**A *SPECIES* É UM INTERMEDIÁRIO COGNITIVO EM TOMÁS DE AQUINO?**

SPECIES IS A COGNITIVE INTERMEDIATE IN THOMAS AQUINAS?

Antonio Janunzi Neto[[1]](#footnote-1)\*

RESUMO

O presente artigo tem como finalidade primordial a tentativa de se estabelecer uma breve reflexão sobre algumas questões relativas ao estatuto funcional da *species* e do conceito na teoria tomásica sobre o processo de conhecimento realizado pelo intelecto humano quando considera a coisa extra mental como objeto de sua cognição. A problemática surge a partir de algumas proposições que Tomás de Aquino realiza ao afirmar a imediatez prioritária do conhecimento da coisa (o que se tem conhecido diretamente pelo ato intelectivo) em relação aos conteúdos dos atos mentais que, por sua vez, podem ser considerados como objetos de modo secundariamente. Entretanto, esta tese deve ser considerada à luz de uma outra segundo a qual a *species* e/ou o conceito são *meios* cognitivos para o próprio processo de cognição da coisa extra mental. Com isso, as *species* e/ou conceitos são *meios* enquanto *conhecidos* ou *meios* enquanto meros eventos mentais com algum tipo de relação com a coisa?

PALAVRAS-CHAVE: *Species*. Similitude. Representação. Realismo. Conhecimento.

ABSTRACT

This article has as its primary purpose to attempt to establish a brief reflection on some issues relating to the functional status of the species and the concept in Thomas Aquinas's theory of the process of knowledge held by the human intellect when you consider the extra mental thing as its object of cognition. The problem arises from some propositions that Aquinas held to affirm the priority immediacy of thing knowledge (this is what is known directly by intellective act) in relation to the mental acts content, which in turn, can be considered as secondarily so objects. However, this thesis must be considered in the light of another one, according to which species and / or the concept are cognitive means for the cognition process of the extra mental thing. With that, species and / or concepts are means while known or means as mere mental events with some kind of relationship with the thing?

KEYWORDS: *Species*. Likeness. Representation. Reaslism. Knowledge.

***STATUS QUAESTIONIS***

No âmbito da teoria tomista sobre o conhecimento é de se notar que sua perspectiva de abordagem possui a característica do operar filosófico do período medievo e antigo, da qual ela é herdeira e realizadora: a pressuposição de elementos metafísicos e sua aplicação à explicação do processo cognitivo. Com isso, uma teoria desse tipo não tem como ponto de partida de sua reflexão uma crítica da possibilidade do ato de conhecer a coisa extra mental. A pressuposição é patente na obra do Aquinate, pois vários conceitos metafísicos são utilizados na explicação do modo de conhecimento, tais como: ‘forma’ e ‘matéria’, ‘ato’ e ‘potência’, ‘essência’. Dada a estrutura conceitual metafísica utilizada na reflexão do processo cognitivo, a finalidade desta se diz no seu caráter descritivo e explicativo do processo, assumindo-se que o processo de conhecimento da coisa é um fato. Essa postura se reflete até no modo de apresentação das questões sobre o conhecer que Tomás de Aquino elabora. Pressupor os dados conclusivos de uma ciência anterior como elementos aplicáveis a uma ciência posterior só é possível com a postulação do princípio de uma certa hierarquização das ciências e, neste ponto, a filosofia tomista é marcadamente herdeira da tradição aristotélica, ao subordinar gnosiologia à metafísica. Com o advento da modernidade, principalmente em Descartes, é evidente que o modo de abordagem sobre as questões do conhecer ganha um novo estatuto e método. A *res cogitans* e a análise das ideias se tornaram as únicas e novas regras gerais do sistema filosófico de investigação do ato de conhecer. Entretanto, essa reviravolta de sistemas não aconteceu abruptamente ou de modo direto; antes, foi sendo construída por um longo período histórico e com várias contribuições de filósofos. Talvez Guilherme de Ockham tenha sido o grande marco dessa mudança sistêmica, principalmente por sua crítica ao estatuto dos conceitos usados no interior da metafísica que serviu de contexto teórico para o advento do ceticismo metodológico cartesiano. Nesse sentido, a filosofia cartesiana se apresenta como uma crítica da falta de critério justificado sobre o uso de inúmeros conceitos metafísicos que são admitidos como explicativos das coisas e, portanto, do processo cognitivo que o sujeito pode realizar sobre a coisa. Portanto, a crítica cartesiana — parecendo supor de modo latente as interdições do nominalismo — se deteve primordialmente no discurso analítico sobre as ideias que se encontram no *cogito*, pois este é o único ponto de partida seguro e incapaz de ser superado pela dúvida tanto sobre seus atos quanto sobre sua existência.

