível (*esse sensibile*) no meio.

Sua exigência de um ato de juízo do sentido interno comum na percepção sensível ocorre apenas com a condição prévia das *species* serem transmitidas para o cérebro, onde está localizado o sentido comum e aí elas passam a possuir um modo de existência mais espiritual, diferentemente daquele possuído nos órgãos dos sentidos antes de serem enviadas para o cérebro. No final das contas o relato de Alberto nos mostra a exigência de um agente especial que possibilite o efetivo processo, afinal é no cérebro que tal agente desempenha uma função ativa no processo, sua ação sobre as *species sensibiles* assemelha-se àquela ação da luz sobre as cores. O seu esforço pretende explicar a cognição por meio da noção de *species*, isto obviamente, nem sempre fora concebido claramente, daí resultando diversas vezes um estado intermediário entre os entes na sua realidade hilemórfica de forma-matéria e um modo intermediário entre a natureza abstrata que possuem no intelecto. Para se referir a este modo intermediário o vocabulário usado recorria à noção de espiritual ou intencional, mas independentemente disto o que se coloca é a ideia da cognição de alguma maneira envolver a existência desmaterializada da forma conhecida⁴⁶¹.

Temos visto que a ideia de *species* foi usada de diversas maneiras em diferentes contextos nas teorias do século XIII, todavia elas mantiveram aquele sentido anterior do termo, a

⁴⁵⁹A exposição acima sobre o entendimento de Alberto das *species* depende em sua totalidade das informações contidas nos seguintes trabalhos: TWEEDALE, 2007, p. 69-70; SORABJI, 1991, p. 238-242. Nestas obras também estão os textos que fundamentam essa interpretação.

⁴⁶⁰Contextualizada pela leitura desmaterializante do relato aristotélico sobre a sensação, teríamos, portanto, o seguinte quadro estrutural da noção de intencionalidade para Alberto: a distinção entre *intentio* e forma por ele apresentada se assemelha à ideia Aviceniana de *ma'nā* (*intentio*), indicando semanticamente o significado ou a mensagem. No entanto, fora admitido que a intenção poderia existir também no meio intermediário, neste contexto a existência da intenção no meio não poderia significar simplesmente consciência da mensagem. Logo, há uma ambiguidade, que o próprio Alberto estaria consciente (cf. SORABJI, 1991, p. 238-242).

⁴⁶¹TWEEDALE, 2007, p. 70. Alberto Magno concebe o ser sensível dotado de certo grau de imaterialidade, não tanto quanto Tomás posteriormente defenderá que na percepção sensível uma coisa está separada da matéria, mas não das condições materiais individuantes (cf. SORABJI, 1991, p. 242).

saber, semelhança, imagem, forma, representação. Dessa maneira, quando na literatura secundária não se traduz o termo, havemos de compreendê-lo primariamente por estas noções mantendo com isso proximidade com o uso que Tomás fez, ou seja, como sinônimo de representação⁴⁶². Ao falarmos que ele possui uma teoria das *species* estamos indicando que ele as inseriu numa elaboração formal cognitiva onde desempenham função instrumental de natureza representativa, ou seja, elas são o meio pelo qual o conhecimento ocorre na medida em que representam ao intelecto o seu objeto. Parte da complexidade de sua teoria procede das suas múltiplas fontes: Aristóteles, Agostinho, Averróis, Alexandre de Hales, Pedro da Espanha, Alberto Magno⁴⁶³, obviamente a influência desta gama de autores sobre ele não pode ser menosprezada, no entanto sua teoria não se resume a nenhuma delas.

Ora, Tomás não assimila as *species intelligibiles* ao objeto de cognição intelectual, embora Alberto houvesse distinguido entre as *species* e a forma a ser conhecida, ele também usou o termo *species* para o conteúdo cognitivo conhecido e armazenado, e além do mais, pressupunha a existência de *species inatas* para o intelecto agente, posição da qual Tomás se afasta⁴⁶⁴. Sendo as *species intelligibiles* o princípio instrumental do conhecimento, aquilo pelo qual (*quo*) ele ocorre, elas possuem função mediativa entre a realidade sensível e o intelecto através da relação que elas mantêm com os *phantasmata* que, estão para o intelecto como aquilo do qual será abstraída as *species* e para os sentidos como semelhança sensória proveniente da interação dos mecanismos sensoriais com os objetos. Tal formulação visa garantir, como apontou Spruit, a universalidade e a objetividade do conhecimento, o caráter intermediário delas não é inerte, pois é por meio de sua natureza que uma *quidditas* é apresentada ao intelecto da maneira que lhe é adequada. Por isso Spruit fala que os *phantasmata* e as *species* possuem a mesma estrutura formal, tomando esta ideia de ambas partilharem a mesma estrutura formal devemos destacar os aspectos pelos quais se diferenciam e por isso mesmo as funções que desempenham. Sobre isto Spruit afirma que:

A representação inteligível do objeto da mente não é simplesmente uma réplica dos dispositivos representacionais do sensível. A diferença crucial entre o phantasma e as *species intelligibiles* – como nós veremos em detalhes mais abaixo - resume-se à ideia de que o ultimo é capaz de representar uma essência sensível como universal com a ajuda do intelecto agente. Daí, as *species* contém como ‘similitudo’ a coisa mesma, isto é, a *species* é uma representação intencional da essência em suas características fundamentais. Esta é a razão

⁴⁶²BROWER-TOLAND. Aquinas on mental representation: concepts and intentionality. *Philosophical Review*, v.117, 2008, p. 198.

⁴⁶³SPRUIT, 1994, p. 157.

⁴⁶⁴*Ibid.*, p. 157.

por que nós podemos conhecer a realidade sensível em sua estrutura inteligível e não apenas como imagem dela⁴⁶⁵.

Podemos então vincular as duas principais características das *species intelligibiles* e concluir que elas são aquilo pelo qual algo é conhecido (*id quo*) por serem semelhanças das coisas que elas representam. O primeiro ponto é claro dada sua exigência que “todo intelecto que conhece diferentes coisas, conhece-as através de diferentes *species*”⁴⁶⁶; o segundo aspecto toma elas por representativas na medida em que oferecem ao intelecto semelhanças das coisas que elas representam. Diz Tomás:

Toda cognição é segundo alguma forma que é princípio de cognição no cognoscente. Porém, a forma pode ser considerada deste modo duplamente: por um modo segundo o ser que tem no cognoscente; por outro modo segundo o aspecto que tem junto à coisa da qual é similitudo. De fato, de acordo com o primeiro aspecto faz o cognoscente conhecer em ato; mas de acordo com o segundo aspecto determina a cognição de algo cognoscível determinado⁴⁶⁷.

A espécie inteligível é uma forma ou representação de alguma coisa que pode ser conhecida intelectualmente, a representação intelectual distingue-se, portanto da sensível, sendo a primeira abstrata e universal na sua natureza, derivada de operação de abstração do intelecto, ao passo que a última é singular em seu escopo cognitivo. Uma vez que as espécies inteligíveis são armazenadas no intelecto possível elas podem ser utilizadas novamente num ato mental através de uma representação mental. Problemática é sua admissão de *species* existindo intencionalmente *in medio*, em virtude de ser passível de diversas interpretações. Podemos tomar

⁴⁶⁵*Ibid.*, p. 160. “*the intelligible representation of the mind’s object is not merely a replica of sensible representation devices. The crucial difference between phantasm and intelligible species - as we shall see more in detail below - boils down the idea that the latter is capable of representing a sensible essence as universal with the help of the agent intellect. Now, the species contains as “similitudo” the thing itself, that is, the species is a intentional representation of the essence in its fundamental features. This is the main reason why we may come to know sensible reality in its intelligible structure, and not just an image of it*”.

⁴⁶⁶*In Sent.* 1.36.2.3: “Ao terceiro deve-se dizer que aquele raciocínio sustenta que em todo intelecto que conhece diferentes coisas através de diferentes *species*, exceto Deus, que ao conhecer sua essência conhece outras coisas”, tradução de nossa autoria. [*Ad tertium dicendum, quod illa ratio tenet in omni intellectu qui cognoscit diversa per diversas species; quod remotum est a Deo, qui cognoscendo essentiam suam, alia cognoscit*]. Quando se fala que as *species intelligibiles* são objeto do intelecto, isto apenas se dá secundariamente, isto é, o objeto primário do intelecto são as coisas mesmas. O representacionista responde que as *species*, não são os únicos objetos de conhecimento, pois se assim o fossem, não haveria conhecimento objetivo, como é claro da crítica de Tomás contra aqueles que julgavam que o conhecimento seria sobre as próprias afecções do intelecto.

⁴⁶⁷PASNAU, 1997, p. 113. No texto que ele utiliza diz Tomás que “[*omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum secundum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum*], tradução de nossa autoria. [53868] *De veritate*, q. 10 a. 4 co. In: <http://www.corpusthomicum.org/qdv10.html>. Pasnau inferiu deste segundo aspecto que a cognição representa um certo tipo de coisa por conta das *species* necessárias a intelecção serem um certo tipo de forma, no caso da espécie sensível ela é uma forma de alguma coisa que pode ser sentida, pois pertence aos sentidos (cf. PASNAU, 1997, p. 14-15).

essa admissão por parte de São Tomás indicando que ele aceitava graus de espiritualidade (imaterialidade) nas coisas físicas. Tal “hierarquia”, no entanto, seria de modo “fraco” ou “insuficientemente fraco” para ser capaz de produzir cognição, sendo assim, o meio inanimado estaria no fundo de um contínuo de coisas capazes de reter informação representativamente, contudo Tomás não dá sinal algum, nem tampouco lhe seria conveniente, admitir simplesmente alguma cognoscibilidade naquilo que fosse inanimado, ou seja, sem alma⁴⁶⁸. O “olhar” intelectual não se fixa na *specie*, mas passa dela para o objeto, na formulação de Tweedale:

Acredito que Aquino estava pensando da maneira na qual nós podemos olhar para uma imagem e focar não sobre a imagem, mas sobre as coisas representadas, estando preparados para fazer julgamentos não sobre a primeira, mas sobre a última, embora a última é certamente alguma coisa que nós apreendemos. Assim como é necessária uma reorientação especial de nossa atenção para tomar a imagem como algo sobre o qual queremos fazer julgamentos, assim é preciso uma reorientação especial para avaliar uma espécie sensível ou inteligível⁴⁶⁹.

Nesta formulação é legítimo perguntarmos qual a relação mantida entre as *species* e os objetos que elas representam? Apesar de alguns proporem uma relação de semelhança natural entre os dois, não parece que este é o caso para o Aquinate, porquanto elas não possuem as mesmas qualidades, conseqüentemente a relação é provavelmente melhor vista na perspectiva da representação enquanto justamente expõe a mesma configuração da coisa, mas de modo intencional. Apesar da dificuldade em oferecer os mecanismos dessa relação em seus pormenores, ainda assim ela é defensável, visto que:

As imagens podem representar precisamente as coisas sem ser similar a elas em qualquer grau significativo. Uma pintura ou fotografia de uma casa não é nada como uma casa, mas ainda pode mostrar o que a casa é. Admitidamente, como isso é possível no caso de espécies, especialmente espécies inteligíveis, é difícil dizer⁴⁷⁰.

Sem dúvida essa resposta não é satisfatória para todos dado que levanta o questionamento da correspondência entre a *specie* e a coisa representada. Em outras palavras, se a *specie* não mantém com a coisa representada uma relação de semelhança natural, então o que final-

⁴⁶⁸Cf. TWEEDALE, 2007, p. 71.

⁴⁶⁹“I think Aquinas was thinking of the way in which we can look at a picture and focus not on the picture but on the things pictured, being prepared to make judgments not about the former but about the latter, although the latter is certainly something we apprehend. Just as it takes a special reorienting of our attention to take the picture as something we want to make judgments about, so it takes a special reorienting to assess a sensible or intelligible species” (TWEEDALE, 2007, p. 71).

⁴⁷⁰“Pictures can accurately represent things without being similar to them to any significant degree. A painting or photograph of a house is not anything like a house, but it can still show you what the house is like. Admittedly, just how this is possible in the case of species, particularly intelligible species, is hard to say” (TWEEDALE, 2007, p. 72).

mente garante a confiabilidade da relação visto que A não representa B naturalmente. Acrescente-se ainda a necessidade de explicar como então o aparelho cognitivo reconhece a semelhança entre as *species* e a coisa conhecida através dela. As *species* recebidas na cognição possuem intencionalidade devido às propriedades possuídas que, dizem respeito à algum objeto com o qual mantém uma relação particular (*repraesentatio*), a dificuldade reside em especificar como se daria esta relação entre as *species* e o objeto. Brower-Toland admite que embora a intencionalidade seja condição necessária e suficiente para a cognição num conhecedor, ela não o é “*tout court*”, pois Tomás reconhece a recepção das espécies por seres não vivos, além do ar e outros meios como já temos visto⁴⁷¹.

Spruit nos oferece um quadro esquemático no qual a doutrina das *species intelligibiles* foi desenvolvida:

As discussões medievais sobre representação mental são restringidas de maneiras essenciais pela doutrina de espécies inteligíveis de Tomás de Aquino. Ele desenvolveu sua visão de uma mediação formal na cognição intelectual com base na psicologia cognitiva de Aristóteles e das teorias árabes da abstração e intenção. Os comentadores árabes, por sua vez, incorporaram idéias helenísticas sobre impressões cognitivas e representações mentais em sua interpretação da psicologia cognitiva peripatética⁴⁷².

Dado o que temos discutido até agora podemos concluir que na visão de Tomás o conteúdo mental é oferecido ao intelecto por meio das *species intelligibiles* as quais possuem papel mediador por sua natureza representativa. Devido esta estrutura fala-se comumente que ele possuía uma teoria das *species* sofisticada na medida em que elas são vistas como princípios formais do conhecimento. Contudo, o amplo espectro destes conceitos nem sempre é livre de dificuldades ou ambiguidades⁴⁷³, como no caso das *species in medio*, além do mais, parte da complexidade de sua teoria é resultante do fato dela ser o ponto de conjuntura de uma complexa tradição que o antecedeu, e de reunir diversas teses metafísicas, antropológicas e epistêmicas. Tendo isto em consideração vejamos em seguida justamente o modo segundo o qual os defensores da interpretação realista do conteúdo mental tomaram aqueles elementos da cognição que temos discutido até então.

⁴⁷¹Cf. 2008, p. 193-243.

⁴⁷²SPRUIT, 1994, p. 24: “*Medieval discussions of mental representation are constrained in essential ways by Thomas Aquinas’ doctrine of intelligible species. Thomas developed his view of a formal mediation in intellectual cognition on the basis of Aristotle’s cognitive psychology and the Arabic theories of abstraction and intention. Arabic commentators, in turn, embodied Hellenistic ideas on cognitive impressions and mental representations in their interpretation of Peripatetic cognitive psychology*”.

⁴⁷³PASNAU, 1997, p.12.

5.3 REALISMO DIRETO

A ideia de que a alma é de certa maneira todas as coisas sensíveis e inteligíveis (*anima quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia est*) encontra repercussão no texto da *ST*. I, q. 14, a.1, que aparentemente concebe os entes cognitivos como possuindo maior extensão em oposição aos não cognitivos, mais restritos em seu escopo formal visto que possuem apenas as suas próprias formas. Logo, é natural admitir certo tipo de identidade entre a alma e seu objeto, verdadeiramente existem diversas passagens que indicam isto, por exemplo: “O intelecto em ato e o inteligível em ato são um, assim como o sentido em ato e o sensível em ato”⁴⁷⁴.

Mas, o que vem a ser tal identidade? Suscintamente, se faz uso do hilemorfismo e especialmente da noção de forma enquanto princípio que determina os entes fazendo-os serem aquilo que eles são; acredita-se que tal princípio é capaz de ter instâncias diferentes de existência, ou seja, pode existir tanto na mente como no mundo fora da consciência. Embora as instâncias sejam diferentes, sustenta-se que elas possuem uma relação de identidade, mais especificamente, uma relação de identidade formal. Daí, os realistas tomam passagens onde são tomadas indicações de um duplo modo de ser dos entes: um nos singulares e outro na alma. Por exemplo, na *ST* q. 76, a. 2, ad. 4, afirma-se: “pois, aquilo que é inteligido não está no intelecto por si mesmo, mas segundo sua semelhança, pois a pedra não está na alma, mas a espécie da pedra, como é dito no livro III do *De Anima*⁴⁷⁵”, tal entendimento tornaria compreensível diversas teses tomistas, afirmam seus defensores. Havemos, contudo, de notar que embora aparentemente seja defendida uma relação dual entre o mundo e o pensamento, sem itens intermediários, uma relação diádica, dir-se-á, ainda assim seria possível fazer uso da noção de representação, todavia sem a função e o sentido que o representacionalista lhe atribui. Os representacionistas diriam que aquelas passagens onde parece ser afirmada a identidade da forma, apenas significam que: “Dizer que a natureza da coisa externa vem a existir dentro da mente é,

⁴⁷⁴“*intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum sicut sensu in actu et sensible in actu*”, tradução de nossa autoria. [25006] *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 59 n. 13. In: <http://www.corpusthomicum.org/scg2056.html>. Havemos ainda de reconhecer que a formulação da teoria tomista segundo a noção de identidade estaria em continuidade com diversas indicações presentes no *DA*.: “a atividade do sensível e do sentido é também uma e a mesma” (ARISTÓTELES, 2013, III, 2, 425 b 26); “existe, pois, um entendimento capaz de se tornar todas as coisas” (ARISTÓTELES, 2013, III, 5, 430 A 13); “Resumindo agora o que foi dito sobre a alma, afirmemos de novo que ela se identifica, de algum modo, com todos os entes” (ARISTÓTELES, 2013, III, 8, 431 b 20).

⁴⁷⁵“*Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem, lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III de anima*”, tradução de nossa autoria;

porém uma maneira de dizer que essa natureza é representada dentro da mente por alguma semelhança dela”⁴⁷⁶.

Constata-se que a suposta identificação entre conhecido e cognoscente não é uniforme para os seres capazes de cognição, porquanto Deus cognoscente por excelência possui um modo totalmente diferente de identificação encontrado nos anjos e no homem dirá Tomás⁴⁷⁷. A identificação é então formulada segundo a recepção do objeto conhecido por parte do cognoscente, aqui há de ser entendido os dos dois modos de recepção por Tomás mencionados:

E, por isso erraram os antigos filósofos que puseram o semelhante ser conhecido pelo semelhante, querendo, por isto, que a alma, que conhece todas as coisas, fosse constituída materialmente: como a terra conhecesse a terra, a água conhecesse a água, e assim dos demais. Achavam, pois que a perfeição da coisa conhecida no cognoscente devesse ser segundo aquilo que tem ser determinado na própria natureza. Contudo, a forma da coisa conhecida não é recebida dessa maneira pelo cognoscente; daí, dizer o Comentador no Livro III do *De Anima*, que não é o mesmo modo de recepção pelo qual as formas recebidas no intelecto possível e na matéria prima; porque convém no intelecto cognoscente algo seja recebido imaterialmente⁴⁷⁸.

O conhecimento teorizado na perspectiva da doutrina do ato-potência é complementado pela ideia da cognição exigir a recepção por parte do indivíduo que está implicado no processo de cognição, da forma do objeto do conhecimento. Por isso afirma-se: “cada coisa é conhecida pelo fato de sua forma estar naquele que conhece”⁴⁷⁹, ora, esta recepção da forma se enquadra na categoria de mudança accidental, e não mudança substancial, pois não há modificação da sua natureza.

Normalmente se fala em recepção subjetiva ou entitativa para se referir aquela recepção que ocorre no âmbito da natureza, neste cenário, a recepção da forma implica na determinação de uma matéria visando constituir um *ens naturae* (ente de natureza). Fala-se também numa recepção objetiva ou intencional para indicar que a forma é recebida como ainda pertencendo a outro, ou seja, “é antes o sujeito que se torna o objeto, identificando-se com ele sem que haja a

⁴⁷⁶Saying that the nature of the external thing comes to be within the mind is but a way of saying that this nature is represented within the mind by some likeness of it” (PANNACIO, 2010, p. 353).

⁴⁷⁷Cf. AQUINO, Tomás de, *ST.*, I, q. 87, a. 1.

⁴⁷⁸“Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, per hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus materialiter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente esse debeat secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente; unde et Commentator dicit in III De anima, quod non idem est modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter” ([51854], *De veritate*, q. 2 a. 2. In: <http://www.corpusthomisticum.org/qdv02.html>), tradução acima de nossa autoria.

⁴⁷⁹AQUINO, Tomás de, *ST.*, q. 75, a. 5. P. 356; AQUINAS, 1965, [Bk 1 Lec 4 Sct 43 p 71] § 43; Ibid., [Bk 1 Lec 4 Sct 43 p 71] § 43.

constituição de um terceiro termo”⁴⁸⁰. A necessidade da recepção das *species* parece indicar que ela desempenha uma função, que ao menos à primeira vista, deva ser vista como causal, afinal de contas é em função do recebimento da forma e a consequente identificação do sujeito com o objeto que possibilitam o conhecimento.

O quadro então que se mostra para o realista é apresentado esquematicamente por Henri-Dominique Gardeil nos seguintes termos:

Há para cada coisa dois modos de existir, ou dois ‘esse (‘seres’) completamente diferentes: o ‘esse’ simples, por vezes qualificado como ‘entitativo’, que designa a própria existência da coisa na realidade, e o ‘esse intentionale’ (‘ser intencional’), que significa a coisa em que ela é conhecida, ou sua existência como objeto; pelo conhecimento, a coisa vem a existir em mim, mas de maneira diversa daquela pela qual ela existe em si, ou da que eu existo em mim⁴⁸¹.

Quando a forma do objeto é recebida pelo sujeito e passa a existir nele, a existência intencional, não se segue uma realidade dicotômica com duas esferas sobrepostas, pelo contrário, afirma-se sua unidade que, é salvaguardada quando se defende que o que ocorre são apenas diferentes instanciações da forma. Isto é manifesto se tomarmos em consideração a perspectiva da inteligência de onde provém a tese de que “o objeto de nosso intelecto, segundo a vida presente, é a quiddidade da coisa material que é abstraída das representações imaginárias”⁴⁸². Tomás trilhou uma via intermediária entre o inatismo⁴⁸³, segundo o qual nosso conhecimento advindo de conteúdos mentais não são aprendidos, e a teoria que nossas ideias são provenientes de inteligências superiores separadas, tese própria da epistemologia medieval. Tomando duas ideias basilares nas teorias filosóficas medievais, a saber, a existência da consciência e do mundo exterior, a tarefa da epistemologia se apresentava principalmente como entender os mecanismos

⁴⁸⁰GARDEIL, 2013, p. 92.

⁴⁸¹*Ibid.*, p. 94.

⁴⁸² “*obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatis abstrahit [...]*” ([32078] *ST I^a q. 85 a. 8 co.* In: <http://www.corpusthomicum.org/sth1084.html>), tradução de nossa autoria. “Este diz [Aristotéles, inserção nossa] que o objeto próprio do intelecto é a quiddidade da coisa, que não está separada das coisas”, tradução de nossa autoria. “*hic dicit quod proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus*”. [81000] *Sentencia De anima, lib. 3 l. 8 n. 18.* In: <http://www.corpusthomicum.org/can3.html>). A quiddidade da coisa material que é afirmada ser o objeto do intelecto humano diz respeito à essência, ou a natureza de uma coisa, isto é, aquilo pelo qual a coisa vem a ser aquilo que é. Logo, ela é abstrata, e, considerada nela mesma, ou seja, deixando de lado a sua concretização no ente sensível, ela é universal.

⁴⁸³Segundo Anthony Kenny a ideia tomista é que as verdades sobre as quais todos os seres humanos concordam, os primeiros princípios do raciocínio especulativo, essas verdades não são inatas, e tampouco são adquiridas a partir da experiência ou indução. O que é inato é a faculdade de reconhecê-las quando a experiência fornece seus casos.

e formas pelas quais o sujeito conhece o mundo, em outras palavras, compreender a forma pela qual os entes naturais são impressos no intelecto, uma faculdade puramente espiritual.

Se ‘o princípio de qualquer conhecimento nosso está no sentido, pois da apreensão do sentido, surge a apreensão da fantasia que é um movimento feito pelo sentido’⁴⁸⁴, e na medida em que os sensíveis apenas são inteligíveis em potência e o conhecimento se efetiva na atualização do intelecto possível, então se faz necessário postular um intelecto agente, que através da abstração sobre os fantasmas produz as *species intelligibiles*, unidades cognitivas que perfazem o conhecimento. Uma vez que o intelecto possível se encontra em pura potência com relação aos inteligíveis, sendo atualizado apenas quando informado pelas *species*, logo, deve o realista especificar o papel delas no ato intelectual, e a relação mantida com a coisa exterior.

A recepção das *species* por parte do intelecto possível tem por função modificá-lo, esta modificação deve ser entendida a modo de um acidente, isto é, ele sofre a determinação de algo, um conteúdo cognitivo que as *species* possuem. É dito então:

Toda ação, em seu início, supõe uma potência e uma forma; a potência é dada, e a forma não é outra coisa que a ‘species’ recebida: as condições da atividade cognitiva são realizadas [...]. A ‘species’, ou a forma do objeto recebida na inteligência, não é de modo algum ‘aquilo que’ é conhecido, quod cognoscitur, mas unicamente ‘aquilo pelo que’ é conhecido, quo cognoscitur (cf. ST, I, q. 85, a. 2.). Aquilo que é diretamente atingido é o objeto ou a própria coisa, a ‘species’ não sendo apreendida no início do ato senão por uma atividade reflexiva⁴⁸⁵.

As *species*, tomando o texto acima, não são o objeto que conhecemos, exceto reflexivamente, mas se este é o caso, caberia então esclarecer qual a relação que as *species* possuem com os seus objetos; para explicar isto, recorre-se a noção de *similitudo*. A relação objeto-intelecto é mediada pela *species*, sua função é unir o objeto à inteligência, neste caso, a mencionada união, indica que através da *species*, o objeto se torna presente ao intelecto, e por sua vez, isto, apenas ocorre em virtude dela manter com ele uma relação de *similitudo*. Pelo fato das *species* serem uma *similitudo* do objeto, alguém poderia supor que o intelecto possui uma intuição de sua essência, no entanto é necessário um complexo processo de clarificação dos conceitos obtidos, que de início se mostram ainda gerais e indeterminados⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴“Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus oritur apprehensio phantasiae, quae est motus a sensu factus”.

⁴⁸⁵GARDEIL, 2013, p. 121.

⁴⁸⁶Em função de no ato conhecimento não ser modificada a coisa visada, antes sim o sujeito, afirma-se consequentemente que o conhecimento concebido neste cenário possui um tom notoriamente imanente; nisto concorda o texto da ST: “inteligir não é ação que procede para algo exterior, mas permanece no operante assim como ato e perfeição dele, da maneira como ser é a perfeição do existente, assim como o ser segue à forma, desta maneira inteligir segue à espécie inteligível”, tradução de nossa autoria. [*intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem*], [28920], STh. I, q. 14 a. 4 co).

Na perspectiva da discussão sobre o conhecimento do singular, o qual está no começo da teoria como princípio motriz, ele reaparece, porém desta vez no fim do processo de conhecimento com a finalidade de concretizar a cognição que se encontrava no âmbito puramente abstrato e universal. Estamos perante a clássica exigência tomasiana para a concretização do conhecimento, que nada conhece exceto se convertendo às imagens⁴⁸⁷.

Encontramos alguns textos bem incisivos, ao menos à primeira vista, na determinação da interpretação padrão, ou seja, o realismo direto do conteúdo mental. Por exemplo: “*mas, todo inteligível é inteligido segundo está em ato com o que entende*”⁴⁸⁸; “o conhecimento é de acordo aquilo que o conhecido está no cognoscente”⁴⁸⁹; “os seres que conhecem são distinguidos dos que não conhecem nisto, que os que não conhecem não possuem nada exceto sua forma apenas; mas os que conhecem possuem também a forma de outra coisa, pois a *species* do conhecido está no cognoscente”⁴⁹⁰. A ideia de existir uma identidade entre o conhecedor e tudo aquilo que é conhecido, tal como defendida pelos realistas foi designada de identidade intencional, embora tenha se tornado na interpretação padrão da gnosiologia tomista ela não possui uma única maneira de formulação. Em outras palavras, na fundamentação de uma leitura realista alguns julgam diferentemente o peso de algumas teses sustentadas, outros ainda destacam a necessidade de especificar o aspecto que se fala de realismo em Tomás; neste caso, se distinguiria o realismo direto do conteúdo mental do realismo direto da percepção, até que ponto estas teses são indissociáveis, concordantes ou complementares, é objeto de discussão entre os estudiosos.

Na medida em que o ser humano se distingue dos demais seres, ele é posto como intermediário entre as *bestiae* e os *angeli*; dos primeiros afasta-se pela capacidade racional, dos últimos pelo modo de conhecer porque não apreendem seu objeto de cognição por um único ato, mas sim por meio do raciocínio. Por isso, não lhe compete exclusivamente à vida sensitiva tal como nos animais, no ser humano existe uma escala superior de vida, a intelectual. Esta vida está centrada na inteligência e vontade. Justamente por esta ênfase na inteligência que a doutrina tomista, desde o princípio devedora de Aristóteles, se vê perante a necessidade de explicar diversas teses sustentadas no âmbito dos sentidos e do intelecto. Se ‘o intelecto é dos universais,

⁴⁸⁷[*quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata,*] (31999 ST. I^a q. 84 a. 7).

⁴⁸⁸Tradução de nossa autoria. [*Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente*], In: <http://www.corpusthomicum.org/scg1044.html>; SCG. I, 47.

⁴⁸⁹“*cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente*”, ST. I, 16, 1; In: <http://www.corpusthomicum.org/sth1015.html>). Tradução de nossa autoria.

⁴⁹⁰[*cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente*], S. Theol. I, 14, 1. Tradução de nossa autoria.

o sentido dos particulares⁴⁹¹, como então o intelecto forma suas noções universais se aquilo que os sentidos apreendem diz respeito ao particular? Em seguida tomaremos duas elaborações mais recentes do realismo centradas nas *species intelligibiles*: as exposições de Dominik Perler e Elena Baltuta⁴⁹². O motivo pelo qual escolhemos estas duas defesas do Realismo Direto é devido a tomada de consciência e constante diálogo com a vertente Representacionista, considerando os textos e argumentações que justificariam a adoção desta outra interpretação.

Na formulação realista de Perler subjaz a alegação dos estados intencionais serem normalmente dirigidos às coisas no mundo extramental, eles tem essas coisas como seus objetos imediatos, na verdade, ele menciona a necessidade de algum item cognitivo (conceito, imagem mental) além do objeto e do pensamento, mas nega que tais itens sejam nada mais do que meios especiais que o indivíduo usa no processo cognitivo.

O processo cognitivo depende de três momentos; 1) o recebimento da *species sensibilis*, isto é, o sentido é informado da qualidade pertencente ao objeto da sensação; 2) o aparelho sensorio formado pelos sentidos externos e internos formam uma imagem sensória, isto é, o *phantasma*; 3) a obtenção de uma *species intelligibilis*, que é uma entidade cognitiva obtida através da *abstractio phantasmaticus*. Não parece haver maiores dificuldades quanto aos dois primeiros momentos constituintes da cognição, mas no que diz respeito ao terceiro ponto, isto é, as *species intelligibiles*, há de ser determinado se na função que elas desempenham estão como objetos do intelecto ou meios de cognição. Pode-se ainda desdobrar a questão e perguntar se a possibilidade de os objetos estarem presentes ao intelecto é fruto de alguma representação ou se isto decorre de alguma identificação entre o objeto e o intelecto?

Não está claro até que ponto os questionamentos levantados por Perler no texto são recursos retóricos ou dúvidas reais, isto porque logo em seguida as dúvidas levantadas afirmam-se que a resposta tomista para estas questões é clara; ele remete o leitor ao clássico texto da *ST I*, q. 85, art. 2, onde é dito: “e assim, a espécie inteligível é aquilo que é conhecido em segundo lugar. Mas, aquilo que é primeiramente conhecido, é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança⁴⁹³”. Então as *species* são aquilo pelo qual (*id quo*) alguma coisa é feita presente ao intelecto, e não aquilo que é conhecido (*id quod*). A razão aduzida contra tomar as *species* como objetos de cognição, exceto em um ato reflexivo, é que se assim o fosse seria preciso que antes

⁴⁹¹“*intellectus est universalium, sensus particularium*”.

⁴⁹²Os dois artigos que discutiremos aqui são: PERLER, Dominik. Essentialism and direct realism: some late medieval perspectives. *Topoi*, v. 19, p. 111–122, 2000; BALTUTA, Elena. Aquinas on intellectual cognition: the case of intelligible species. *Philosophia*, v. 41, p. 589–602, 2013.

⁴⁹³PERLER, 2000, p. 112. [*Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo*].

de apreender a coisa deveríamos apreender a *specie* dela. O outro argumento toma o desafio cético e julga que se as *species* fossem o objeto imediato de cognição então os juízos e as apreensões de uma pessoa seriam sempre sobre entidades privadas que nunca obteriam a garantia de se referirem ao mundo externo.

Voltando a formulação de Perler, notemos que apesar do quadro explicativo realista ser compreensível, ainda assim a dificuldade em explicitar a maneira pela qual a forma do objeto passa a existir no cognoscente requer muito frequentemente o uso de metáforas para “esclarecer o que se passaria na doutrina tomista. Tomando um exemplo hodierno:

Quando fazemos um exame de sangue para descobrir a estrutura de DNA de uma pessoa, nós precisamos de um grande número de dispositivos técnicos. Não podemos conhecer à estrutura de DNA simplesmente olhando para o sangue. Mas, não importa quantos dispositivos usemos e não importa quantos passos caminemos em nosso teste de laboratório, o que entendermos e esquematicamente descrevermos no final será a estrutura de DNA mesma, não os dispositivos técnicos. Da mesma forma, será a própria forma que compreendemos no final do processo cognitivo, não importa quantos meios necessitemos para abstraí-la da matéria individuante⁴⁹⁴.

Perler consciente do ataque representacionista não julga Tomás como sendo simplesmente um realista, ao contrário, vê-lo como defendendo um tipo de realismo. Em suas palavras:

Porque ele não sustenta a simples visão que o intelecto imediatamente agarra as formas enviando raios cognitivos misteriosos. Ele defende uma versão modificada do realismo direto: os objetos imediatos do intelecto são as formas, as quais não tornam-se presente a menos que o intelecto use meios cognitivos que são produzidos com base em entradas sensoriais⁴⁹⁵.

A tese da dupla existência é fundamental para a defesa do realismo que Perler pretende fazer, mas visto que ela pode parecer problemática para um leitor moderno, como ele mesmo está consciente e menciona isso; recorre então mais uma vez ao exemplo anteriormente proposto do exame de sangue, isto é feito com o objetivo de exemplificar que é a própria estrutura do DNA que é visada, independentemente da configuração que se utilize como meio para tal. Por isso afirma-se:

Ao término da análise do sangue imprimimos a estrutura do DNA numa folha de papel, pode-se então dizer esta é a estrutura do DNA de X, tal afirmação

⁴⁹⁴“When we make a blood test in order to find out a person’s DNA-structure, we need a great number of technical devices. We cannot grasp the DNA structure right away simply by looking at the blood. But no matter how many devices we use and no matter how many steps we go through in our laboratory test, what we grasp and schematically describe in the end will be the DNA-structure itself, not the technical devices. Likewise, it will be the form itself we grasp at the end of the cognitive process, no matter how many means we need in order to abstract it from individuating matter” (PERLER, 2000, p. 113).

⁴⁹⁵“Because he does not hold the simple view that the intellect immediately grasps forms by sending out mysterious cognitive rays. He rather defends a modified version of direct realism: the immediate objects of the intellect are the forms, which do not become present unless the intellect uses cognitive means that are produced on the basis of sensory inputs” (PERLER, 2000, p. 113).

implica que estamos olhando a estrutura mesma do DNA de X, não enquanto possui existência natural em X, mas enquanto está codificada num pedaço de papel. Dir-se-á que a estrutura do DNA tem dupla existência em X e no papel⁴⁹⁶.

Este realismo que encontramos no artigo de Domik Perler, contudo não está em desacordo com o espírito da doutrina tomista, nem poderia ser acusado de adequar-se com parâmetros estranhos ao seu pensamento, ao invés disso, nele subjaz duas teses tomistas: 1) repousando sobre o hilemorfismo aristotélico afirma-se que as coisas no mundo possuem uma forma, que neles está reunida com a matéria para constituí-las, mas pode dela ser concebida intelectualmente como separada, o caso modelo é o dos matemáticos, os quais pensam seus objetos a parte das entidades onde estas propriedades existem; 2) a tese da dupla existência da forma, ou seja, a mesma forma é capaz de existir tanto na realidade extramental como no intelecto, fala-se nesse caso em diferentes instanciações da forma. Tomás parece as vezes se expressar muito claramente sobre isso, por exemplo: “[...] a natureza do ser humano tem uma dupla existência: uma claramente material, segundo a qual ela está na matéria natural, e outra imaterial, segundo a qual está no intelecto”⁴⁹⁷.

Na verdade, a tese da dupla existência depende da primeira, porquanto a dupla existência da forma é admitida apenas porque segundo o hilemorfismo os entes são o sínolon resultante da matéria e forma. Logo, não são duas formas que o realista defende, mas apenas dois diferentes modos de existir, ou ser instanciado. Algo ainda a ser notado na defesa da dupla existência da forma por Perler é que sua existência apenas se dá quando existe um dispositivo cognitivo apropriado no intelecto, e no caso da cognição estes dispositivos seriam justamente as *species*⁴⁹⁸. É então devido ao seu conteúdo que a *species* diz respeito à alguma coisa.

Dado que o conteúdo nada mais é do que a forma universal de uma coisa, espécies numericamente diferentes em diferentes intelectos podem ter o mesmo conteúdo. Mesmo se possuíssemos dez ou vinte espécies, digamos, de uma árvore, teríamos sempre o mesmo conteúdo e apreenderíamos a mesma coisa: a forma da árvore⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶“When we have finished the blood analysis and printed out the structure on a piece of paper, we may say: “Look, this is John’s DNA structure!” In making this claim, we do not say that we are looking at a mere “doppelgänger” of John’s DNA structure. We rather intend to say that we are looking at the structure itself – not at the structure as it exists in John, where it has a natural (or embodied) form of existence, but at the structure as it exists in an encoded form on the piece of paper” (PERLER, 2000, p. 113).

⁴⁹⁷“[...] natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu” ([80661] *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 12 n. 6 In: <http://www.corpusthomicum.org/can2.html>). Tradução de nossa autoria.

⁴⁹⁸PERLER, 2000, p 113-114.

⁴⁹⁹“Given that the content is nothing but the universal form of a thing, numerically different species in different intellects can have the same content. Even if we possessed ten or twenty species of, say, a tree, we would always have the same content and apprehend the same thing: the form of the tree” (PERLER, 2000, p. 114).

O esforço de Perler é salvar a interpretação realista de Tomás e ao mesmo tempo destacar o papel das *species*, contudo, sem se comprometer com o representacionalismo.

Devemos aqui fazer a seguinte observação: Tomás possui algumas menções vagas e ambíguas para as *species*. Perler se vê na necessidade de conciliar duas afirmações que a primeira vista seriam conflitantes: 1) a *species intelligibilis* é a forma através da qual o intelecto conhece, ou seja, “[...] a espécie inteligível, é a forma segundo a qual o intelecto conhece⁵⁰⁰”; 2) a espécie inteligível é de alguma maneira a quiddidade e a natureza de uma coisa segundo sua existência inteligível, não natural, isto é, “a espécie inteligível é a semelhança da essência da própria coisa, e é de certo modo a própria quiddidade e natureza da coisa segundo o ser inteligível, não segundo o ser natural, como está nas coisas”⁵⁰¹. Estes seriam dois aspectos das *species*, segundo Perler, para os quais Tomás nem sempre foi claro o suficiente, tal como foi no texto juvenil das Sentenças onde é dito que: “espécie inteligível pode ser considerada duplamente: ou segundo o ser que tem no intelecto, e desta maneira tem o ser singular; ou segundo aquilo que é semelhança de tal tipo da coisa inteligida, de modo que conduz para cognição dela, e desta parte tem universalidade [...]”⁵⁰².