Considerando como plano de fundo as interdições do nominalismo, Descartes não pode supor rigorosamente pelo conteúdo de nenhuma outra ciência para fundamentar a explicação da cognição como outrora fizeram os medievais, pois para a perspectiva cartesiana somente devem ser aceitas como verdades neste novo sistema as ideias claras e distintas. Entretanto, viu-se que o autor das *Meditações metafísicas* admitiu um mínimo necessário para sua reflexão, a saber, uma mente dotada de ideias. A admissão do pensamento e do pensado não é uma concessão, mas sim os primeiros elementos que permaneceram intactos depois da dúvida geralproposta como ponto de partida da metodologia filosófica. E, ao assumir esses elementos, Descartes o faz à maneira de um representacionalista, ou seja, propondo que as ideias são representações das coisas no *cogito*. Dentre a multiplicidade de sentidos que se podem atribuir ao representacionalismo, Descartes (2010) dá indícios textuais[[2]](#footnote-2) para um tipo de representacionalismo inferencial, isto é, a partir da consciência que se tem do conteúdo de uma determinada ideia, tem-se a possiblidade do acesso cognitivo à coisa extra mental representada por aquela ideia. Uma das características centrais desse modo de representacionalismo é apontada na consideração da relação entre o ato de pensamento e o objeto de conhecimento, pois nessa interpretação a ideia é o objeto imediato ao ato de pensar realizado pelo *cogito*, por isso, a coisa mesma, na sua realidade formal, só é conhecida de modo mediado a partir do estatuto representativo da ideia. Sendo assim, é a ideia o primeiro objeto de intelecção, e a coisa é um segundo objeto da intelecção. A coisa enquanto conhecida é inferida a partir do conhecimento que o *cogito* tem da ideia representativa daquela.

Se a mudança de paradigmas da investigação epistemológica com o advento da filosofia cartesiana sofreu uma mudança considerável de método e ponto de partir, seria a proposta de Descarte nos termos de um representacionalismo inferencial uma proposta mais adequada para a explicação do processo de cognição, superando, assim, as principais teorias medievais da cognição, sobretudo a tomista?

Antes da tentativa de encaminhamento resolutivo da questão acima deve-se evidenciar, como feito por Pasnau (1997), que já no período medieval existiram autores, principalmente nos séculos XIV e XV, críticos à teoria tomista do processo cognitiva, tratando-a como uma teoria que considerava os conteúdos dos atos mentais como objetos para a intelecção da coisa como objeto. Assim, a explicação tomásica do processo de cognição seria uma postura que considera a *species* como meio cognoscido para a cognição da coisa fora da mente. Com esse aspecto, a abordagem de Tomás de Aquino sobre o ato de conhecer foi caracterizada criticamente como uma teoria da *species* que poderia problematizar ou interditar o acesso do intelecto à coisa mesma.

Em certo sentido uma suposta teoria da *species* desse tipo possui grande proximidade com a teoria cartesiana da ideia ao propor que a *species* é um meio cognitivo enquanto é um objeto conhecido, similarmente ao modo funcional da ideia em Descartes. Portanto, a partir da crítica medieval posterior, a teoria tomista do conhecimento seria um mero correlato antecipador do representacionalismo inferencial no período medievo da teoria do sujeito e da ideia de Descartes.

Dessa maneira, uma possível resposta à questão levantada acima poderia ser formulada se considerarmos a tese de que Tomás de Aquino nada mais é do que um antecipador da noção de representação de Descartes a partir da noção de *species*. Não obstante, seria a teoria da *species* e suas implicações realmente uma antecipação da representação aos moldes cartesianos a ponto de considerarmos os dois referidos filósofos como representacionalistas? Em outros termos, seria a *species* um meio intermediário mental em Tomás de Aquino?