As *species* são meios indispensáveis que o intelecto necessita para tornar as formas das coisas materiais presentes ao intelecto de uma maneira imaterial. Tanto realistas quanto representacionalistas devem lidar com os textos onde se vislumbra uma interpretação oposta aquela defendida. No caso da discussão de Dominik Perler sobre as *species* ele vê a necessidade de responder, ou melhor, explicar os textos onde Tomás caracteriza as *species intelligibiles* como *similitudines* das coisas externas. Por exemplo: “Pois, toda cognição é feita segundo a semelhança do conhecido esteja no cognoscente”⁵⁰³; “é requerido para ser conhecido que a semelhança da coisa conhecida esteja no cognoscente como certa forma dele próprio”⁵⁰⁴; “semelhançamente também que o intelecto seja aperfeiçoado pelo inteligível, ou assimilado à ele, isto convém ao intelecto sempre que está em potência, porque através disto está em potência, difere

⁵⁰⁰ST. I, q. 85, art. 2,

⁵⁰¹[Unde *species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus*], 68416 *Quodlibet VIII, q. 2 a. 2*. In: <http://www.corpushomisticum.org/q08.html>. Tradução de nossa autoria.

⁵⁰²In *II Sent.*, dist. 17, q. 2, art. 1, ad 3. [*species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem eius, et ex hac parte habet universalitatem [...]*]. Tradução de nossa autoria. (cf. PERLER, 2000, p. 114).

⁵⁰³Summa contra Gentiles II, ch. 77, n. 1581: [omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente]. Tradução acima de nossa autoria.

⁵⁰⁴ST., I, q. 88, art. 1, corp.: [... *requiritur ad cognoscendum ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius*]. Tradução acima de nossa autoria.

do inteligível, e seja assimilado para ele por meio da espécie inteligível, que é a semelhança da coisa inteligida, e aperfeiçoado através dela mesma, assim como a potência por meio do ato⁵⁰⁵”.

Além do mais, Perler se preocupa em explicitar a exigência da cognição ocorrer segundo a *similitudo* da coisa conhecida encontrar-se no sujeito cognoscente. Seu procedimento consiste em tomar o termo *similitudo* e restringir seu sentido ao âmbito técnico, com isto ele rejeita compreendê-lo primordialmente pela ideia de “imagem mental” ou “semelhança pictórica”. No entanto, uma vez que *similitudo* é usado em diferentes contextos com diferentes significados parece não haver base satisfatória para a noção que Perler busca, a saber, compartilhamento de formas. Sua estratégia consiste em aceitar uma passagem que possua o caráter paradigmático sobre as demais, é justamente no texto da *ST*, q. 4, a. 3 que ele julga ter encontrado isto. Afirma-se:

É pela coincidência ou comunicação na forma que se entende e se dizem apenas semelhantes, mas iguais naquilo em que se assemelham, como dois corpos igualmente brancos são semelhantes na brancura; é a semelhança mais perfeita. – De outra maneira, chamam-se semelhantes as coisas que têm em comum a forma segundo a mesma razão, não porém segundo o mesmo modo, mas segundo mais ou menos, como um corpo branco se assemelha a um corpo de brancura mais intensa. Esta é uma semelhança imperfeita. – Enfim, dizem-se semelhantes coisas que têm em comum a forma, mas não segundo a mesma razão, como fica claro para os agentes não unívocos. Como todo agente produz algo semelhante a si mesmo enquanto agente, se cada um age segundo sua forma, é necessário que no efeito haja uma semelhança com a forma do agente. Por conseguinte, se o agente coincide na mesma espécie de seu efeito, haverá semelhança entre o agente e o efeito na forma, segundo a mesma razão específica, como quando um homem gera outro homem. Se, ao contrário, o agente não coincide na mesma espécie de seu efeito, haverá semelhança, mas não segundo a razão específica, como o que é gerado pela energia do sol chega a certa semelhança com o sol, mas não a ponto de receber dele uma forma especificamente semelhante à sua e sim genericamente semelhante. Quando se trata de um agente que não coincide no gênero, seus efeitos alcançarão uma semelhança mais distante ainda com a forma do agente. Mas não de tal modo

⁵⁰⁵*ST*, I, 14, art. 2, ad 2; [*Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum*]. Ver também: q. 85, art. 1, corp.; AQUINO, 1990, I, 53, n. 444. “Porém, essa intenção intelectualizada, por ser como o termo da operação inteligível, é diversa da espécie inteligível que põe o intelecto em ato e que dever ser considerada como princípio da operação inteligente, embora ambas sejam semelhança do objeto da intelecção. Pelo fato que a espécie inteligível, forma do intelecto e princípio de intelecção, é semelhança da coisa exterior, resulta que o intelecto forma uma intenção semelhante àquela coisa, porque cada coisa opera segundo aquilo que é. E porque a intenção intelectual é semelhante a alguma coisa, resulta que o intelecto, ao formar essa intenção, tem intelecção daquela coisa”. [*Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat*]; (*Quodlib.* VIII, q. 2, art. 1, corp.).

que participem segundo a mesma razão específica ou genérica, mas apenas segundo alguma analogia, assim como o existir é comum a tudo. É desta maneira que os efeitos de Deus, enquanto são entes, lhe são semelhantes como ao primeiro e universal princípio de todo o existir. Assim, há uma multiplicidade de semelhanças, segundo diversas maneiras de comunicação na forma. Certas coisas são ditas semelhantes porque têm em comum a mesma forma, segundo a mesma razão e o mesmo modo⁵⁰⁶.

Esta passagem seria então a chave para compreendermos a ideia tomista de similitudo que perpassa a teoria tomasiana, assim julga Perler, daí ele propõe que A e B guardam relação entre si de *similitudo* se compartilham a mesma forma. Ora, visto que há diversas maneiras de compartilhamento de formas, logo há diversos tipos de *similitudines*, como é dito: “Deve-se dizer que toda cognição é através de assimilação; mas a semelhança entre duas coisas é segundo a conformidade na forma”⁵⁰⁷.

São mencionados os três tipos seguintes: *Similitudo*₁: x e y compartilham a mesma forma em relação ao mesmo aspecto e da mesma maneira; *Similitudo*₂: x e y compartilham a mesma forma em relação ao mesmo aspecto, mas não da mesma maneira; *Similitudo*₃: x e y compartilham a mesma forma, mas não com respeito ao mesmo aspecto e não no mesmo modo. São oferecidos exemplos para clarificar estas principais noções de *similitudines*: no caso da *similitudo*₁ refere-se quando duas coisas brancas que apresentam exatamente o mesmo grau de brancura são similares entre si porque compartilham a mesma forma (branco) com respeito ao mesmo aspecto (superfície) e na mesma maneira; a *similitudo*₂ engloba duas coisas brancas possuindo diferentes graus de brancura, porque elas compartilham a mesma forma com respeito ao mesmo aspecto (branco), mas de diferentes modos (uma mais intensa do que a outra); e por

⁵⁰⁶AQUINO, Tomás de, 2002, *STh.*, I, q. 4, a. 3: “*cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse”.*

⁵⁰⁷Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma” ([53374] *De veritate*, q. 8 a. 8 co. In: <http://www.corpusthomicum.org/qdv08.html>). Tradução acima de nossa autoria.

fim a *similitudo*₃ inclui uma coisa que atua sobre a outra com respeito a diferentes aspectos, e diferentes modos. Por exemplo, um fogo aquecendo uma casa, ambos compartilham a mesma forma (calor), mas com respeito a dois diferentes aspectos (a constituição interna do fogo em oposição a propriedade do ar na casa) em dois modos diferentes (um com menor e outro com maior intensidade)⁵⁰⁸.

Dada as muitas relações possíveis de similitude entre as coisas, o realista toma a *species* não como o objeto que está oferecido ao intelecto, inversamente, o objeto está oferecido ao intelecto através da *species*. Por isso, as *species*, na versão de Perler, não são imagens internas, nem semelhanças mentais da coisa externa, elas são semelhanças das coisas externas na medida em que ambas possuem a mesma forma, isto é, apresentam o mesmo padrão ou estrutura. Logo, a relação não é de similaridade, mas sim de identidade entre as diferentes instanciações da forma dentro e fora da mente. Na verdade, julga-se que

nós somos capazes de ter conhecimento do mundo externo através de nossas impressões interiores e ideias porque as duas são idênticas de alguma forma. Não há lacunas entre a aparência e a realidade, e nenhum véu de *species* ou ideias porque as *species* são - ao menos em um modo - idênticas com objetos eternos⁵⁰⁹.

Sendo esta a interpretação realista como então devemos tomar os textos, *e.g.*, o das Sentenças, onde afirma-se não apenas que a *species* é necessária à cognição, mas também que ela é aquilo que primeiro é conhecido? Podemos ler que “a primeira coisa conhecida é a semelhança

⁵⁰⁸Cf. PERLER, 2000, p. 115.

⁵⁰⁹PASNAU, Robert. **The identity of the knower and the known**. Disponível em: <http://faculty.fordham.edu/klima/APAPasnau.htm>. Access in: 12 agost. 2019. Robert Pasnau critica esta interpretação porque ela lhe parece ser uma leitura *ad hoc* com a finalidade de responder ao desafio cético sobre a impossibilidade de superarmos a lacuna existente entre as nossas ideias e o mundo externo. Se verdadeiramente algum defensor do realismo do conteúdo mental segue esta interpretação porque julga que esta é uma resposta satisfatória para o problema cético, havemos de lembrar que o Aquinate não teve grandes preocupações com o ceticismo, afinal se mostrava evidente que simplesmente conhecemos, além do mais, ele supunha que nossas faculdades sensório-cognitivas nos fornecem conhecimento objetivo do mundo, se não fosse assim não haveria a ciência. Logo, ele não usou a teoria da identidade para responder a dúvida cética. Robert Pasnau, seguindo uma indicação de Bernard de Lonergan, julgou haver uma diferença entre a doutrina presente em Aristóteles e a defendida por Tomás; enquanto Tomás formula a identidade entre as *species*, Aristóteles concebeu a identidade entre o conhecedor e o conhecido. Cf. III.2 (425b2628). Pasnau então afirma: “a atividade do sensível e do sentido é uma e a mesma, embora sua existência não é a mesma” (*the activity of the sensible and the sense is one and the same, although their existence is not the same*). A diferença nestas formulações fica mais notável quando Tomás não está sendo “constrangido” pela letra do texto do Estagirita, por exemplo: no seu comentário ao *De an.*, onde se lê: “Portanto, a espécie da coisa inteligível em ato é a espécie do próprio intelecto” [*Species igitur rei intellectae in actu est species ipsius intellectus*] (InDA 111.3 [III.9.724]); “e por este modo é dito que o intelecto em ato ser o próprio inteligível em ato, enquanto a espécie do intelecto é a espécie inteligida em ato” [*Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, in quantum species intellecti est species intellectus in actu*] (InDA 111.7 [111.13.789]), este texto quer dizer que “Diz-se que o intelecto atualizado é o objeto atualizado da própria cognição intelectual desta maneira: na medida em que a espécie do objeto da cognição intelectual é uma espécie do intelecto atualizada”. Por isso, Pasnau chega a afirmar que para Tomás a tese da identidade é na verdade uma identidade de *species* entre o conhecedor e o objeto conhecido, afirma ainda que fora do *De an.*, Tomás trata a identidade entre o conhecedor e o conhecido como identidade formal.

da coisa, que está no intelecto, e a segunda coisa conhecida é a coisa mesma, que é percebida através dessa similitude”⁵¹⁰, a resposta para esta pergunta decorre da ideia previamente estabelecida da *similitudo* ser vista como uma relação de compartilhamento de formas, porque tomando a ideia da *similitudo* indicada na passagem acima ser a primeira coisa conhecida, não está sendo afirmado que primeiro se conhece a ideia e depois a coisa. O que está sendo colocado no texto é a forma sobre seus dois modos de ser, por isso é dito que “a primeira coisa conhecida é a forma na medida em que está presente no intelecto, a segunda coisa é a mesma forma na medida em que está presente na coisa material”⁵¹¹.

Perler é consciente de que se sua proposta estiver correta, ainda assim é preciso responder por que então Aquino falou de uma primeira e uma segunda coisa conhecida? Por que ele não apenas mencionou uma delas? Por certo, ele toma a menção tomista do sujeito cognoscente apreender uma forma que é a primeira coisa conhecida e o objeto próprio dela, em obras tardias, e.g., *ST.*, I, q. 85, art. 5. E, portanto, se vê na necessidade de justificar ambas as afirmações que se mostram opostas; então propõe que a afirmação entre a primeira e a segunda coisa conhecida não implica em representacionalismo, ao contrário, parece estar em foco a distinção de declarações do tipo: 1) eu entendo o que X é; 2) eu entendo que há um X no mundo material. Afirma ainda que esta distinção pode ter sido feita a partir do problema da cognição do particular, ou seja, na esteira da distinção entre conhecer, neste contexto faria sentido falar em primeiro e segundo objeto do conhecimento. Nestes termos ele coloca que a primeira coisa conhecida é a forma universal como existe no intelecto e a segunda coisa conhecida é a forma enquanto individualizada na coisa material.

Como o texto da *ST.*, q. 85, a.2, estabelece que o inteligido em primeiro lugar é a coisa, parece não haver razão para pensarmos em itens mentais desempenhando a função mediadora entre a coisa e o intelecto, e ainda que seja admitida a existência dessas entidades, algo que não é expressamente negado pelo realista do conteúdo mental, não é admitida uma função mediadora. Contudo, o representacionalista indica que se esta tese for entendida corretamente não implica que itens intermediários sejam indispensáveis para apreensão das coisas, indica apenas que o conhecimento prévio destes itens seja necessário para a intelecção das coisas. A *species* é vista dentro de três aspectos relacionados: 1) o poder cognitivo; 2) o objeto; 3) os dispositivos, ou meios cognitivos. No final das contas Dominik Perler rejeita o representacionalismo a partir

⁵¹⁰*In I Sent.*, dist. 35, q. 1, art. 2, corp.: “*Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu, et est intellectum secundum ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur*”. Para outras passagens ver: PASNAU, 1997, p. 202–208.

⁵¹¹“*the first thing cognized is the form insofar as it is present in the intellect, the second thing is the very same form insofar as it is present in the material thing*” (PERLER, 2000, p. 116).

de uma interpretação que recorre ao papel que as *species* possuem e de sua relação com as coisas externas ao intelecto. Ele esclarece sua opinião nos seguintes termos:

Estou simplesmente dizendo que o intelecto faz uso de entidades que permitem estabelecer uma relação com coisas externas. A coisa importante sobre essas entidades é que elas têm um certo conteúdo: formas universais. E este conteúdo não é nada, exceto as formas que também existem nas coisas materiais⁵¹².

A estratégia de defesa da interpretação realista de Tomás feita por Perler argumentou principalmente a partir do status e da função que as *species intelligibiles* desempenham, parte desta mesma opção encontramos na leitura realizada por Elena Baltuta sobre o assunto⁵¹³. Segundo ela, a diferente maneira de entender o papel que as *species intelligibiles* desempenham na cognição pode ser tomado como um critério que separa os realistas dos representacionistas, por isso para solucionar este impasse interpretativo ela recapitula a teoria tomista, particularmente a primeira operação do intelecto, ou seja, a apreensão dos indivisíveis, para em seguida analisar os argumentos representacionistas. Seu maior interesse reside nas interpretações representacionistas feitas por Claude Pannacio e Robert Pasnau, em razão de acreditar que neles o representacionismo do conteúdo mental alcança um alto grau de sofisticação hermenêutica e coerência argumentativa.

O foco consiste na relação entre as *species* e os objetos, algo que é formulado segundo ela pela identidade formal, ou seja, a forma que está no objeto, enquanto composto hilemórfico, mantém com as *species intelligibiles*, que está no intelecto, informando-o, o mesmo conteúdo formal. A dupla existência da forma, que é sustentada por Tomás, é fundamental, porém não exclusiva para o seu realismo, dado que por meio dessa tese se afirma que a forma encontra-se instanciada materialmente no objeto e imaterialmente no intelecto. Baltuta além da dupla existência da forma e da identidade formal, ambas as teses sustentadas por Perler, disserta ainda sobre duas teses, a saber: 1) o duplo aspecto da forma, que implica na possibilidade dela ser vista como um acidente na mente do sujeito cognoscente, nesta perspectiva é uma entidade

⁵¹²“I am simply saying that the intellect makes use of entities that enable it to establish a relation with external things. The important thing about these entities is that they have a certain content: universal forms. And this content is nothing but the forms that also exist in material things” (PERLER, 2000, p. 119). A tese sobre a unidade do conhecedor com o cognoscível possui seus antecedentes no *DA III*, 4, 430 a4; verdadeiramente, podemos ver aí uma relação de proximidade com o antigo postulado epistêmico: “o semelhante é conhecido pelo semelhante”.

⁵¹³BALTUTA, 2013, p. 589-602. A ênfase dela, e dos demais realistas, sobre as *species intelligibiles* não corresponde com aqueles referentes à *species sensibillis*, apesar destas últimas serem entidades intermediárias causais, isto é, elas são o meio pelo qual nos conhecemos e guardam relação com o objeto resultante da operação intelectual. Em suma, as *species sensibiles* não são aquilo que é sentido pelos sentidos, mas sim meios pelos quais eles sentem.

particular, embora seu conteúdo seja universal; 2) o entendimento especial do caráter de *similitudo* das entidades intermediárias⁵¹⁴.

A ênfase do realista sobre a função que as *species intelligibiles* realizam é frequentemente explicada através de exemplos, tomemos uma paráfrase do modelo que ela utiliza em seu artigo; imaginemos algum sujeito que considere a seguinte fórmula química $C_{10}H_{16}O$, naturalmente o entendimento proveniente desta fórmula está relacionado com o conhecimento que o indivíduo possui do ramo da química. Enquanto um químico ao considerar a fórmula anteriormente citada reconheceria nela a substância do âmbar, outra pessoa sem conhecimento da linguagem química, não identificaria o mesmo; ora, podemos dizer que a fórmula em questão é a forma do âmbar. No entanto devemos considerar que há diferentes modos de existência do âmbar: material, na substância portadora de suas qualificações naturais; imaterial, na mente do conhecedor ($C_{10}H_{16}O$). Ela então sugere que podemos ver esta forma ($C_{10}H_{16}O$), que existe na mente do conhecedor, como as *species intelligibiles*, não sendo, portanto aquilo que é conhecido, mas aquilo através do qual o objeto externo, o âmbar, é conhecido.

Esta formulação possibilita defender a relação de similitudo, de acordo com a versão padrão realista, isto é, segundo o compartilhamento de formas, sendo assim “é a mesma forma que informa a matéria ao tornar o composto natural conhecido como âmbar e existe na mente do conhecedor, além dos constituintes materiais, permitindo a cognição do objeto externo⁵¹⁵”. O exemplo parece ainda salvaguardar um ponto fundamental para o realista: a *species* apesar de possuir um aspecto singular no intelecto, visto que pertence a cada sujeito em seu ato de entender, também possui um modo de existência universal, por ser capaz de produzir cognição. Assim, a fórmula $C_{10}H_{16}O$ tem um modo de existência singular e acidental na mente de um químico, no entanto o habilita, e, de fato, possibilita a qualquer um que goze dos aparatos técnicos e conceituais do segmento da química, ter cognição da essência universal do âmbar. “Dentro do quadro realista, a espécie inteligível é a coisa por meio da qual (*id quo*) nós conhecemos, em virtude de sua relação de similaridade com a forma essencial do objeto, e não aquilo que (*id quod*) é conhecido”⁵¹⁶. Sumariamente,

⁵¹⁴Embora Perler tenha falado do duplo modo de considerar a forma, onde baseando-se em um texto das Sentenças buscava mostrar como Tomás, nesse escrito do período ainda juvenil, já havia esclarecido que as *species* podem ser vistas por dois aspectos; enquanto acidente na mente do sujeito, mas portando conteúdo universal. Elena encaminha sua discussão ressaltando o duplo aspecto que a *species* possui quanto ao modo de existência universal no intelecto, disto provindo sua capacidade em produzir cognição, mas também tem um aspecto de singularidade na medida em que ela é um acidente imanente ao sujeito (cf. BALTUTA, 2013, p. 591).

⁵¹⁵BALTUTA, 2013, p. 592.

⁵¹⁶“Inside the realist framework, the intelligible species is the thing by means of which (*id quo*) we cognize, in virtue of its similarity relation to the essential form of the object, and not that which (*id quod*) is cognized” (BALTUTA, 2013, p. 590).

a interpretação realista repousa sobre: (1) a identidade formal entre as espécies inteligíveis e a forma essencial do objeto extra-mental, e (2) o duplo aspecto da forma, como um acidente na mente do conhecedor e como um universal porque leva à cognição. O primeiro argumento tem as seguintes consequências: (1.1) o status *id quo* das espécies inteligíveis - aquilo pelo qual e não aquilo que é conhecido; (1.2) entre as espécies inteligíveis e a forma essencial do objeto extra-mental existe uma relação similitudo que é entendida como concordância na forma ou como compartilhamento de forma; (1.3) a dupla existência de uma forma - material e natural no objeto extra-mental, imaterial e intencional na mente do conhecedor⁵¹⁷.

Delimitado o horizonte teórico da doutrina tomasiana, resta ainda esclarecer e responder as formulações que deduzem conclusões distintas daquelas admitidas pelos realistas. De início ela passa a considerar os argumentos representacionistas tendo como primeiro objeto de estudo a formulação de Claude Pannacio; começando com a teoria dele, o que ela busca é expor sua estrutura à medida que a reformula segundo os pressupostos subjacentes identificados. Por fim, respondendo a interpretação em questão ela conclui que o representacionismo é uma conclusão incompatível. Se por um lado ela acredita que o representacionismo de Pannacio repousa sobre a crítica da identidade formal, por outro lado, considera que o representacionismo de Robert Pasnau depende do status de *primum cognitum* das *species intelligibiles*.

Pannacio, segundo Elena Baltuta, rejeita o realismo em virtude de não aceitar a tese da identidade formal, porque para ele as *species intelligibiles* e a quiddidade do objeto extramental não coincidem. Os seguintes argumentos mostram que não pode haver identidade entre eles: 1) as *species intelligibiles* são multiplicáveis nos indivíduos em virtude dos próprios indivíduos que as utilizam no processo cognitivo, ao passo que a quiddidade do objeto extramental não é multiplicável; 2) se o objeto de cognição é a quiddidade da coisa e a *species intelligibiles* é o objeto de cognição, então as *species intelligibiles* seriam o objeto da cognição, mas elas não o são, logo não coincidem; 3) as *species intelligibiles* possuem um modo de existência accidental na mente, em contrapartida, a quiddidade, sendo um universal, possui o modo universal de existência, no entanto o que é universal não pode ter o modo de existência accidental, portanto afirma-se novamente que as *species* e a quiddidade do objeto extramental não coincidem⁵¹⁸. Ela então reformula a interpretação de Pannacio (permanece a questão se ela assim fazendo não o torna

⁵¹⁷ “[...] the realist interpretation rests on: (1) the formal identity between the intelligible species and the essential form of the extra-mental object, and (2) the double aspect of the form, as an accident in the mind of the cognizer and as an universal because it leads to cognition. The first argument has the following consequences: (1.1) the *id quo* status of the intelligible species – that by which and not that which are cognized; (1.2) between the intelligible species and the essential form of the extra-mental object there is a similitudo relationship that is understood as agreement in form or as sharing of form; (1.3) the double existence of a form – material and natural in the extra-mental object, immaterial and intentional in the mind of the cognizer” (BALTUTA, 2013, p. 592).

⁵¹⁸Cf. BALTUTA, 2013, p. 593.

um alvo que fica a mercê de suas críticas) e ressalva, tomando o texto do Quod.VIII, q.2, a.2, co, que indicaria a noção tomista da forma possuir dois tipos de existência: naturalmente (material) no composto hilemórfico e imaterialmente (espiritualmente) na mente do conhecedor. Na verdade, o artigo se desenvolve justamente reavaliando os pontos que fundamentariam a leitura de Pannacio, contudo havemos de notar que a sutileza da doutrina tomista é reconhecida também por Pannacio que após discorrer sobre ela, encontra que a noção de identidade intencional seja analisada mais propriamente como uma relação de similitude do que uma relação de identidade. Mas o que vem a ser ou como caracterizar esta relação de *similitudo* deve ser deixada aberta, como o próprio Aquino fez⁵¹⁹.

A argumentação de Pannacio, conforme interpretada por Elena, enfatiza a ambiguidade do termo *similitudo*, e ressalta que não identificam-se similaridade e identidade; ela diz ainda que são três passos que constituem a argumentação dele: 1) identificar passagens onde Tomás afirma uma doutrina do ato-objeto; 2) apontar que em nenhuma de suas obras tardias a doutrina do ato-objeto é negada; 3) mostrar que a visão tradicional sobre as *species* admite uma interpretação da doutrina do ato-objeto. Lembremos que a noção de *similitudo* reivindicada pelo realista se baseia principalmente na *ST* q. 4, a. 3, onde a ideia de *similitudo* não está associada com o sentido de similaridade, semelhança, nem representação, mas com a noção do compartilhamento de forma, dessa maneira ela é vista no plano da identidade formal, algo que legitimaria a visão realista. Por sua vez, Pannacio defende que o sentido no qual se afirma que a quiddidade encontra-se na mente indica nada mais do que “há uma similitude da quiddidade da coisa na mente”⁵²⁰.

⁵¹⁹Cf. PANNACIO, 2000, p. 18.

⁵²⁰PANNACIO, 2000, p. 15. Alguns dos textos que ele usa para fundamentar sua interpretação são os seguintes: De *Verit.* I, 3: “o intelecto formando quiddidades não tem exceto a semelhança da coisa existente fora da alma” [*Intellectus formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentes extra animam* - pois, aquilo que é inteligido não está no intelecto segundo se, mas segundo sua semelhança” [*Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem*]; (AQUINO, Tomás de, *ST*. I, 76, 2, ad 4). Ele diz que “as quiddidades não estão no intelecto por si mesmas, mas por serem representadas por meio de alguma relação de similaridade ou outra”. Também desempenhou uma importante função nesse seu entendimento o texto das Sentenças *In Sent IV* 49, 2, 1, ad 7 o qual é bem enfático em destacar a relação entre o conhecedor e o conhecido como fundamentada na noção de semelhança em termos de representação, lê-se: “entre o que conhece e o conhecido não é exigida semelhança segundo a conformidade na natureza, mas segundo representação somente: consta, pois que a forma da pedra na alma é de outra natureza do qua a forma da pedra na matéria, mas enquanto a representa é princípio que conduz para cognição dela”, [*Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura sed secundum repraesentationem tantum: constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia, sed in quantum repraesentat eam sic est principium ducens in cognitionem eius*]. Outro texto que segue no mesmo entendimento encontra-se na *De Verit.* II, 5, ad 5: “para a cognição não é requerida a semelhança de conformidade na natureza, mas apenas a semelhança de representação, como através da estátua de ouro somos conduzidos para lembrança de algum homem - *Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura sed similitudo repraesentationis tantum, sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis*].

Elena empreende notável esforço ao longo do artigo para defender o realismo e responder as duas versões do representacionalismo com as quais ela dialoga no texto, nos parece que sua proposta de solucionar o debate não é totalmente eficaz. Pois, sua própria conclusão é que os argumentos quando somados, mesmo oferecendo maior força corroborativa à leitura realista, ainda permanecem diversas dificuldades para os seus defensores. Se este é o caso então por que razão o realismo obteve ao longo da história do tomismo tantos adeptos ao ponto de ser admitido como a versão padrão da doutrina tomista do conhecimento? Acaso se deve ao fato de ter sido transposta a ideia de relação direta no âmbito dos sentidos para o intelecto? Sua aceitação estaria, portanto, pautada na ideia da maior capacidade explicativa? Talvez algumas destas razões sejam aquelas que foram apontadas por Brower-Toland; o realismo do conteúdo mental é uma interpretação que se mostra mais simples, afinal ela toma os textos da doutrina entre o conhecedor e o conhecido no âmbito da cognição intelectual em um sentido bastante simples. Além do mais, a teoria consegue responder satisfatoriamente aos problemas céticos e garantir a objetividade do conhecimento em função de sustentar uma conexão intrínseca entre o pensamento e o seu objeto, embora esta não parece ter sido a preocupação primária de Tomás.

A formulação realista possibilita conceber a correspondência do intelecto por meio da identidade da forma que se diferencia em função de suas instanciações, assim, o que faz com que meu pensamento seja sobre um cavalo é justamente aquilo que faz uma coisa ser um cavalo, a saber, a forma de um cavalo. A forma existe individualizada e materialmente reunida no cavalo real, ao passo que no intelecto ela se encontra universal e imaterial. Em um caso a existência é real e no outro intencional.

Contudo, permanece diversos pontos extremamente embaraçosos para esta formulação que teremos oportunidade de comentar em seguida. Por enquanto vejamos apenas que no âmbito textual a teoria da identidade parece entrar em confronto com a ideia Tomasiana sobre os universais, invalidando, portanto sua defesa⁵²¹. O quadro da discussão remete à uma forma de realismo que teria sido rejeitado explicitamente Por Tomás; no entanto Susan Brower-Toland parece prever que alguns opositores de sua interpretação poderiam supor que o texto usado para defender esta posição, visto que é um texto juvenil, não poderia ser tomado para caracterizar o posicionamento final de Tomás. Por isso destaca que ele se coloca contra a admissão da existência concreta dos universais; na verdade, seu posicionamento seria o de admitir a existência das propriedades, mas apenas como indivíduos concretos, uma postura que é comumente designada como nominalismo de tropos. Lê-se:

⁵²¹Cf. BROWER-TOLAND, 2008, p. 209.

Pois, a humanidade é alguma coisa na realidade, contudo, aí, não tem razão universal, visto que não haja fora da alma alguma humanidade que seja comum a muitos seres; porém, segundo aquilo que é recebido no intelecto, sustentado para ele através da intenção do intelecto, segundo a qual é chamada de espécie⁵²².

Afirma-se ainda:

Mesmo se isto é um ser humano e aquilo seja um ser humano, não é necessário que ambos tenham numericamente a mesma humanidade, mais do que é necessário para duas coisas brancas ter a mesma brancura. Pelo contrário, é necessário [apenas] que um seja semelhante ao outro em ter uma [forma individual de] humanidade justamente como o outro. É por esta razão que o intelecto, considerando a humanidade, não pertence a esta coisa, mas como tal, forma um conceito que é comum a todos: e, assim também, não é necessário que se na alma e em Deus haja a natureza intelectual, que seja a mesma intelectualidade de ambos por essência, através da qual a mesma essência seja dita ens de ambos⁵²³.

Portanto, na medida em que é concebida uma identidade entre as formas parece manter uma dependência implícita de uma ideia de universalismo rejeita por Tomás. Contudo, vejamos em seguida as críticas e argumentos dos defensores do representacionalismo.

5.4 REPRESENTACIONALISMO

Diversas doutrinas aristotélicas encontraram em São Tomás de Aquino uma elaboração que teve diversos adeptos, no entanto, isto não impossibilitou que várias críticas fossem feitas por parte de outros filósofos, por exemplo, Pedro Olivi e Guilherme de Ockham. Entre aquelas formalizações tomistas que foram mais atacadas está o seu relato da cognição, algo compreensível devido o caráter altamente sutil e complexo de sua teoria. Parte disto deve-se ao fato dela ser o ponto convergente de pressupostos metafísicos, religiosos, teses epistemológicas noções provenientes de Aristóteles que pressupõem a mediação dos filósofos árabes, e um pano de fundo teológico que não pode ser minimizado.

⁵²²*In Sent. 1.19.5.1* “*Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species*”.

⁵²³*In Sent. 2.17.1.1* “*non enim oportet, si hoc est homo et illud homo, quod eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero; sed quod hoc similetur illi in hoc quod habet humanitatem sicut illud: unde intellectus accipiens humanitatem non secundum quod est hujus, sed ut est humanitas, format intentionem communem omnibus: et ita etiam non est necessarium quod si in anima est natura intellectualis et in Deo, quod sit eadem intellectualitas utriusque per essentiam, per quam eandem essentiam utrumque dicatur ens*”

Para o filósofo medieval a cognição é um fato inconteste, lhe é estranha a dúvida cética em torno de um gênio maligno, ou formulações de experimentos do cérebro no tanque, contrariamente a isto afirma-se o conhecimento sobre o mundo, demonstrado pela capacidade que temos de incidir sobre ele. Portanto, para o homem medieval não parece ser o caso, mesmo que algumas elaborações tentem isso, que nossa relação com o mundo seja apenas fruto de interações com nossas próprias afecções. É então compreensível que na medida em que aceitaram a efetividade de nosso conhecimento sobre o mundo, se preocupassem em analisar quais os elementos que constituem o processo cognitivo, e suas funções na intelecção.

Parece estar fora de dúvida o reconhecimento de duas esferas de fenômenos: os mentais e os extra mentais ou naturais. No entanto, eles não estão dissociados, longe disso, o nexos entre eles é manifestado à medida que alguns fenômenos mentais representam coisas externas, apesar de outros fenômenos mentais claramente não possuírem objetos referentes no mundo. Por exemplo: se algum indivíduo concebe que a torre Eifel está em Paris, notoriamente este é um caso onde há um objeto ao qual seu pensamento intenciona, diferentemente daquele indivíduo que concebe a ideia de uma fênix. Em ambos os casos temos fenômenos mentais que se diferenciam ao menos de forma superficial; enquanto alguns fenômenos mentais representam coisas externas, outros fenômenos não são capazes disto. A partir desta consideração as representações mentais são comumente compreendidas como sendo as unidades de pensamento que perfazem o conhecimento em virtude de alguma relação existente entre elas e o seu objeto correspondente representado na mente.

Claude Pannacio elabora o assunto na perspectiva da intencionalidade, isto é, no sentido de indicar o direcionamento da mente para algum objeto, assim questiona-se em virtude de qual princípio as representações mentais representam aquilo que eles representam? O que faz que o pensamento sobre x seja de fato sobre x? Quais são as condições que satisfazem essa relação de correspondência?⁵²⁴

Neste caso seria primordial esclarecermos o que é compreendido por representação mental, e nesse momento nos deparamos com diversas formulações, de fato o conceito de representação é utilizado tanto por realistas quanto representacionistas, o entendimento sobre sua função na teoria tomista é objeto de considerável controvérsia. Na formulação de Brower-Toland representação é uma entidade com propriedade intencional ou semântica, isto é, uma entidade que possui

⁵²⁴PANNACIO, Claude. Mental representation. In: PASNAU, Robert. **The cambridge history of medieval philosophy**. Cambridge. Cambridge University Press: 2010, p. 347. (cf. KLIMA, Gyula. Tradition and innovation in medieval theories of mental representation. In: **Proceedings of the society for medieval logic and metaphysics**, Volume 4, 2004, p. 4. No uso corrente intencionalidade é concebida como a propriedade de ter conteúdo representacional.

propriedades em virtude das quais ela diz respeito ao objeto. Logo, ela inclui uma diversidade de entidades presentes em diferentes fenômenos mentais. Mas, entre estas diversas entidades nós concederemos maior atenção as *species intelligibiles* que estão intimamente associadas com os conceitos⁵²⁵. Já Claude Panaccio toma por representação o aspecto funcional, isto é, a função que a representação desempenha na teoria cognitiva. Sendo assim, representacionalismo será qualquer teoria onde a representação desempenhe um papel fundamental, e conseqüentemente representação será qualquer “*token symbolic*” existindo em alguma mente individual e dotado dentro desta mente com um conteúdo semântico.

Numa outra formulação por ele oferecida, é dito que: “Uma representação mental, neste vocabulário, é um símbolo mental referindo-se a outra coisa, algo extramental na maioria dos casos”⁵²⁶. Pode-se ainda tomar a ideia de representação de Klima onde: “uma representação é uma forma de um objeto ou objetos representados, existindo na coisa que representa o objeto ou objetos em questão”. Mas, como esta definição possui diversos pontos e pressuposições que parecem estar em conflito com a metafísica tomista, em especial com seu hilemorfismo, seria necessário então esclarecer que quando falamos em representação mental, tenhamos clareza que o que está sendo indicado é uma “forma inerente da coisa representada intencionalmente existente na coisa representativa”⁵²⁷. Notemos que esta definição parece acarretar certas dificuldades, no cenário da metafísica hilemorfista. Por exemplo: digamos que exista apenas o ente em sua realidade concreta, como pode ele ser apresentado imaterialmente ao intelecto? Qual a correspondência entre o ente concreto, princípio da intelecção, e o seu objeto final que é abstrato e universal, mas utilizado como meio de conhecimento do objeto singular? Lembrando, no entanto que as respostas devem rechaçar a possibilidade de admitir que são as próprias afecções do sujeito o objeto da cognição, algo notoriamente rejeitado por São Tomás.

Estas ideias de representação nos mostram como o termo pode ser compreendido e relacionado com diversos aspectos da teoria tomista, contudo tomaremos aqui por válida a ideia

⁵²⁵Cf. BROWER-TOLAND, Susan. Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality. **Philosophical Review**, Vol. 2008, p. 193-194).

⁵²⁶Cf. Aquinas on intellectual representation (PANACCIO, C. Aquinas on intellectual representation. **Cahiers d'Épistémologie**, v. 265, p. 4-21, 2002.), p. 5.

⁵²⁷Neste caso se a forma é individuada por seu sujeito, como então é possível que a representação seja uma forma que existe tanto no objeto representado quanto na coisa que o representa, indicando, portanto que uma forma estaria em dois sujeitos. Para este dilema o próprio autor cita soluções propostas como a distinção entre *esse reale* e *esse intentionale*, assim teríamos a forma em seu caráter de princípio constitutivo dos entes, e individualizada neles de modo natural, enquanto que no segundo caso ela estaria apenas de modo intencional. Sumariamente, na coisa que o representa a forma estaria de modo intencional (*esse intentionale*), ao passo que na coisa representada a forma estaria de modo natural (*esse reale*). Cf. KLIMA, Gyula. Tradition and innovation in medieval theories of mental representation. In: **Proceedings of the society for medieval logic and metaphysics**, Volume 4, 2004, p. 4.

funcional, mas pela perspectiva da irretudibilidade, neste caso representação mental será aceita como a capacidade que um item mental, neste caso aqueles que Tomás insere na imanência do intelecto, possui de representar alguma coisa em virtude de partilhar a mesma estrutura formal com aquilo que ela representa por *similitudo*. Esta formulação nos possibilita ainda tratarmos da pergunta sobre a correspondência da coisa e do intelecto, isto é, o que faz que meu pensamento sobre X seja sobre X? Seguimos Pasnau que toma a resposta Tomasiana para esta questão consistir no fato dos meus pensamentos sobre X serem uma semelhança de X, a qual deve ser explicada em termos de semelhança formal. Em outras palavras, ele acredita que a resposta tomasiana para a representação e a intencionalidade é fornecida pela identidade formal.

Cognição é o termo mais geral utilizado por Tomás para descrever o processo de aquisição e processamento de informação sobre o mundo, por essa razão não deve ser identificado com a noção de conhecer que, possui sentido mais restrito, afinal de contas a cognição pode ser falsa. Em outras palavras, cognição inclui o sensório e o intelectivo⁵²⁸. Uma teoria cognitiva deve buscar explicar a relação entre pensamento e objeto, os quais juntamente com a linguagem são os elementos que perfazem o fenômeno do conhecimento, por conseguinte podemos em certo sentido dizer que as diferentes compreensões destes tópicos, particularmente o objeto e o intelecto é que diferencia os realistas e os representacionalistas. Suscintamente, os realistas julgam que Tomás defendeu haver um nexo do pensamento com o objeto através de uma relação de identidade formal, ao passo que de acordo com os representacionalistas ele julgou haver uma representação a fim de mediar a relação entre o intelecto e o objeto. Cabe aqui fazermos a seguinte observação: o representacionalista não defende que aquilo que vem a ser conhecido são as ideias das coisas, inversamente, são as coisas mesmas, as ideias são objetos de cognição para o intelecto apenas à medida que ele opera reflexivamente.

Uma vez que o problema da representação mental, como afirma Pannacio, se mostrou aos medievais no contexto da intencionalidade, isto é, “em virtude do que deveria qualquer unidade mental particular representar seja o que for que represente?”⁵²⁹ Busquemos compreender a interpretação que o representacionalismo faz da epistemologia tomista.

Tese fundamental na teoria de Tomás consiste na necessidade do sujeito assimilar a coisa conhecida, afirma-se: “a cognição é feita através da semelhança da coisa conhecida no cognoscente, assim, convém que a coisa conhecida esteja de algum modo no cognoscente”, uma vez que o conceito de representação (*repraesentare*) é explicado como a posse por parte do indiví-

⁵²⁸PASNAU, 1997, p. 13.

⁵²⁹PANNACIO, 2010, p. 352.

duo da *similitudo* do objeto, então faz sentido tomarmos nesta perspectiva a assimilação exigida. “representar uma coisa é conter a similitude dela⁵³⁰”. Tomando diversos textos percebemos que a ideia de representação é frequentemente inserida no contexto de discussões cognitivas, logo é preciso determinar o seu uso e função no cenário cognitivo.