**A NOÇÃO DE *SPECIES* EM TOMÁS DE AQUINO[[3]](#footnote-3)**

No segundo artigo da questão 85 da *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino pergunta se a *species* inteligível é o objeto da intelecção humana. Este artigo tem importância capital para a explicitação da consideração do Aquinate sobre a noção de *species* no âmbito do inteligir.

Por onde, deve-se dizer que a espécie inteligível é, para o intelecto, o meio pelo qual ele intelige. [...] dupla é a ação: uma imanente ao agente, como ver e inteligir; outra, transeunte para coisas exteriores, como aquecer e cortar. E uma e outra se realizam por alguma forma. Ora, como a forma segundo a qual nasce à ação, tendente para a coisa exterior, é semelhança do objeto da ação ― como o calor do corpo que aquece é semelhança do corpo aquecido ― assim também, a forma, segundo a qual nasce à ação imanente ao agente, é semelhança do objeto. Por onde, pela semelhança da coisa visível é que a vista vê; e a semelhança da causa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma pela qual o intelecto intelige. Ora, como o intelecto reflete sobre si mesmo, pela mesma reflexão intelige o seu inteligir e a espécie pela qual intelige. De modo que, secundariamente, a espécie intelectiva é o objeto inteligido; mas o que é inteligido primariamente é a coisa da qual a espécie inteligível é semelhança. (*ST*. q.85, a.2).

A *solutio* propõe que a *species* é o meio no qual (*ut quo*) o intelecto intelige. A argumentação desta proposta se desenvolve principalmente a partir de uma outra tese segundo a qual, não importando o modo de ação, transitiva[[4]](#footnote-4) ou imanente, sempre o agente age por uma forma, segundo uma forma (*secundum aliquam formam*). Dada a amplitude de significação analógica e sua possível aplicação, a forma pode ser considerada como um princípio de determinação: seja em relação à matéria-prima na composição hilemórfica das substâncias materiais, seja na mente como *species* enquanto elemento especificativo do ato mental. Sinteticamente, então, a forma sempre é relativa à determinação de algo, a razão que faz com que algo tenha determinadas características ou propriedades. Por isso, se é a forma a que responde pela determinação de algo, em termos de atos ou ações, sempre é a forma a condição da ação, pois todo ato ou ação é determinado.

Ao desenvolver a relação da forma como condição *sine qua non* da ação, outra consideração é acrescentada para explicitar a relação entre o sujeito da ação e o objeto da ação, a relação de semelhança (*similitudinem*). Isto é, para o Aquinate há uma relação de semelhança entre a forma que especifica uma determinada ação e a forma que especifica o objeto daquela ação. A razão que o autor dá no campo da ação imanente da intelecção é que a forma que é condição deste modo é semelhante a do objeto. Por isso, a *species* (forma) que especifica o ato de inteligir uma coisa tem uma relação de similitude com esta.

Em que sentido a *species* pode ser semelhança do objeto? Para responder a esta questão, Tomás de Aquino elabora uma explicação do processo de cognição com início na sensação e término no intelecto, e que pode ser resumido do seguinte modo.

“O conhecimento é um modo de assimilação”(*De Verit*. q.1, a.1), no qual a coisa enquanto conhecida se torna presente de modo imanente naquele que conhece. Com isso, dois elementos devem ser considerados na explicação desse modo de assimilação: a) o que da coisa material, de maneira geral, é conhecido pelo cognoscente, b) o modo de ser da coisa conhecida no cognoscente*.* Sobre o primeiro aspecto, Tomás de Aquino afirma que a forma é o que é conhecido, pois a matéria sempre é um princípio refratário para o conhecimento. Em relação ao segundo aspecto, o autor diz que “o conhecido é no cognoscente segundo o modo do cognoscente” (*De Verit*.q.1, a.2), ou seja, quando o sujeito conhece a coisa, esta não se torna presente no sujeito ao modo dela ser na realidade, material e individual, mas sim ao modo do sujeito, e a forma da coisa no sujeito é dita por Aquino como *species*. Por conseguinte, a *species* é a forma da coisa presente no sujeito. A sentença de que o conhecido é no sujeito ao modo do sujeito justifica o fato de o sujeito ao pensar em pedra não se transformar em uma pedra; por isso, se o sujeito conhece, deve-se justificar como a forma da coisa conhecida pode estar nele. Nesse ponto Tomás de Aquino afirmará que a forma, enquanto conhecida, está no sujeito de maneira intencional, isto é, de maneira imaterial[[5]](#footnote-5) ― mesmo na instância do conhecimento sensível há uma certa imaterialidade do processo cognitivo, já na instância da intelecção essa imaterialidade do modo de ser intencional é completa ― e com uma certa referência à forma da coisa material. Essa referência é garantida pelo fato de a *species* ser relativa à forma da coisa não enquanto está na coisa mesma, mas enquanto está no sujeito de conhecimento, ou seja, a *species* preserva no processo de assimilação sua referência à forma da coisa.