Ao que tudo indica os rudimentos da ideia de assimilação devem ser buscados em diversas passagens do DA, as quais à primeira vista parecem afirmar uma identidade entre o conhecedor e a coisa, assim, a resposta para a intencionalidade seguiu muitas vezes a noção de identidade⁵³¹. Contudo, a ideia de identidade não exige aí ser tomada em sentido direto pretendido pelo realista, pois na medida em que por meio de uma *similitudo* se compreende que é a própria coisa que está sendo oferecida para ele, então descartamos tal implicação.

De fato, Tomás parece delimitar a fronteira entre os seres cognitivos (capazes de assimilarem outras formas) e os seres brutos (possuidores apenas da sua própria forma, no caso substancial) a partir da teoria hilemórfica, particularmente na admissão de outra forma por parte do ente. Diz Tomás:

Há de ser considerado que os seres dotados de conhecimento são distinguidos dos que não o são nisto, que os não conhecedores não tem se não apenas a sua forma própria, porém o que conhece tem também a forma de outra coisa, pois, a espécie do objeto conhecido está no cognoscente. Donde, é manifesto que a natureza do ser que não conhece é mais restrita e limitada; contudo a dos seres que conhecem tem maior amplitude e extensão; Por conta disto, diz o Filósofo no livro III do *De Anima*, que *a alma é de certo modo todas coisas*. Ora, a limitação da forma é através dá matéria. Por isso, dissemos acima que, as formas segundo que são mais imateriais, segundo isso, mais se aproximam de uma certa infinidade. Portanto, está claro que a imaterialidade de alguma coisa é a razão que ela seja cognoscitiva; e segundo o modo da imaterialidade é o modo da cognição. Por isso, é dito no segundo livro do *De Anima* que as plantas não conhecem, por causa de sua materialidade. O sentido, contudo é cognoscitivo, porque é receptivo das species sem a matéria, e o intelecto é ainda

⁵³⁰(*quod repraesentare aliquid est similitudinem eius continere*), Cf. *Questiones Disputatae De Veritate* (doravante *De Veritate*), q. 7, a. 5, ad 2: In: <http://www.corpusthomicum.org/qdv05.html>.

⁵³¹Alguns textos do DA são muito sugestivos desta identificação entre o objeto e o sujeito. Por exemplo: a indicação de que a alma é em alguma medida todas as coisas (DA III.8, 431b20; DA III.4, 429b6), estas passagens desempenharam forte papel na tendência em formular a teoria tomística segundo o realismo. De acordo com os realistas a forma existente nas coisas (naturalmente) e a que existe no intelecto (imaterialmente) são idênticas, esta tese, um dos pilares da interpretação realista, é chamada de identidade da forma. É fácil perceber que a noção de imaterialidade é essencial para uma descrição adequada do processo cognitivo, por conseguinte ela foi pensada pelas teorias antigas e medievais de diversas maneiras; alguns a tomavam como o status no qual o objeto de cognição se encontrava, outros preferiam investigar os mecanismos cognitivos responsáveis por conceder ao ente concreto o caráter imaterial no intelecto. São Tomás defende, segundo crê Pasnau, que a imaterialidade está associada com a ideia de intencionalidade por conta da cognição ser compreendida como informação intencional, por isso, a intencionalidade seria uma marca da cognição, e não se restringiria ao não físico. Cf. PASNAU, 1997, p. 35. Outros como Gardeil tomam a noção de imaterialidade expressando o caráter de inteligibilidade dos seres, logo, “dizer que um ser é inteligível, à medida que é imaterial, ou enquanto é em ato, no fundo dá no mesmo” (Cf. GARDEIL, 2013, p. 93-94).

mais cognoscitivo, porque é ainda mais separado e não misturado com a matéria, como é dito no livro III do *De Anima*⁵³².

Tomando este texto nos parece que está sendo oferecido não apenas um critério para a cognição: receber ou representar outra forma além da sua própria, mas também um princípio para distinguir os seres capazes de conhecimento daqueles que não o são. Sumariamente, os seres conhecedores podem ser informados por outras formas além das suas formas substanciais e os seres não conhecedores não podem ser informados por outras formas.

É bem verdade que se a mudança que o ser cognitivo sofre é vista como o recebimento de uma nova forma, isto, no entanto dá margem a uma crítica muito contundente: se o recebimento de uma nova forma é um critério para a cognição, então porque os entes naturais, os quais naturalmente são sujeitos ao processo de recepção de novas formas, não são ditos cognitivos? Buscando salvaguardar a ideia de um critério para a cognição é possível restringir o sentido da afirmação e julgar que a recepção em foco é de um tipo apenas, isto é, a recepção das formas existindo intencionalmente. Verdadeiramente, Pasnau reformula a ideia tomista e oferece a seguinte explicação: algo é cognitivo se ele é apto a ter não somente sua própria forma, mas também formas existindo intencionalmente de outras coisas⁵³³.

Afirma-se que “toda cognição se faz por assimilação”, esta afirmação é estendida em outro local quando é dito que “toda cognição se faz pela semelhança da coisa conhecida no cognoscente, convém, portanto que a coisa conhecida esteja de algum modo no cognoscente⁵³⁴”, tomando ambas as passagens é exigida a assimilação, porém, não nos é indicado como é feita esta assimilação. A ênfase de tal ideia não impede a discussão deste modo de assimilação; se ocorre por alguma representação interna do objeto, ou por uma identidade entre o sujeito e o objeto externo apreendido intelectualmente. Mas, independentemente disto, parece estar claro que a recepção da forma pelo cognoscente, além daquela forma substancial que o

⁵³²AQUINO, Tomás de, *ST.*, [28898] I^a q. 14, a. 1, In: <http://www.corpusthomicum.org/sth1003.html>: “[...] *considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III De anima, quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II De anima dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III De anima*”, tradução nossa.

⁵³³Cf. PASNAU, 1997, p. 34.

⁵³⁴“*Quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente: oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente*” ([86503] Sentencia De anima, lib. 1 l. 4 n. 1. In: <http://www.corpusthomicum.org/can1.html>); “*Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem*” ([53374] De veritate, q. 8 a. 8). Traduções de nossa autoria.

constitui, não pode ser pura e simplesmente material, visto que implicaria contradição sustentar que o ente constituído enquanto tal por uma forma substancial mantivesse sua unidade após receber outra forma substancial. A mudança material é definida como:

‘Significa’ mudança material o que acontece quando uma qualidade é recebida por um sujeito de acordo com o modo material da própria existência do sujeito, como por exemplo, quando alguma coisa é resfriada, aquecida ou movida no espaço; considerando que, com uma ‘mudança espiritual’, quero dizer, aqui, o que acontece quando a semelhança de um objeto é recebida no órgão dos sentidos, ou no meio entre o objeto e o órgão, como uma forma causando conhecimento, e não apenas como uma forma na matéria. Pois existe uma diferença entre o modo de ser que uma forma sensível possui nos sentidos e o que ela possui na coisa sentida. Agora, no caso do toque e do paladar (que é uma espécie de toque), fica claro que ocorre uma mudança material: o próprio órgão fica quente ou frio por contato com um objeto quente ou frio; não há meramente uma mudança espiritual. Assim também o exercício do olfato envolve um tipo de exalação vaporosa; e a do som envolve movimento no espaço. Mas ver envolve apenas uma mudança espiritual - daí sua máxima espiritualidade; com a audição como a próxima nesta ordem. Esses dois sentidos são, portanto, os mais espirituais e os únicos sob nosso controle. Daí o uso que fazemos do que se refere a eles - e especialmente do que se refere à visão - ao falar sobre objetos e operações intelectuais⁵³⁵.

Logo, é coerente sustentar que aquele recebimento por parte do intelecto deve ser visto no contexto da distinção tomista entre recepção natural e recepção espiritual da forma, onde o segundo tipo pertence ao intelecto na apreensão de outra forma além da sua própria. Isto estaria em acordo com a distinção que ele fez da dupla maneira em que se diz que a semelhança de uma coisa pode ser encontrada em outra. Afirma Tomás:

Ora, algumas vezes, a forma do agente é recebida no efeito segundo o mesmo modo de ser segundo o qual está no agente, como por exemplo, a forma do fogo produzido que tem o mesmo modo de ser do agente produtor; outras vezes, porém, segundo outro modo de ser, como a casa que está na mente do artista, e que é recebida de modo na casa, fora da mente⁵³⁶.

⁵³⁵ “mean by ‘material change’ what happens when a quality is received by a subject according to the material mode of the subject’s own existence, as e.g. when anything is cooled, or heated, or moved about in space; whereas by a ‘spiritual change’ I mean, here, what happens when the likeness of an object is received in the sense organ, or in the medium between object and organ, as a form causing knowledge, and not merely as a form in matter. For there is a difference between the mode of being which a sensible form has in the senses and that which it has in the thing sensed. Now in the case of touching and tasting (which is a kind of touching) it is clear that a material change occurs: the organ itself grows hot or cold by contact with a hot or cold object; there is not merely a spiritual change. So too the exercise of smell involves a sort of vaporous exhalation; and that of sound involves movement in space. But seeing involves only a spiritual change—hence its maximum spirituality; with hearing as the next in this order. These two senses are therefore the most spiritual, and are the only ones under our control. Hence the use we make of what refers to them - and especially of what refers to sight - in speaking of intellectual objects and operations” (AQUINAS, 1965, [Bk 2 Lec 14 Sct 418 p 267] § 418).

⁵³⁶ SCG 2. 46, nota 4. A passagem estabelece de maneira oposta o modo natural do modo de cognição. O texto da ST diz: “a semelhança pela qual conhecemos é a espécie do objeto conhecido em nós. Se, portanto, algo é conhecido em primeiro lugar, não é em razão de uma semelhança de natureza com a faculdade que conhece, mas de sua conformidade com o objeto; de outra sorte, a vista conheceria melhor do que o som - *Tertium dicendum*

Em outra passagem na *ScG* é dito que:

Ora, a semelhança de uma coisa com outra realiza-se de dois modos: primeiro, quanto ao ser da natureza, como, por exemplo, a semelhança do calor do fogo que há na coisa aquecida pelo fogo; segundo, **quanto ao conhecimento** [grifo nosso], como a semelhança do fogo que está na vista ou no tato⁵³⁷.

Levando em consideração estas duas maneiras das coisas manterem relações de semelhança entre si: por modo natural e por modo de cognição; visto que o modo de recepção natural não satisfaz a noção de conhecimento como passagem da potência ao ato, então podemos dizer que a assimilação do objeto se dá ao intelecto por modo de conhecimento (*per cognitionem*) através de uma semelhança da coisa (*similitudo*).

No *De veritate* encontramos uma noção de *similitudo* que destaca dois aspectos; concordância na natureza, isto é, quando duas coisas compartilham a mesma propriedade; e **concordância por representação** [grifo nosso]. De fato, na passagem do *De Veritate*, q. 2, a. 5, ad 5 e ad 7, afirma: “que a aplicação do inteligido para o cognoscente, que faz a cognição, não deve ser entendida por modo de identidade, mas por **modo de representação** [grifo nosso]; de onde não convém que seja o mesmo o modo do cognoscente e do inteligido”⁵³⁸. Tomás afirma ainda:

[...] Embora na mente não existam senão formas imateriais, contudo elas podem ser similitudes das coisas materiais. Com efeito, não é necessário que a similitude tenha o modo de ser daquilo do qual ela é similitude, mas somente que convenham na razão, assim como a forma do homem na estátua de ouro e a forma do homem que tem ser de carne e osso⁵³⁹.

quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturae potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad obiectum alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem” (*ST.*, q 85, a. 8, ad 3). O texto da *ST* reproduz aquele tom que encontramos mais cedo nas Sentenças, aí fora dito que: “Um tipo de assimilação ocorre por causa de um acordo na natureza (*secundum convenientiam in natura*), mas esse tipo não é requerido para o conhecimento. Outro tipo de assimilação ocorre através da informação (*per informationem*), este tipo é requerido para a cognição - assim como a visão é assimilada à cor, quando a pupila é informada por sua espécie” (*In Sent.* 1.34.3.1 ad 4). Em suma o que podemos concluir destes textos, seguindo Susan Brower-Toland, é que a ordinária recepção da forma não é suficiente nem necessária para a representação (cf. BROWER; BROWER-TOLAND, 2008, p. 200).

⁵³⁷ *ScG* 2. 46, nota 5.

⁵³⁸ “[*quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam repraesentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti*]” (LANDIM FILHO, Raul. Tomás de Aquino: realista direto? **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, 2011, p. 23-24.

⁵³⁹ “[*quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines materialium rerum. Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo et id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione convenient; sicut forma hominis in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carne et ossibus*]” *De Veritate*, q. 10, a. 4, ad 4.

Depreendemos destes textos que ele fala da assimilação do objeto em termos de representação dele em virtude da similitudo que tal representação possui com a coisa que é representada. As formas imateriais são então similitudines das coisas e para isto não é requerido que tenham o mesmo modo de ser, mas sim, apenas haja concordância por modo de representação. Sendo assim, podemos então tomar a definição de representação oferecida por Brower-Toland: “Uma forma ou propriedade, *F-ness*, é uma representação (isto é, uma espécie) de um objeto *O* se e somente se *F-ness* é uma semelhança intencional de *O*”⁵⁴⁰, portanto, uma análise mais adequada da teoria tomista deveria levar em consideração o termo no qual ela repousa, a saber, *similitudo*.

Existe considerável divergência entre os intérpretes em torno do significado de *similitudo*, alguns, e.g., Pannacio, buscam mostrar que é um termo intercambiável com *repraesentare* e *imago*, haja vista que são usados muito indiscriminadamente isso sugere que Tomás os entende de modo muito semelhante. Notemos que quando ele usa a noção de *similitudo* quer destacar a natureza representacional ou intencional das espécies, daí ser dito que “representar alguma coisa é conter a semelhança dela”⁵⁴¹, isto explica a razão pela qual às vezes a cognição é descrita como a recepção de uma semelhança tal como consta na passagem da *ScG 1.77* que toda cognição ocorre através de uma semelhança do que é conhecido estar no conhecedor. Assim podemos compreender a ideia de Tomás que “algo é conhecido na medida em que é representado no conhecedor, e não na medida em que existe no conhecedor”⁵⁴².

Obviamente os textos estruturados sob a ideia de *similitudo* que justificariam o entendimento representacionalista, são vistos pelos realistas de diferentes maneiras. Os últimos entendem o texto da *ST I*, q. 4, art. 3, como a versão padrão da ideia de *similitudo*, por isso, eles o priorizam como fio condutor na interpretação de outras passagens, que ao menos à primeira vista, estariam associadas com alguma forma de representacionalismo; enquanto os primeiros tomariam estes textos acima, e diriam que eles não podem ser vistos apenas como formas de falar não fixas como supõe o realista. Desse modo, aquelas passagens onde se exige para a cognição que a forma do objeto conhecido venha a existir no sujeito cognoscente deveria ser visto na associação da *similitudo* com o representacionalismo. Se diz que “todo o conhecimento

⁵⁴⁰“A form or property, *F-ness*, is a representation (i.e., a species) of an object *O* if and only if *F-ness* is an intentional likeness of *O*” (BROWER-TOLAND, 2008, p. 200).

⁵⁴¹*SCG IV*, 11. [*repraesentare aliquid est similitudinem eius continere*] [53055]; *De veritate*, q. 7 a. 5 ad 2.

⁵⁴² “[*aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens*]” [51985] *De veritate*, q. 2 a. 5 ad 17. In: <http://www.corpusthomicum.org/qdv02.html>.

se realiza segundo a semelhança do cognoscente no conhecido”⁵⁴³ neste caso o realista toma o sentido de passagens como essas a partir da amplitude semântica de *similitudo* e afirmam que nestes casos o conceito não é usado com o sentido de similaridade, semelhantemente *repraesentare* não indicaria representar.

Na medida em que *similitudo* é conceito central na teoria tomista sobre a intencionalidade do objeto mental então devemos buscar compreender por qual razão a intencionalidade, ou mais especificamente, a semelhança intencional é sobre alguma coisa ao invés de outra? Em outras palavras, analisar se a semelhança intencional é primitiva, ou deve ser compreendida a luz de algum fenômeno mais básico⁵⁴⁴. Desde a primeira operação do intelecto, a inteligência dos indivisíveis, até o objeto resultante da abstração, a ideia de *similitudo* perpassa toda a elaboração intelectual. A relação de semelhança entre duas coisas, além das muitas outras possíveis, pode ser considerada duplamente e cada uma delas possui um contexto específico. Afirma-se:

A semelhança de duas coisas pode ser duplamente considerada: de um modo de acordo com a concordância na natureza; e a semelhança deste tipo não é requerida entre o cognoscente e o conhecido [...] por outro modo quanto à representação, e esta semelhança é requerida do cognoscente ao conhecido⁵⁴⁵.

O texto parece estabelecer que a semelhança por modo de representação constitui o vínculo entre o cognoscente e o conhecido, esta restrição provavelmente foi feita em vista da

⁵⁴³ “[*omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.*] In: [25240] *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 77 n. 2, <http://www.corpusthomicum.org/scg2056.html>

⁵⁴⁴ BROWER-TOLAND, 2008, p. 203. Estas duas orientações de pesquisa são chamadas respectivamente: não redutivistas, e redutivistas. Nestes moldes a interpretação padrão da epistemologia tomista é vista como redutivista porque ela oferece uma interpretação de seu relato a partir de duas ideias: 1) a igualdade da forma; 2) a posse intencional. A interpretação não redutivista, no entanto não exige uma única variação, afinal a semelhança intencional pode ser vista como uma relação primitiva, ou uma propriedade monádica primitiva. É óbvio que aqueles teóricos que são chamados pela autora de redutivistas não tomam sua teoria simplesmente sem mais, ao contrário, eles encontram razões lógicas e textuais bem plausíveis para seu posicionamento. A estrutura seria a seguinte, que já fizemos menção: “É pela coincidência ou comunicação na forma que se entende a semelhança. Assim, há uma multiplicidade de semelhanças, segundo diversas maneiras de comunicação na forma”; [*cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma*] In: [28403] I^a q. 4 a. 3 co. Se tomarmos este texto e o relacionarmos com a exigência do *QDV* 8.8 de que “toda cognição ocorre através da assimilação. E a semelhança entre duas coisas ocorre na medida em que há uma conformidade na forma” [*quod omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma*]. Então isto sugeriria que a igualdade da forma seria o fundamento pelo qual a questão da intencionalidade seria compreendida em Tomás. Nesse caso um dos moldes de interpretação redutivista tomaria o seguinte contorno formulado por Susan Brower-Toland: “Uma forma ou propriedade, F-ness, é um conceito (isto é, uma espécie inteligível) de um objeto O se e apenas se F-ness, é de alguma maneira o mesmo que alguma forma (ou propriedade) de O and F-ness é possuído intencionalmente por uma mente imaterial”. Cf. “*A form or property, F-ness, is a concept (i.e., an intelligible species) of an object O if and only if (i) F-ness is somehow the same as some form (or property) of O and (ii) F-ness is intentionally possessed by an immaterial mind*” (BROWER-TOLAND, 2008, p. 206).

⁵⁴⁵ “[*similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; [...] Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum*” ([51908] *De veritate*, q. 2 a. 3 ad 9. In: <http://www.corpusthomicum.org/qdv02.html>).

concordância na natureza ser incompatível com a ideia mais básica de assimilação do objeto por parte do sujeito. Na identificação entre o cognoscente e o conhecido se fosse aceito a concordância na natureza haveria uma insuficiência do singular para o universal, enquanto que a semelhança por representação escapa disto, daí ela é requerida para a cognição. Isto é reforçado quando posteriormente afirma-se “entre o cognoscente e o conhecido não é exigida semelhança que é de acordo com a concordância na natureza, mas apenas segundo representação”⁵⁴⁶. Suscintamente, *similitudo* é explicada pelos realistas no contexto da identidade, seria então um acordo ou comunicação na forma, mas pelas razões acima expostas seguimos a ideia representacionalista e compreendemos que a semelhança mental é um caso especial para Aquino, daí quanto trata deste último caso ele distingue da “concordância na natureza”.

Vimos em capítulos anteriores que tanto as *species intelligibiles* quanto o conceito (*verbum mentis*) são concebidos como *similitudines* do objeto, verdadeiramente: “Contudo, a alma não é a própria coisa, como eles disseram, porque a pedra não está na alma, mas a espécie da pedra”⁵⁴⁷; “deve ser considerado que a coisa exterior inteligida por nós não existe em nosso intelecto segundo a própria natureza, mas convém que a espécie dela esteja em nosso intelecto, através da qual o intelecto faz se em ato”⁵⁴⁸” a partir disto Claude Pannacio sugeriu a ideia de dupla *similitudo* mental com o objeto. As *species intelligibiles*, formas abstraídas dos fantasmas por meio da ação abstrativa do intelecto agente e depositadas no intelecto possível para o uso intelectual, são *similitudines* da coisa à medida que possuem relação com elas; ao passo que o *verbum mentis* é aquilo que o intelecto concebe em si mesmo na ação de entender, a qual remete ao seu objeto, logo, são símbolos mentais dotados de conteúdo semântico, como diz Pannacio⁵⁴⁹. O conceito, enquanto termo da primeira operação do intelecto, ou seja, a apreensão dos indivisíveis, é aquilo que é primeira e imanentemente conhecido, também é uma *similitudo*, porquanto mostra o seu objeto intencionalmente. Poucas vezes é usada a expressão “conceito” (*conceptus*), em seu lugar ele faz uso preferencialmente da expressão “concepção do intelecto” (*conceptus intellectus*), além desta preferência semântica existe outro ponto a ser considerado: a sua identificação com a noção de “palavra mental” (*verbum mentis*). Neste momento é necessário termos clareza que, se considerarmos o texto do *De potentia*, o *verbum mentis* não se

⁵⁴⁶ “*Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum*” ([53444], *De veritate*, q. 8 a. 11 ad 3. In: <http://www.corpusthomisticum.org/qdv08.html>).

⁵⁴⁷ “*Non autem anima est ipsa res, sicut ili posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis*”. [81072] *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 13 n. 3

⁵⁴⁸ “*considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu*” ([23979] *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 53 n. 2).

⁵⁴⁹ PANNACIO, 2002, p. 9.

identifica com as *species*: enquanto elas encontram-se no começo do processo de cognição, o *verbum mentis* está no final, por consequência é visto como o resultado da operação de entender⁵⁵⁰. Nestes moldes, formar um conceito implica “apreender um objeto intencional, uma similitude de uma quiddidade”⁵⁵¹, e sua função “exprime intencionalmente o objeto nele contido, que ao mesmo tempo, significa por similitudo a própria coisa a ser conhecida”. Logo,

o verbo concebido interiormente é uma certa razão e semelhança da coisa conhecida pelo intelecto. Mas, a semelhança de uma coisa existente em outra, ou tem razão de exemplar, se se mostra como princípio, ou antes, de imagem, se se refere à coisa de que é semelhança, como ao princípio. Em nosso intelecto, há exemplo de ambas⁵⁵².

As *species* e o *verbum mentis* não se identificam, apesar de ambos serem descritos como *similitudines*, ou ainda imagens de coisas externas na mente⁵⁵³. A razão de ser do *verbum mentis* é apresentada suscintamente na Suma Teológica: “pois, quem quer que entenda, disto mesmo

⁵⁵⁰ Cf. LANDIM FILHO, 2010, p. 18. Tomás comenta esta questão em diversas passagens. Cf. *De Veritate*, q. 4, a. 2; *De Potentia*, I, 8.1; *STh*, I, q.34, a.1, ad 2.

⁵⁵¹ LANDIM FILHO, 2011, p. 13-38. P. 13. “Chamo de intenção inteligida aquilo que o intelecto concebe em si mesmo, quanto à coisa concebida. Isto, em nós, não é a coisa de que temos intelecção, nem é a própria essência do intelecto, mas é uma certa semelhança da coisa conhecida concebida no intelecto, significado pelas palavras exteriores; [*Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant*]. In: 3466, *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11 n. 6.

⁵⁵² “*Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur*”. In: *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11 n. 13.

⁵⁵³ PANNACIO, 2000, p. 11. A diferença entre as *species intelligibiles* e o *verbum mentis*, sem mencionar os outros elementos cognitivos, encontramos no Quodlibet V: “Daí, é necessário que a especie inteligível, que é o princípio da operação intelectual, difira da palavra do coração, que é formada através da operação do intelecto”. [*Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum*]. [67820] Quodlibet V, q. 5 a. 2 co.; um texto que destaca claramente a diferença em relação aos demais componentes cognitivos é do *De Potentia* I, q. 8, a. 1, são mencionados: a) a coisa inteligida; 2) a espécie inteligível; 3) o próprio ato de intelecção; 4) o conceito do intelecto (*verbum mentis*). Levando isto em consideração o professor Raul Landim afirma: “O conceito, afirma Tomás, não se identifica com qualquer um dos três itens anteriormente mencionados. Ele se distingue da coisa inteligida porque esta pode existir fora do intelecto; o conceito, no entanto, é uma entidade meramente intencional, imanente ao intelecto. O conceito difere da especie inteligível porque a especie tem a função de atualizar o intelecto possível que, em si mesmo, é uma potência passiva, receptiva, e é atualizado ao receber a especie inteligibilis abstraída do fantasma pelo intelecto agente. Na medida em que atualiza o intelecto possível, a especie inteligibilis é princípio do ato de entender (*principium quo*), pois todo agente só pode agir enquanto está em ato. O conceito, diferentemente da especie inteligível, é o termo do ato imanente de intelecção e, de certa maneira, é constituído pela operação de entender que se inicia pela atualização do intelecto possível. Assim, o conceito que emana do intelecto humano mediante a especie inteligível, é denominado de verbo: “[...] isto que o intelecto forma ao conceber” (*ST*, I, q. 34, a. 1, ad. 2). Finalmente, a própria operação de entender que produz o conceito não é idêntica ao seu termo, isto é, ao próprio conceito” (cf. LANDIM FILHO, 2011, p. 19). Em suma, há de ser compreendido que se as *species intelligibiles* são consideradas o ponto de partida da operação intelectual, obviamente pressupondo todas as etapas necessárias que a possibilitem, então o *verbum mentis* é o término desta ação. Levando em conta o vocabulário da ScG dir-se-á que é “aquilo que o intelecto concebe ao conceber”.

que entende, obtém alguma coisa dentro de si mesmo, que é a concepção da coisa inteligida⁵⁵⁴”.

É dito ainda:

Porém, essa intenção intelectualizada, por ser como o termo da operação inteligível, é diversa da espécie inteligível que põe o intelecto em ato e que deve ser considerada como o princípio da operação inteligente, embora *ambas sejam semelhantes* [grifo nosso] do objeto da inteligência. Pelo fato que a espécie inteligível, forma do intelecto e princípio da inteligência, é semelhante da coisa exterior, resulta que o intelecto forma uma intenção semelhante àquela coisa, porque cada coisa opera segundo aquilo que é. E porque a intenção intelectual é semelhante a alguma coisa, resulta que o intelecto, ao formar essa intenção, tem inteligência de alguma coisa⁵⁵⁵.

Ora, se o conceito é o ato de entender⁵⁵⁶ então ele é melhor visto como uma representação das quiddidades, portanto não se identifica com elas. Lembrando que as *species intelligibiles* depois de armazenadas na mente podem ser usadas pelo intelecto possível em um pensamento atual através do qual produz uma nova representação mental, ou seja, o *verbum mentis*. A doutrina tomasiana das *species intelligibiles* não se identifica com sua doutrina dos conceitos, no entanto ele as manteve em íntima relação, tal proximidade muitas vezes foi o motivo pelo qual ainda hoje algumas noções se mostram difíceis de explicar. Por exemplo: sobre as *species intelligibiles* Tomás destaca que elas são aquilo pelo qual (*quo*) e não aquilo que (*quod*) é compreendido na inteligência. Por sua vez, esta precisão não é sempre acompanhada quando ele fala dos conceitos (*verbum mentis*), visto que este último é também descrito como sendo os objetos primários de pensamento⁵⁵⁷.

Em outras palavras, a discussão da relação das *species intelligibiles* com outros aspectos bem estabelecidos da psicologia cognitiva aristotélica, mais especificamente com a interpretação da tese da identidade da forma, também chamada de tese da conformidade (da forma), resultou nos seguintes questionamentos: a forma da coisa enquanto existente no intelecto deve

⁵⁵⁴“*Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae*”. In: 29574, *ST, I^a, q. 27 a. 1 co.*

⁵⁵⁵“*Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat*”. In: SCG 1, 53, 1990. Para mais passagens ver: PANNA-CIO, 2000, p. 9.

⁵⁵⁶ *Comp. Theol.* I, 41: “convém que a palavra concebida em nosso intelecto, que possui apenas ser inteligível, seja de outra natureza do que nosso intelecto, o qual tem o ser natural”. [*oportet quod verbum in nostro intellectu conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturae sit quam intellectus noster, qui habet esse naturale*].

⁵⁵⁷ Ver: *Quaest. de potentia* 9.5: “O que é inteligido por si só não é a coisa...O que é inteligido primariamente e por si só, é o que o intelecto concebe em si mesmo sobre a coisa”.

ser identificada com as *species intelligibiles*, com o *verbum mentis*, com o ato intelectual mesmo, ou deve ser de algum modo adicionado aos elementos mentais?⁵⁵⁸

Alguém poderia perguntar como o conceito, na medida em que é uma entidade meramente intencional pode relacionar a quiddidade apreendida aos entes singulares? Notando que a razão de ser do conceito não se encontra nele mesmo, mas se prolonga na operação designada de conversão aos fantasmas. Como nos diz Landim:

Graças ao conceito, quiddidades ou similitudes intencionais são apreendidas; graças à conversão ao fantasma, as quiddidades apreendidas são concretizadas

⁵⁵⁸ Há de ser dito às razões que impossibilitariam a identificação acima mencionada: 1) *species* e quiddidade não são ao mesmo tempo e na mesma relação objetos do intelecto; ora, a ideia tomasiana é que a quiddidade é o objeto próprio do intelecto, por isso é afirmado na *ST.* I, 17, 3: “mas, o objeto próprio do intelecto é a quiddidade da coisa” (*Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei*). Por sua vez, as *species* são concebidas como aquilo pelo qual (*quo*) ocorre a cognição como consta no *In De An.* III, 2: “é também esclarecido que as *species intelligibiles*, pelas quais o intelecto possível é feito em ato, não são objeto do intelecto. Pois, não possuem a si como aquilo que é inteligido, mas aquilo pelo qual o intelecto entende”. [*Manifestum est etiam quod species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intellectus intelligit*]. Isto é, as *species*, como Tomás afirma reiteradamente, não são o objeto primeiro de cognição, mas o são apenas por reflexão. Eles são muito mais o meio pelo qual a cognição ocorre, não o objeto dela; o caráter multiplicável das *species* encontra-se em oposição ao caráter singular das quiddidades, enquanto afirma-se que as *species intelligibiles* são multiplicáveis devido a pluralidade das mentes (*Comp. Theol.*, 85: “mas, o objeto do intelecto não é a espécie inteligível, mas a quiddidade da coisa [...] donde também as espécies inteligíveis [são] diferentes em número em mim e em ti [...]”. [*Obiectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei [...] unde et species intelligibiles [sunt] aliae numero in me et in te*]), o mesmo não se dá com a quiddidade. As *species* multiplicam-se devido o fato de serem entidades mentais em cada indivíduo, já as essências não são concebidas como múltiplas em virtude de serem pensadas por muitos indivíduos; 3) as *species* existem no sujeito conhecedor como um acidente (*ScG.* I, 46: “a espécie inteligível no intelecto, exceto a essência dela existindo tem ser acidental”. [*Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet*]), mas este não é o caso para a essência, de fato, não há meios em que seria realizada esta identificação. Logo, se as *species* e as quiddidades mantêm qualificações que impedem delas serem simplesmente identificadas, o mesmo deve ser dito do *verbum mentis* e da quiddidade. No caso do *verbum mentis* a identificação com a quiddidade também é difícil, mas não impossível. Por sua vez, o *De veritate* IV, 2, parece identificar a quiddidade com o *verbum mentis*, que é dito ser o próprio inteligido. Afirma-se ainda que o intelecto forma a quiddidade das coisas, e a palavra mental é descrita como aquilo que o intelecto forma por meio de um ato intelectual. Estas razões parecem legitimar a identificação entre ambos. De fato, neste cenário parece razoável concluir com Pannacio que, os conceitos são as quiddidades das coisas enquanto elas possuem ser intencional dentro da mente (cf. PANNACIO, 2000, p. 13). Olhando atentamente para outros textos, ver-se-á que a palavra mental possui também qualificações, como as *species*, que tornam improváveis a identificação pretendida. Para as razões a seguir expostas dependemos da exposição de Pannacio em sua totalidade, em especial de seu artigo já mencionado PANNACIO, 2000, p. 13-14. O *verbum mentis* é visto proceder, ou é o efeito do ato de intelecção, isto é, possui sua linhagem causal nele, o mesmo não é dito da quiddidade, ao menos não no mesmo sentido, porquanto ela é engendrada por um ato intelectual. Além do mais, os conceitos enquanto são produzidos por diferentes mentes, e nelas se encontram, pois são imanentes, possuem o caráter multiplicável. Não apenas isso, mas os conceitos que um sujeito produz não se identificam com aqueles que outro indivíduo produz, eles multiplicam-se em função de serem frutos de diferentes indivíduos em diferentes atos intelectuais. Devemos ainda perceber que alguns modos de Tomás falar nos deixa a percepção que ele compreendeu os conceitos mais próximos de serem sobre as quiddidades do que serem as quiddidades mesmas. Tal interpretação se coaduna com aquilo que encontramos na *SCG* IV, 11, que “a palavra internamente concebida, é algum tipo de razão e *similitudo* da coisa inteligida”. De fato, todo este capítulo possui diversos pontos para fortalecer tal interpretação, afinal entender a coisa não é o mesmo que entender a intenção inteligida, disto o cenário que se apresenta é no mínimo aporético, pois se nem as *species* nem o *verbum mentis* identificam-se com a quiddidade, elas são antes representações da quiddidade, objeto próprio do intelecto, então como conceber a exigência da quiddidade estar na mente do sujeito quando a cognição acontece (cf. PANNACIO, 2000, p. 15; *Ibid.*, 2010, p. 353).

no sensível. Dessa maneira, as coisas materiais são representadas mediante as quiddidades intencionais expressas pelo conceito⁵⁵⁹.

Nessa operação a quiddidade tomada universalmente é considerada em sua relação com os entes singulares, existe na formulação tomasiana um encadeamento onde estabelece a relação entre as espécies inteligíveis e o ente singular da seguinte maneira: as operações do intelecto dependem das *species intelligibiles*, que por sua vez são dependentes dos fantasmas, os quais são provenientes da cooperação dos sentidos, os quais tem relação direta com os objetos externos. Assim haveria um elo entre a espécie inteligível e o ente singular

Aquilo que o realista toma ser a identidade intencional, onde a natureza da coisa não apenas se identifica, mais também passa a existir no conhecedor, é visto pelo representacionista primordialmente pela ideia de similaridade que os elementos constitutivos da cognição guardam com o objeto. Sem dúvida é tentador, e até mesmo natural, indagarmos por algum aspecto mais fundamental que justificaria a suposta natureza primitiva dos conceitos defendida por Brower-Toland, mas ela é enfática em dizer que, isto vem a ser uma característica não analisável do possuidor.

A definição que encontramos em Brower-Toland, já mencionada anteriormente, nos oferece a intencionalidade como sendo essencialmente constitutiva, e também por isso vista como uma qualificação primitiva relacionada com o objeto ao qual se refere e que é possuída imaterialmente pela mente. Segundo ela: “sempre que Aquino fala da forma de algum objeto estando intencionalmente presente na mente, nós tomamos isso significar que a forma do objeto em questão está presente na mente por meio da posse da mente de um conceito que sempre a representa”⁵⁶⁰. Em suma, a intencionalidade é constitutiva dos conceitos. Se isto é assim poderíamos perguntar qual a validade desta definição que já desde o início estabelece a intencionalidade como característica primitiva da forma.

Em outro momento encontramos um comentário bastante esclarecedor da teoria por ela defendida, afirma-se:

A teoria da intencionalidade primitiva não assume Aquino estar oferecendo uma análise da intencionalidade. Pelo contrário, ela assume que quando Aquino fala da mente possuir as formas dos objetos intencionalmente, significa que ele está indicando nada mais do que a mente vir a possuir uma intenção daquela forma (isto é, uma representação que pretenda ou se refira a ela). Novamente, quando ele fala destas formas ou intenções como semelhanças de seu objeto, ele assume que isto também é simplesmente um modo de falar

⁵⁵⁹LANDIM FILHO, 2011, p. 13-38, p. 13; MARTONE, Felipe. Uma breve defesa da interpretação representacionista de Tomás de Aquino. **Perspectiva Filosófica**, v. 41, n. 1, 2014, p. 66.

⁵⁶⁰BROWER-TOLAND, 2008, p. 225, 227

sobre sua natureza como representações – o fato que eles são sobre ou direcionados para os objetos no mundo. Finalmente, ao menos como nós desenvolveremos, esta teoria assume que a semelhança intencional não é apenas uma característica primitiva das *species intelligibiles*, mas também uma característica interna (ou essencialmente possuída) delas⁵⁶¹.

Neste caso, poderíamos pensar na intencionalidade como autoexplicativa de sua natureza; o caráter específico da intencionalidade é a razão pela qual as *species intelligibiles* representam o seu objeto. Em resumo, é em função da própria natureza dos conceitos, portanto que eles serão sobre algumas coisas, e.g., cachorro, ao invés de homens. Não haveria necessidade de buscar além do conceito mesmo algo que fundamente sua relação com o objeto, o vínculo entre eles é um tipo específico que garante sua união⁵⁶². A possibilidade de compreender a intencionalidade como característica primitiva dos conceitos não se reduz no simples aspecto da uniformidade, ou seja, ela pode ser concebida em mais de uma maneira. Daí, ser exigido o seguinte esclarecimento:

Nós precisamos desenhar uma distinção entre dois modos nos quais a intencionalidade pode ser primitiva. De um lado, ela pode ser conceitualmente primitiva - isto é, primitiva no sentido que o conceito de intencionalidade não pode ser analisado ou explicado em termos de algum conceito mais básico (como aqueles de semelhança e posse intencional). Por outro lado, ela pode ser ontologicamente primitiva - isto é, primitiva no sentido que a propriedade ou relação de intencionalidade não pode ser analisada ou explicada em termos de alguma propriedade mais básica ou relações (como aquela de semelhança formal e posse intencional). Agora, na nossa leitura dos textos, Aquino está comprometido com a visão que a intencionalidade em geral é conceitualmente básica. Isso, nós entendemos, é o ponto de ele dizer que a intencionalidade é uma forma especial de semelhança: [a intencionalidade] não é alguma coisa que pode ser compreendida em termos de alguma coisa mais básica. Mesmo assim, não decorre da irreducibilidade conceitual da intencionalidade que ela também seja ontologicamente básica para Aquino. Para fazer este ponto vivido, considere uma pessoa que pensa que o conceito de uma relação é primitivo ou básico, e por isso que nossa fala das relações não pode ser traduzida

⁵⁶¹“*The primitive-intentionality theory does not take Aquinas to be offering an analysis of intentionality. On the contrary, it assumes that when Aquinas speaks of the mind’s intentionally possessing the forms of objects, he means to be indicating nothing more than that the mind comes to possess an intention of that form (that is, a representation that intends or refers to it). Again, when he speaks of these forms or intentions as likenesses of their object, it assumes that this too is merely a way of talking about their nature as representations—the fact that they are about or directed at objects in the world. Finally, at least as we shall be developing it, this theory assumes that intentional likeness is not only a primitive feature of intelligible species but also an internal (or essentially possessed) feature of them*” (cf. BROWER-TOLAND, 2008, p. 226).

⁵⁶²Existe uma sutileza por trás deste ponto que não se enquadra simplesmente em uma leitura reducionista, nos termos usados por Susan Brower-Toland. Não havemos de compreender aqueles textos onde a intencionalidade é concebida como um tipo de semelhança, por exemplo: QDV 2.3 ad 9, não como indicando uma redução de noções ordinárias de semelhança à ideia de semelhança intencional, ele estaria aqui apenas distinguindo a semelhança intencional de outras noções, e isto é feito na medida em que é introduzida como um tipo especial, *sui generis*, afirma Toland, de semelhança (cf. BROWER-TOLAND, 2008, p. 227-228). A mesma análise anterior se aplica ao texto QDV 2.5 ad 7. Mas se este é o caso, como então devemos compreender as passagens onde afirma-se que é necessário para duas coisas serem semelhantes o compartilhamento de formas comuns? Terá alguma validade a resposta de Toland de “quando ele está sendo mais cuidadoso, nega que a concordância na natureza ou na forma seja requerida além da semelhança comum”? (BROWER-TOLAND, 2008, p. 228). É fundamental nessa interpretação da intencionalidade como característica primitiva e não analisável do conceito a própria noção de conceito, que é concebido como uma qualidade particular e numericamente distinta da forma do objeto que ele representa (cf. BROWER-TOLAND, 2008, p. 229).

para falar sobre indivíduos e suas propriedades monádicas (ou não relacionais). Mesmo para tal pessoa, permanece uma questão aberta sobre se precisamos admitir relações irreduzíveis ou propriedades poliádicas em nossa ontologia para explicar a verdade de nossa conversa relacional⁵⁶³.