Tendo em vista que todo o processo de conhecimento se inicia pelos sentidos externos que ao serem impactados pela coisa material e sofrerem uma alteração material, há consecutivamente a recepção nos sentidos da *species*. Toda alteração sofrida pelos sentidos internos, produzindo-se assim a *species* sensível, é processada e organizada posteriormente pelos sentidos internos, nos quais a imaginação é responsável pela produção da imagem sensorial*,* que servirá de contribuinte material para o ato de abstração do intelecto ativo, operação na qual há a produção da *species* inteligível, que pela natureza do intelecto e por sua operação abstrativa, faz com que a *species* inteligível seja de condição imaterial e universal.

Há uma série de divergências nos comentadores sobre a noção de semelhança no processo cognitivo. E parece que é nesse ponto que se encontra a significação central da distinção entre as hipóteses dos que defendem a *species* como um meio cognitivo, aos moldes de um certo representacionalismo, e os que defendem a *species* como tendo uma relação direta como a forma da coisa mesma.

**O REALISMO DIRETO E A *SPECIES* INTELIGÍVEL**

A proposta interpretativa do Realismo Direto significa uma hipótese sobre a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino que procura evidenciar qual é o modo de realismo do referido autor. Entretanto, esse termo não é empregado por ele, pois a problemática da possibilidade ou não do conhecimento da coisa real não é posta pela filosofia tomista; o que se tem nesse ponto, como afirmado, é a aceitação do fato do conhecimento da realidade. Por isso, o termo ‘realismo’ aqui parece fazer menção ao postulado característico da gnosiologia tomista: a coisa mesma é passível de ser conhecida pelo intelecto. Essa menção é feita, depois da filosofia moderna, para se justificar e estabelecer a diferença de posturas gnosiológicas entre os medievais e os modernos.

O qualificativo ‘direto’[[6]](#footnote-6) significa, em certo sentido, que o ato cognitivo de conhecimento da coisa enquanto objeto não precisa conhecer nenhuma mediação, ou seja, o que é prioritariamente conhecido é a coisa nesse ato, não há necessidade, portanto, de se afirmar outro elemento conhecido, senão a coisa como objeto, no próprio ato direto de cognição.

A tese do Realismo Direto procura resolver a relação entre cognoscente e cognoscido no ato próprio de conhecer a coisa. Para isso propõe o ato de conhecer como uma relação, exclusivamente, entre dois termos: b) a operação de apreensão realizada pelo intelecto e a) a coisa enquanto objeto dessa apreensão intelectiva. Nessa esteira não há nenhum intermediário entre o sujeito e a coisa no ato de conhecimento, e se não há nada que seja o mediador conhecido entre os relacionados, a própria relação é direta: o acesso cognitivo do sujeito à coisa é imediato. É evidente que mesmo nessa ênfase da imediação não se descarta, logo, a necessidade de um processo mental mediante o qual é possível o ato cognitivo. O que se exclui nessa interpretação é que possa ter, para além desse processo, algum outro elemento que necessariamente deve ser conhecido como objeto na mente para o acesso ao conhecimento da coisa mesma enquanto objeto para a mente.