A afirmação da intencionalidade primitiva não se esgota simplesmente na sua suposição, longe disso, é possível desenvolvê-la mais profundamente ao buscar explicar o que ela é em si mesma, ou seja, o seu caráter primitivo, o qual é uma relação, neste caso entre dois pólos: o conceito e o seu objeto. Por isso, poderíamos chamar de uma propriedade diádica, visto que estaria vinculando dois lugares. Pode ainda ser concebida sem escopo restrito e sendo uma propriedade de um lugar apenas, isto é, monádica. Portanto, são duas formas nas quais a teoria pode ser desenvolvida: o conceito pode ser visto como associados aos seus objetos devido a sua natureza, mas eles também podem ser pensados como se relacionando com as coisas, não por alguma relação, mas apenas por uma característica monádica que lhes inere, e, é primitivamente básica. A preferência de Brower-Toland para a teoria monádica pode ser em função de nossa capacidade de entendermos seres que não possuem existência concreta como os unicórnios ou quimeras.

Os representacionistas encontram suporte de sua interpretação levando em conta a cognição de seres que efetivamente não existem no mundo. Isto é tratado pelo realismo de maneira muito superficial, realizando manobras que fogem a formulação que usam para explicar os entes naturais. Ora, se o intelecto consegue pensar noções como fênix, unicórnios e tantos outros entes fictícios, isto se deve previamente ao fato da mente ter obtido, ou melhor, representado uma *specie intelligibilis*, e não por ter tido acesso direto a estes seres por alguma relação do tipo de identidade formal entre intelecto e objeto. Isso aparentemente indica que o intelecto

⁵⁶³“We need to draw a distinction between two ways in which intentionality might be primitive. On the one hand, it might be conceptually primitive—that is, primitive in the sense that the concept of intentionality cannot be analyzed or explained in terms of any more basic concepts (like those of sameness and intentional possession). On the other hand, it might be ontologically primitive—that is, primitive in the sense that the property or relation of intentionality cannot be analyzed or explained in terms of any more basic properties or relations (like those of sameness and intentional possession). Now, on our reading of the texts, Aquinas is committed to the view that intentionality in general is conceptually basic. This, we take it, is the point of his saying that intentionality is a special form of likeness: it is not something that can be understood in terms of anything more basic. Even so, it does not follow from the conceptual irreducibility of intentionality that it is also ontologically basic for Aquinas. To make this point vivid, consider a person who thinks that the concept of a relation is primitive or basic, and hence that our talk of relations cannot be translated into talk about individuals and their monadic (or nonrelational) properties. Even for such a person it remains an open question as to whether we need to admit irreducible relations or polyadic properties into our ontology to explain the truth of our relational talk” [... “Something similar holds, we think, in the case of Aquinas’s views about intentionality. Although intentionality is always conceptually basic, it is an open question whether it is also always ontologically basic. In the specific case of mental representations (or intelligible species), we have argued that, given the textual data, it must be regarded as ontologically basic, given the fact that, in the case of an immaterial mind, there are no properties or relations (such as identity, formal sameness, or similarity) to which it could plausibly be (ontologically) reduced”] (BROWER-TOLAND, 2008, p. 230).

atua por meio de *species* (nele representadas) de seres tanto concretos quanto fictícios. Neste caso, é correta a conclusão de Felipe Martone:

Se adotamos uma interpretação realista direta, colocamos Aquino em apuros para explicar como isso é possível se o conteúdo mental é o próprio objeto exterior. Se o que age na mente não é uma representação, mas sim algo puramente extramental, como explicar a possibilidade da intelecção de inexistentes, como defende Aquino?⁵⁶⁴

Tomando este cenário na perspectiva monádica dir-se-á que independente da existência ou não do objeto inteligido, o que se exige é que a mente possua uma forma/conceito com propriedade monádica. A noção de intencionalidade primitiva possui um sentido tão forte que a partir dela Tomás é visto como um internalista, e não como um externalista, como muitas vezes se supõe. Daí, ser dito que “as propriedades intencionais dos conceitos são propriedades monádicas *sui generis* - propriedades possuídas mesmo na ausência dos objetos que eles representam”⁵⁶⁵.

Daquilo que temos considerado até então se faz necessário diversas observações. Em certo sentido parte do embate entre os intérpretes é em virtude do próprio autor; ora, comentamos que Tomás não tinha um interesse, e conseqüentemente uma teoria epistemológica do conteúdo mental *per se*, estas questões eram de natureza secundária para ele, com isso estes temas eram tratados a partir de vários contextos. Lembremo-nos dos emblemáticos casos das *species in medio*, ou mais especificamente dos contextos nos quais ocorre a expressão *esse intentionale* que Murray tão bem compilou. Por conseguinte, as ambigüidades que dão margem à interpretações diferentes pode ser vista em parte como consequência disso; semelhantemente, temos o fato dele ser enfático em defender que o ser humano conhece as coisas inteligindo a partir do conhecimento das coisas materiais, o que se dá mediante os sentidos, contudo os pormenores deste processo esclarecendo as etapas e funções de cada uma delas é um trabalho onde o intérprete encontra algumas leituras dúbias.

Verdadeiramente alguns reconhecem estas dificuldades e sutilezas da exposição tomista, e reconhecem que há uma gama de textos que tomados em seu sentido primário sugerem o representacionalismo. Como faz Norman Kretzmann ao conceber que uma interpretação representacionalista não é de todo descartável, ele chega inclusive a dizer que diversos textos parecem sugerir “uma mistura duvidosa” entre realismo direto e representacionalismo⁵⁶⁶.

⁵⁶⁴ MARTONE, 2014, p. 67.

⁵⁶⁵ BROWER-TOLAND, 2008, p.235.

⁵⁶⁶ KRETZMANN, 2019, p. 168.

Um ponto que parece favorecer o representacionalismo consiste na percepção da interpretação realista flertar com certo tipo de universalismo que Tomás rechaça. Se a forma instanciada em meu intelecto possui identidade com aquela instanciada no objeto externo, diferenciando ambas em função do modo de instanciação, isto porventura não parece implicar um universalismo ontológico das *species* onde elas se diferenciam apenas em função do modo de instanciação e do local? Mas, se este é o caso, e assim nos parece, ele entra em conflito com a ideia exposta na *QDA*, que “os universais não têm ser real enquanto universais, mas somente na medida em que estão individuados”, opõe-se também com sua afirmação de “não haver algo abstrato na ordem da natureza”⁵⁶⁷. Logo, não há lugar no âmbito universal para as formas divergirem em virtude de suas instancicações, como defende o pano de fundo da ideia de identidade das formas do realista, isto porque o referido caráter de universalidade que Tomás menciona no texto é decorrente da ação que o intelecto realiza sobre os entes particulares da existência concreta. O que estamos chamando atenção é para o fato de formalizar a doutrina pelo aspecto da identidade das formas parece depender de pressupostos que não contrários a postura de Tomás quanto aos Universais.

Observemos ainda que um ponto muito recorrente na descrição do conhecimento tomista diz respeito à assimilação da coisa por parte do indivíduo, mas esta assimilação deve ser de acordo o modo pelo qual o sujeito é capaz de receber, pois ‘tudo o que está em outro, está nele ao modo do recipiente’ isto há de ser entendido:

No tocante ao modo da sua capacidade, não quanto à sua natureza. Logo, não é necessário que o que está em algo possua a natureza e a propriedade daquilo em que está, mas que seja recebido nele segundo a própria capacidade deste⁵⁶⁸.

Portanto, não é exigido que a coisa esteja no sujeito por modo de identificação, mas apenas que seja segundo a capacidade que o receptor possui de receber tal coisa que, no caso do intelecto é através da *species intelligibilis*. Caso contrário não faria sentido, ao menos no comumente aceito, o intelecto estar *recebendo* algo, se conhecesse por meio de identificação, neste caso o termo identidade seria preferível em função de clareza. Isto se coaduna com os modos pelos quais algo é dito estar assemelhado à substância cognoscente. Afirma:

De dois modos algo pode assemelhar-se à substância cognoscente: ou segundo o ser natural, e assim não se lhe assemelham várias coisas distintas em espécie, visto que ela própria é de uma só espécie; ou segundo o ser inteligível, e assim,

⁵⁶⁷AQUINO, Tomás de. *QDA*, q 3, ad 8, 2014, p. 9.1

⁵⁶⁸*Ibid.*, q. 10, AD 14, 2014. p. 225.

na medida em que possui várias espécies inteligíveis, podem assimilar-se-lhe diversas coisas distintas em espécie⁵⁶⁹.

Independentemente qual dos dois modos esteja em foco a expressão latina aqui usada para ambos é “*assimilari*” que possui o sentido de ‘tornar-se como’, que mantém uma relação muito mais próxima com a ideia de *similitudo*. Se fosse defendida uma identificação entre as formas da coisa conhecida e aquela instanciada no intelecto por qual motivo então não menciona um termo que mantivesse esta conotação de modo mais forte?

Outro ponto pelo qual defendemos o representacionalismo é a maneira pela qual fora concebida a relação de *similitudo* entre as coisas não é unívoca, nas palavras do próprio Tomás: “pode haver muitas similitudes de uma só coisa”⁵⁷⁰, tamanha é a amplitude relacional que tal menção é feita em caráter de comparação com as muitas propriedades em que vários nomes podem ser aplicados para uma só coisa. Mas, se a relação de similitudo então é semanticamente ampla não faz sentido o realista tomar a passagem da *ST* preferencialmente e entender a similitudo como compartilhamento de formas, afinal esta é apenas uma das muitas formas relacionais que a ideia de *similitudo* comporta. Desta maneira, a *similitudo* requerida entre o ente concreto e sua espécie não implica em ser pensada em modos de instanciação diferentes.

Fala-se ainda que se “nosso intelecto agora conhece **por espécies [grifo nosso]** tomadas das coisas, que são abstraídas da matéria e de todas as condições materiais”⁵⁷¹, isso não implica na suposta identidade que o realista defende existir, afinal de contas é *por meio* da *specie intelligibilis*, e não *com* a *species intelligibilis* que o intelecto vem a conhecer em ato. Está claro que o caráter de inteligibilidade em ato de um ente se dá “na medida em que a forma imaterial pode representá-lo”⁵⁷², por conseguinte, por meio da capacidade que a *species intelligibilis* (aqui chamada de *forma immaterialis*) possui de representar o ente é que o intelecto encontra-se em ato, não afirma-se um acesso direto entre a coisa e o intelecto por meio de alguma tese de identidade. O caráter representacional delas é sempre enfatizado, mas com a ideia de transição para a coisa da qual são *similitudines*. Assim, “a semelhança pela qual conhecemos é a espécie do objeto conhecido em nós. Se, portanto, algo é conhecido em primeiro lugar, não é em razão de alguma semelhança de natureza com a faculdade que conhece, mas de sua conformidade com o objeto”⁵⁷³.

⁵⁶⁹ AQUINO, Tomás de. *QDA*, q. 18, ad, 6, 2014, p. 373.

⁵⁷⁰ “*Quia unius rei possunt esse multae similitudines*” ([80315] *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 4 n. 12).

⁵⁷¹ AQUINO, Tomás de. *QDA*, q. 20, ad 1, 2014, p. 411.

⁵⁷² *Ibid.*, q. 20, ad, 16, 2014, p. 415.

⁵⁷³ AQUINO, Tomás de, *ST* q. 85, a.8, ad 3, p. 544.

Notemos também que em diversos textos a suposta tese da identidade da forma, defendida pelos realistas, encontra dificuldade em se adequar à formulação realizada pelo Aquinate em termos de *similitudo*. Por exemplo: “mas, diz **[Aristóteles, inserção minha]** que as paixões da alma são similitudes das coisas: e isso porque uma coisa não é conhecida pela alma exceto por alguma similitude dela existente ou no sentido, ou no intelecto”⁵⁷⁴. Ora, se a cognição se dá em função da instanciação da forma em diferentes segmentos da realidade, digamos na coisa mesma e no intelecto, então por qual motivo é requerida uma *similitudo* da coisa no sentido ou no intelecto? Havemos ainda de notar que não está sendo aqui proposta uma restrição no campo em que tal *similitudo* é exigida, pois afirma-se claramente “*vel in sensu vel in intellectu*”. Tal contexto não implica maiores dificuldades se tomarmos tal passagem pelo viés representacionista, neste caso, tanto as *species sensibiles* quanto as *species intelligibiles* são vistas também pela perspectiva da *similitudo* enquanto possuem um vínculo com a coisa da qual foram abstraídas, mas cada uma delas em diferentes instâncias. E isto não apenas com respeito as *species sensibiles*, mas também aos *phantasmata* dos quais não se afirma que mantém relação de identidade com as coisas concretas que as originaram, fala-se delas como sendo “semelhanças das coisas concretas” (*similitudines determinatarum rerum*) e “representativos das coisas concretas” (*repraesentativa determinatarum rerum*), como mencionamos anteriormente.

Observemos que se a coisa instanciada no meu intelecto é a mesma que é oferecida na realidade extramental, por qual razão então encontramos ainda Tomás falando em que a simples intelecção é *similitudo* da coisa inteligida?⁵⁷⁵ Por que causa ele não diz que a intelecção é idêntica a coisa mesma? Ao falar em termos de *similitudines* parece que um relação direta entre objeto fica em segundo plano, ainda que isto mesmo não esteja implícito nesta passagem. Havemos ainda de notar que logo em seguida ele afirma que “contudo, deve ser considerado que o intelecto apreende a coisa inteligida segundo a própria essência ou definição”⁵⁷⁶. Ora, se a apreensão é de acordo com a essência, e se lembramos que a *species intelligibilis* pode ser considerada além de seu aspecto particular como acidente no intelecto do sujeito, mas também como um universal na medida em que possui as notas cognitivas que fazem dela apta a oferecer a coisa ao intelecto, não seria melhor então pensarmos aqui em algo além do realismo e de sua defesa da identidade?

⁵⁷⁴“*passiones autem animae dicit esse similitudines rerum: et hoc ideo, quia res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu*” (In: [80287] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n. 9. <https://www.corpusthomicum.org/cpe.html>).

⁵⁷⁵ “*Nomen autem est vox significativa ad placitum simplicis intellectus, quod est similitudo rei*” (In: [80387] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 2).

⁵⁷⁶“*Est autem considerandum quod intellectus apprehendit rem intellectam secundum propriam essentiam, seu definitionem*” (In: [80390] Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 10 n. 5).

Temos até então considerado que é compatível entendermos a ideia de conteúdo mental em São Tomás pela noção de representacionalismo, em virtude de sua formulação do conhecimento a partir da ideia de representação devido uma *similitudo* inerente ao intelecto. Com isto concorda as qualificações que os elementos da operação intelectual são conceituados e julgados pela função de representar as coisas ao indivíduo. Em suma, vimos que diversas passagens nos transmitem a ideia da coisa ser representada à mente através de alguns itens mentais que são vistos como as próprias coisas por conta de serem *similitudines*.

Contudo, dada a complexidade da teoria diversos outros pontos são implicados, por exemplo: não está claro por qual razão Tomás não ofereceu um relato da natureza dessa *similitudo* em questão, isto é, a noção de *similitudo* como semelhança intencional. Em parte, isto, deve-se as diversas considerações que foram feitas ao longo do trabalho e não se faz necessário rememorá-las no presente. Segundo o que temos tratado, parece claro que ele não julgou que ao estabelecer as *species* como entidades funcionais de caráter mediativos isso implicava ocultar a natureza. Por fim, esperamos que as razões expostas ao longo do trabalho tenham possibilitado vislumbrar a complexidade da teoria tomasiana na medida em que pode ser tomada por perspectivas estimuladoras.

6 CONCLUSÃO

De tudo quanto tivemos oportunidade de comentar até agora julgamos ser possível extrair as conclusões abaixo comentadas. Até certo ponto podemos dizer que parte da divisão dos intérpretes entre representacionistas e realistas pode ser explicada em virtude do próprio autor; haja visto como comentamos que Tomás não tinha um interesse, e conseqüentemente uma teoria epistemológica do conteúdo mental *per se*, estas questões eram de natureza secundária para ele, com isso estes temas eram tratados a partir de vários contextos. Lembremo-nos dos emblemáticos casos das *species in medio*, ou dos usos de *esse intentionale* indicados por Murray. Por conseguinte, as ambiguidades que dão margem a diferentes interpretações podem ser vista em parte como consequência disso. Em outros casos podemos atribuir a divergência entre os intérpretes em virtude da falta de esclarecimentos, recursos analógicos, explicações obscuras, linguagem metafórica que acompanham diversas vezes as exposições de algum aspecto de sua epistemologia.

Outrossim, Tomás se insere em uma das ramificações do aristotelismo, naturalmente, recebeu influência de diversas doutrinas, reinterpretações e problemas de diversas fontes que obviamente comportam algum grau de heterogeneidade entre si. Acrescente-se ainda a confluência da metafísica, psicologia, antropologia e teologia nas suas teses, fato que não pode ser negligenciado sob pena de comprometer o entendimento do autor; mantidas unidas todas estas instâncias compreensivelmente causam alguma tensão com outras partes de seu pensamento. Feitas estas observações retomemos o itinerário que trilhamos ao longo do trabalho.

A busca pelo critério que em última instância caracteriza o ser vivo, visto que a atividade cognitiva ocorre nestes seres, guardada suas especificações, nos encaminhou para notarmos como apenas progressivamente a filosofia alcançou a ideia de um princípio subjacente aos seres vivos. Tal princípio é responsável por todas as qualificações destes seres, de fato, determina-os de modo que suas propriedades são a manifestação externa da natureza deste princípio. Entre as maneiras de compreender a *anima* a ênfase repousa em Aristóteles quer pela influência que desempenhou sobre o autor aqui estudado, quer pelo fato de nele encontrarmos a formalização do conceito de *anima* a partir de uma teoria unificada. Entre as muitas especificações que tal princípio determina nos seres vivos, no ser humano é responsável por duas qualificações: intelecto e vontade. Na tentativa de compreender mais de sua natureza, temos a atividade de questionamento sobre o método adequado de analisar a *anima*, concluindo que são as manifestações de suas propriedades, isto é, as ações dos seres vivos o meio através do qual devemos inferir a natureza deste princípio que subjaz neles configurando-os. Mas, nenhum destes tópicos possui

razão de ser neles mesmo, ao contrário, eles apenas estão postos a fim de estabelecermos o contexto no qual se desenvolveu a discussão Tomasiense sobre o conhecimento intelectual.

A *anima rationalis* não se identifica com suas *potentiae*, estas últimas são os meios através dos quais a primeira age por sentidos efetivados nos órgãos corpóreos, daí os diferentes gêneros de operações podem ser legitimamente atribuídos a *anima rationalis*. Valendo-se da doutrina aristotélica do ato e potência Tomás formula o conhecimento a partir destas categorias. Seguindo Aristóteles, Tomás concebe dois conjuntos de sentidos responsáveis por mediar as operações da *anima* com o mundo. Assim, aos *sensus exteriores* e *interiores* são atribuídas diversas funções, é bem verdade que a partir de perspectivas diferentes; pois enquanto no relato dos *sensus exteriores* predomina fortemente a concepção da *immutatio* do sentido pelo objeto, desempenhando aqui a doutrina do ato e potência o núcleo da exposição; na abordagem dos *sensus interiores* encontramos além do aspecto teleológico, a expressão dos elementos responsáveis e constituintes do complexo processo da experiência sensória.

Ficou claro como é teorizada uma relação direta entre os objetos e os sentidos próprios correspondentes no cenário da sensação, onde a ideia de representação não recebe destaque. Neste caso é preferível falarmos em um realismo direto da percepção visto que se admite uma relação natural e direta entre o sentido e o seu objeto próprio. Este complexo processo, porém, não é explicado unicamente por categorias físicas, dado que ele é definido como sendo a recepção da forma sem a matéria. Os objetos produzidos, os *phantasmata*, se colocam como imagens sensoriais que já possuem certa imaterialidade, porém ainda mantêm condições individualizadoras. Em si mesmo, eles são representações, que desempenham um papel fundamental no conhecimento, elas portam potencialmente as *species* que serão obtidas por meio da ação abstrativas sobre elas através do intelecto agente.

No que diz respeito aos *phantasmata* a situação é diferente daquela que vimos anteriormente, porquanto eles estão tanto no início do conhecimento quanto no final de todo o processo como exigência para a efetividade do conhecimento a *conversio ad phantasmata*. A imagem sensorial proveniente da ação conjunta das faculdades sensitivas na produção de um estímulo cognitivo particular unificado é descrita por meio da noção de representação. Através dela é indicada a imagem sensória com todas as determinações de seu modo de ser, contudo sua razão de ser está tanto no fato dela comportar em caráter potencial o conteúdo cognitivo próprio do intelecto quanto representar as coisas concretas. Assim, os *phantasmata* estando orientados para a capacidade do intelecto de isolar as notas inteligíveis das coisas, devem ser vistos como um direcionamento dele. Considerando a ação de abstração ela se coaduna com a ideia de representação, pois ao deixar de lado alguns aspectos da coisa não necessários a sua apreensão, isto

não é feito por meio de um ato único e direto, pelo contrário, um progressivo trabalho de extrair as qualidades não necessárias deste objeto que, por fim será representado ao intelecto por meio do fruto produzido pela abstração.

Assim, progredindo nas operações intelectuais de elaboração do conhecimento predomina cada vez mais o uso e a relevância da ideia de representação para descrever as entidades que compõem a esfera intelectual. As *species intelligibiles* resultantes da operação abstrativa do intelecto possuem natureza representativa, isto se coaduna com a ideia delas não serem aquilo que é conhecido, como ressalta Tomás, mas o meio pelo qual as coisas são conhecidas. Logo, não devem ser vista por alguma ideia de relação direta.

De fato, elas foram tomadas por São Tomás como princípios formais do conhecimento, aquilo pelo qual ele é obtido. Contudo as *species* ao serem apreendidas expressam sua razão de ser naquilo que é imanente e subsequente a sua apreensão, ou seja, o conceito. O conceito visto como uma *similitudo* da coisa em nós exprime as notas inteligíveis dela ao intelecto após tê-las abstraído dos fantasmas, desta perspectiva nos parece legítimo falarmos que ele representa a coisa para o intelecto na medida em que exprime justamente sua essência. Resumindo, o conceito é um ente intermediário entre o intelecto e a coisa, podendo ser tomado tanto como uma representação do ente sensório quanto uma *similitudo* por ter deixado suas condições determinantes de lado na apreensão quidditativa. Podemos ainda tomar o conceito exercendo uma função de contiguidade entre o sensível e o inteligível, ele está orientado para os juízos por composição e divisão, que relacionam a *quidditas* apreendida, e os diversos sujeitos aos quais pode ser atribuída ou negada.

Sobre o juízo podemos notar que ele não parece manter conexão com a ideia de realismo direto, pois sendo uma das operações intelectuais que não se dá imediatamente em ato único, mas pressupõe todo um complexo processo de esclarecimento não apenas da *quidditas*, mas também dos elementos que o constituem, o juízo descarta esta elaboração direta.

Todos estes aspectos nos encaminham para dois pontos: 1) a ideia de representação se faz adequada para descrição do conteúdo mental; 2) a aceitação de uma visão representacionista não cria um “véu de *species*”; 3) as teses da dupla existência e da identidade da forma não exigem necessariamente uma interpretação realista. Não vimos incompatibilidade com o uso da ideia de representação mental para o conteúdo resultante de todo aquele processo que iniciou na sensação, de fato, cada vez mais que estão em focos os elementos imanentes do intelecto o conceito de representação é condizente com cada um deles. Em outras palavras, apesar da noção “*repraesentare*” existir no latim clássico, ela não possuía, semanticamente falando, interesse ao âmbito filosófico. Apesar de Quintiliano e Tertuliano terem a utilizado de modo filosófico, sua

relação com o âmbito cognitivo ocorreu especificamente no século XII quando a tradução do *De Anima* de Avicena fora feita, e, aí, o termo foi utilizado pelos tradutores para uma série de expressões referentes aos sentidos internos e cognição. É em sua associação com o âmbito cognitivo no sentido de um conteúdo mental interno que deve ser compreendido o uso que Tomás faz deste conceito, e isto não pode ser tomado em uma perspectiva que minimiza suas ocorrências.

A acusação de tomarmos uma interpretação representacionista oculta a realidade sob um véu de *species* não nos parece fazer justiça ao próprio entendimento tomasiano da natureza e função que elas desempenham. Na medida em que elas são *similitudines* das coisas, tomá-las equivale a apreender a coisa mesmo devida suas estruturas formais de cognição serem oferecidas ao intelecto por meio da representação. Além do mais, o processo iniciado na sensação possui uma série de agentes intermediários que relacionam o aspecto antecedente com o consequente de modo que não há ruptura *tout court*. Quanto às teses da dupla existência e da identidade da forma, segundo nosso entendimento, não implicam em aceitar como único contexto o realismo direto. Elas podem ser tomadas enquanto expressão da natureza abstrata da inteligência exigir tal modo de ser oferecida ao intelecto, sem que isto implique em determinar o modo pelo qual ela seja oferecida ao intelecto, que neste caso afirma-se por meio de identificação.

Portanto, concluímos que uma leitura do conteúdo mental na epistemologia tomista em termos de representacionismo ser coerentemente possível. E, se permanece diversas arguições a serem respondidas, isto apenas nos ressalta o caráter altamente complexo de sua formulação que passados vários séculos continua a instigar os estudiosos de seu legado.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. revisada e ampliada São Paulo: Martins fontes, 2007.
- AERTSEN, Jan. **Nature and creature: Thomas Aquinas's way of thought**. New York: E. J. Brill, 1988.
- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.
- AQUINAS, Thomas. **Commentary on Aristotle's De Anima**. Translated by Kenelm Foester and Silvester Humphries. London: Yale University Press, 1965.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios** Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990. vol. I. 376 p.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/Edipucrs, 1996. vol. II. 925 p.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário ao tratado da Trindade de Boécio: questões 5 e 6**. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.
- AQUINO, Tomás de. **Comentario al libro de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible**. Tradución de Juan Cruz Cruz. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001.
- AQUINO, Tomás de. **Comentario al libro de Aristóteles sobre la memoria y la reminiscência**. Tradución Juan Cruz Cruz. Pamplona: Universidade de Navarra, 2001.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Parte I - Questões 1 - 43. São Paulo: Loyola, 2001. 1 v.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica - Parte I - Questões 44 - 119**. São Paulo: Loyola, 2002. 2 v.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário de los Analíticos Posteriores de Aristóteles**. Tradución de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok. Pamplona: EUNASA, 2002, 155 p. 894 p.
- AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. 6 ed. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2005. 56 p.
- AQUINO, Tomás de. O princípio de individuação. *In*: AQUINO, Tomás de. **Opúsculos filosóficos**. Tradução de Paulo Faitanin. São Paulo: Sita-Brasil, 2009, vol. I.
- AQUINO, Tomás de. **Exposição sobre o Livro da Física de Aristóteles**. *In*: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do; PICH, Roberto Hofmeister (orgs). **As ciências intermediárias (I): algumas abordagens históricas**. Porto Alegre: Edipucrs/Editora FI, 2013, p. 358-372.
- AQUINO, Tomás de. **Questões disputadas sobre a alma**. 2 ed. Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: Realizações, 2014.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário ao Sobre a Interpretação de Aristóteles**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2018.
- ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- ASHWORTH, E. J. Linguagem e lógica. *In*: MCGRADY, A. S. (org.). **Filosofia medieval**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras: 2008.
- ATTIE FILHO, Miguel. **A filosofia entre os árabes: Al farabi e outros**. São Paulo: [s.n.], 2001

BALTUTA, Elena. Aquinas on intellectual cognition: the case of intelligible species. **Philosophia**, v.41, p. 589–602, 2013.

BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle**: the revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1991. 1,2 v.

BARNES, Jonathan (Ed.). **The Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BENTO XVI. **Os mestres medievais**: de Hugo de São Vítor a João Duns Escoto. Tradução e notas L'Osservatore Romano. Campinas: Ecclesiae. 2013.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. 2 ed. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

BEUCHOT, Mauricio. El sistema lógico argumentativo de Tomás de Aquino. **ERGO, Nueva Época, Revista de Filosofía-Universidad Veracruzana**. México. n. 2, marzo de 1996.

BEUCHOT, Mauricio. La filosofía del lenguaje em Tomas de Aquino. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1982.

BRAGUE, Rémi. **Mediante a Idade Média**: filosofias medievais na cristandade, no Judaísmo e no Islã. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

BROWER-TOLAND, Susan. Aquinas on mental representation: concepts and intentionality. **Philosophical Review**, v. 117, p. 193-243, 2008.

CASTON, Victor. Intentionality in ancient philosophy. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2008 Edition). Available in: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/>. Access in: 16 out. 2018

COHEN, Sheldon M. St. Thomas Aquinas on the immaterial reception of sensible forms. **The Philosophical Review**, v. 91, n. 2, p. 193-309, 1982. Published by: Duk University Press on behalf of Philosophical Review Stable. Available in: URL:<http://www.jstor.org/stable/2184626>. Access in: 07 agost. 2017.

COSTA, Ricardo da. A ciência no pensamento especulativo medieval. **SINAIS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Vitória, v. 1, n. 5, 2009, p. 132-144.

CROMBIE, Alistair Cameron. **Augustine to Galileo**: the history of science A.D. 400-1650. Massachusetts: Harvard University Press, 1953.

DAVIES, Brian. **The thought of Thomas Aquinas**. Oxford: Clarendon press, 1992.

DAVIES, Brian. **Thomas Aquinas**: contemporary philosophical perspectives. Oxford: Oxford University Press, 2002.

DE BONI, Carlos Alberto Luiz. A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. **Revista de Filosofia Dissertatio**. UFPel, n. 19-20, 2012, p. 131-173.

DOD, Bernard G. Aristotle in the middle ages. In: KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; KRETZMANN, Norman. **The cambridge history of later medieval philosophy**: from the rediscovery of aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600. New York: Cambridge University Press, 1982.

DRUART, Thérèse-Anne. Filosofia no Islã. In: MCGRADY, A. S. (org.). **Filosofia medieval**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

FESER, Edward. **The last superstition: A refutation of new atheism**. Indiana: St Augustine's Press, 2008.

EBBESEN, Sten. The aristotelian commentator. *In*: MARENBOON, John. **The Cambridge companion Boethius**. New York: Cambridge University Press, 2009.

ECHAVARRÍA, Martín F. El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino. **Espíritu**, vol. LXIII, n. 148, p. 347-379, 2014.

EVERSON, Stephen. Psicologia. *In*: BARNES, Jonathan (org.). **Aristóteles**. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Idéias e Letras, 2009.

FAITANIN, Paulo. Os sentidos como porta de acesso ao ser, segundo Tomás de Aquino. **Aquinate**, n. 6, p. 223-233, 2008.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: Introdução, lógica, cosmologia. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2013. 1 v.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia, metafísica. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2013. 2 v.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

GRANT, Edward. **God and reason in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GRANT, Edward. **História da filosofia natural**: do mundo antigo ao século XIX. Tradução de Tiago Attore. São Paulo: MADRAS, 2009.

HALDANE, John. Aquinas on sense-perception. **The Philosophical Review**, v. 92, n. 2, p. 233-239, 1983.

HASKINS, Charles Homer. **Studies in the history of mediaeval science**. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

HASKINS, Charles Homer. **The renaissance of the twelfth century**. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

HOFFMAN, Paul. St. Thomas Aquinas on the halfway state of being sensible. **The philosophical review**, vol. 99, n° 1. (Jan., 1990), p. 73-92,

IVRY, Alfred. Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind. *In*: ZALTA, Edward N. (ed.). **The stanford encyclopedia of philosophy** (Summer 2012 Edition). Available in: <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-mind/>. Access in: 21 out. 2018

JAMUNZI NETO, Antônio. **Sobre o conhecimento sensível e inteligível em Tomás de Aquino**: realismo direto e representacionalismo. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. Dissertação (Mestrado em Lógica e Metafísica).

JOLIVET, Régis. **Vocabulário de filosofia**. 6. ed. Tradução de Gerardo Dantes Barreto. Rio de Janeiro: [s.n.], 1975.

KNOWLES, David. **The evolution of medieval thought**. 2. ed. Edinburgh: Longman publishing, 1988.

KENNY, Anthony. Philosophy of mind. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (orgs.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. New York: Cambridge University Press, 1993.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental: filosofia medieval**. Trad, de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008. 2 v.

KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; KRETZMANN, Norman (orgs.). **The cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600**. New York. Cambridge University Press, 1982

KIRK, G. S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos**. 4. Ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.

KLIMA, Gyula. Man= body + soul. Aquinas' arithmetic of nature human. In. Aquinas perspectives contemporaries. In: DAVIES, Brian (Ed.). **Thomas Aquinas: contemporary philosophical perspectives**. New York: Oxford University Press, 2002.

KLIMA, Gyula. Tradition and innovation in medieval theories of mental representation. In: **Proceedings of the society for medieval logic and metaphysics**, Volume 4, 2004. p. 4-11. 2004.

KRETZMANN, Norman. philosophy of mind. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (orgs.). **The Cambridge companion to Aquinas**. New York: Cambridge University Press, 1993.

LAGERLUND, Henrik. Mental representation in medieval philosophy. In: ZALTA, Edward N. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2017 Edition). Available in: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/representation-medieval/>. Access in: 01 apr. 2019.

LANDIN FILHO, Raul. Predicação e juízo em Tomás de Aquino. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 113, p. 27-49, 2006.

LANDIN FILHO, Raul. A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 11-33, 2008.

LANDIN FILHO, Raul. Conceito e objeto em Tomás de Aquino. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 65-88, 2010.

LANDIN FILHO, Raul. **Tomás de Aquino: realista direto?** **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 13-38, 2011.

LÉRTORA MENDONZA, Celina A. El concepto y la clasificación de la ciencia en el medioevo. In: BONI, Luiz Alberto de. (org.) **A ciência e a organização dos saberes na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 57-83

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. Tradução de Nicolás Nymi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

LINDBERG, David C. **Los inicios de la ciencia occidental: la tradición científica europea en El contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a. C. hasta 1450)**. Barcelona: Paidós, 2002.

LONG, A.A. (Edited). **The Cambridge companion to early greek philosophy**. Cambridge: Cambridge university Press, 1999.

LORENZ, Hendrik. Ancient theories of soul. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The stanford encyclopedia of philosophy** (Summer 2009 Edition). Available in: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>. Access in: 01 abr. 2019.

MARENBOON, John (Ed.). **Routledge history of philosophy: medieval philosophy**. New York: Routledge, 2004. 3 v.

MARENBOON, John; LUSCOMBE, D.E. Duas ideias medievais: eternidade e hierarquia. *In*: MCGRADY, A. S. (org.). **Filosofia medieval**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras: 2008.

MARITAIN, Jacques. **Elementos de filosofia II: lógica menor**. 3 ed. Tradução de Ilza das Neves. Rio de Janeiro: Editor Agir, 1958.

MARTONE, Felipe. Uma breve defesa da interpretação representacionista de Tomás de Aquino. **Perspectiva Filosófica**, v. 41, n. 1, p. 57-68, 2014.

MARTINS, José Antônio. **Um opúsculo seminal: o *Contra os averroístas* de Tomás de Aquino**. *In*: VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais. I jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais. O conhecimento do Homem e da natureza nos Clássicos. Maringá: Universidade Estadual do Paraná, [s.d.].

MCGRADY, Arthur Stephen (org.). **Filosofia medieval**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

MICHELETTI, Mario. **Tomismo analítico**. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro. **O que é filosofia medieval**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro. **De Tomás de Aquino a Galileu**. 2 ed. Campinas: UNICAMP/ IFCH, 1998

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro. Divisão e classificação das ciências segundo Santo Tomás de Aquino. **Ágora Filosófica**. Recife, ano 5, n.1, p. 23-29, 2005.

MURRAY, Andrew. **Intentionale in Thomas Aquinas**. A Paper delivered to the Plato and Aristotle Conference, St Patrick's College, Manly, January 1993, p. 1-3.

NIEDERBACHER, Bruno. A alma humana: o caso de Agostinho para o dualismo corpo-alma. *In*: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (orgs.). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

O'DALY, Gerard. Augustine. *In*: FURLEY, David (Ed). **Routledge history of philosophy: from Aristotle to Augustine**. London: Taylor & Francis e-Library, 2005. 2 v.

ONOFRIO, Sandro R. D'. **Aquinas as representationalist: the ontology of the *species intelligibilis***. Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of State University of New York at Buffalo in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy July 21, 2008.

OWENS, Joseph. Aristotle and Aquinas. *In*: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (orgs.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. New York: Cambridge University Press, 1993.

OWENS, Joseph. Aquinas as Aristotelian Commentator. *In*: GILSON, Etienne. **ST Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative studies**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, p. 213-238.

PANACCIO, Claude. Aquinas on intellectual representation. **Cahiers d'Épistémologie**, v. 265, p. 4-21, 2002.

PANACCIO, Claude. Mental representation. *In*: PASNAU, Robert. **The Cambridge history of medieval philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press: 2010.

PASNAU, Robert. Theories of cognition in the later Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- PASNAU, Robert. **The identity of the knower and the known**. Available in: <http://faculty.fordham.edu/klima/APAPasnau.htm>. Access in: 12 agost. 2019.
- PASNAU, Robert. Natureza humana. In: MCGRADY, Arthur Stephen (org.). **Filosofia medieval**. Tradução de André Oídes. Aparecida, São Paulo: Idéias & Letras, 2008.
- PASNAU, Robert; SHIELDS, Christopher. **The philosophy of Aquinas**. Oxford: Westview Press, 2004.
- PEGIS, Anton Charles. **St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.
- PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: UNESP, 2001.
- PERLER, Dominik. Essentialism and direct realism: some Late medieval perspectives. **Topoi**, v.19, p. 111–122, 2000.
- POLLMANN, Karla. Legado de Agostinho: êxito ou fracasso? In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução Jaime Clasen. São Paulo: Idéias & Letras, 2016.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael **Avicena**. Madri: Ediciones del Orto, 1994.
- ROBINSON Thomas M. **As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. São Paulo: Annablume, 2010.
- ROSS, W. D. **Aristóteles**. 2. ed. Tradução de Diego F. Pró. Buenos Aires: Libera os libros, [s.d.].
- SPRUIT, Leen. **Species intelligibilis: from perception to knowledge**. Leiden: Brill, 1994.
- STUMP, Eleonore. **Aquinas: arguments of the philosophers**. New York: Routledge, 2003.
- SHIELDS, Christopher. Aristotle's psychology. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The stanford encyclopedia of philosophy** (Winter 2016 Edition). Available in: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-psychology/>. Access in: 01 apr. 2019.
- SORABJI, Richard. **Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence**. New York: Cornell University Press, 1990.
- SORABJI, Richard. **From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality**. Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1991.
- SWEENEY, Michael J. Soul as substance and method in Thomas Aquinas' anthropological writings. **AHDLMA**, v. 66, p. 143-187, 1999.
- TELLKAMP, Jorg Alejandro. Actitudes proposicionales y conocimiento sensible en Tomás de Aquino. **Revista Española de Filosofía Medieval**, v. 4, p. 87-102, 1997.
- TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- TORRES, Moisés Romanazzi (org.). A evolução história da *logica vetus*. **Mirabilia**, v. 1, n. 16, p. 201-220, 2013.
- TWEEDALE, Martin M. Origins of the medieval theory that sensation is an immaterial reception of form. **Philosophical topics**. v. 20, n. 2, 1992.

TWEEDALE, Martin M. Representation in scholastic epistemology. *In*: LAGERLUND, H. (Ed.). **Representation and objects of thought in medieval philosophy**. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2007. p. 63-79.

WALLACE, Willian A. **St. Thomas's conception of natural philosophy and its method**. Available in: <http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/>. Access in: 12 agost. 2016

WOLFSON, Harry Austryn. The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts. **The Harvard Theological Review**, v. 28, n. 2, apr., p. 69-133, 1935. Available in: <http://www.jstor.org/stable/1508009>. Access in: 01 apr. 2019.

ZUPKO, Jack. What is the science of the soul? a case study in the evolution of late medieval natural philosophy. **Synthese**, v. 110, p. 297-334, 1997.