Neste aspecto da necessidade funcional das operações mentais e da defesa do realismo direto, Jaques Maritain (1968) propõe a distinção entre os signos mentais. O primeiro, signo instrumental, pode ser dito como aquilo que é “conhecido primeiro em si mesmo leva logo ao conhecimento de outra coisa” (MARITAIN, 1968, p. 184). Em contrário, o segundo, signo formal, se define como sendo “em essência significar, encerrar o significado de outro objeto e levar o espírito ao objeto tendo como função referir o espírito a algo distinto de si” (MARITAIN, 1968, p. 184). Por isso, a *species* como evento mental deve ser considerada somente como um signo formal, pois como o próprio Aquinate afirma não é ela o objeto conhecido ― como no caso do signo instrumental ―, mas aquilo pela qual se conhece a coisa como objeto de intelecção. Talvez a grande temeridade teórica na qual o Realismo Direto se encontra é padecer dos mesmos efeitos solipsistas e céticos em que a postura representacionalista pode cair ao propor a *species* ― ou eventos mentais representativos ― como signos instrumentais conhecidos primariamente e posteriormente levar a mente a um segundo conhecimento, a coisa representada.

Entretanto, que elementos argumentativos podem ser reclamados para justificar a referida interpretação? Talvez o Realismo Direto tenha como base textual no *Corpus Thomisticum* as proposições que Tomás de Aquino realiza ao afirmar a *species* como um mero meio cognitivo não conhecida no ato direto de intelecção da quididade da coisa material, mas apenas reflexivamente num segundo ato. Não obstante, talvez os textos mais significativos para o Realismo Direto na sua defesa interpretativa são: a) a identidade do intelecto em ato com a coisa inteligida em ato no ato mesmo de inteleção e b) a tese da dupla modalidade existencial da forma: como elemento especificativo da substância material e como elemento intencional especificativo do ato mental.

Em relação ao primeiro ponto, Aquino afirma que: “o intelecto em ato e o inteligível em ato são a mesma coisa da mesma maneira que os sentidos em ato e os sensíveis em ato” (*Cont. Gent*. II, 59). A tese da identidade entre intelecto e inteligível sugere que a identidade entre conhecedor no ato de conhecer e coisa enquanto conhecida ocorre analogicamente tanto na esfera do conhecimento sensível quanto na esfera da intelecção. Com isso, pode-se dizer que, não importando a instância genérica da natureza da faculdade, a identidade entre conhecedor e conhecido no ato de conhecer é uma característica do próprio processo de cognição da coisa. Nesse sentido, na dimensão da cognição, dizer amarelo conhecido e coisa amarela enquanto conhecida é a mesma coisa, do mesmo modo que dizer quididade abstraída e quididade da coisa material enquanto conhecida. Assim, o realista direto defende essa característica de identidade aos moldes de uma identidade formal*[[7]](#footnote-7)*, ou seja, a identificação no ato do intelecto em sua operação e da coisa enquanto apreendida como objeto se dá no âmbito da forma: pelo lado da coisa, como característica determinante da essência; pelo lado do intelecto, como característica que especifica a *species* inteligível como sendo similitude de um determinado objeto. Entretanto, como é possível pensar a relação de identidade entre essas duas instâncias formais no processo de cognição?

Tomás de Aquino parece afirmar que a relação entre essas formas deve ser entendida levando em consideração que uma determinada natureza pode ter dois modos de existência*[[8]](#footnote-8)*: uma existência material e outra que ocorre no intelecto de modo imaterial ou intencional. Portanto, parece haver aqui uma distinção, com independência, da natureza ou forma em relação ao seu modo de ser, ou seja, a afirmação da “tese da dupla existência” (PERLER, 2000, p. 113) da natureza ou forma.

No *De Ente* o Aquinate evidencia a possibilidade de se considerar a *natureza* independentemente do seu modo ser instância, ou de maneira universal no intelecto ou de maneira individual na coisa material, a este modo de consideração o autor nomeia como “natureza absolutamente considerada” (*De Ente*, cap. III)*.* Ao que se parece, esta tese tomista é uma das referências textuais que ratificam a tese do Realismo Direto, pois é de capital importância para essa interpretação, no intuito de se manter a identidade formal, que a forma que ocorre no intelecto seja, de algum modo, idêntica à forma que ocorre na coisa e é nessa identidade que se garante em termos últimos o acesso cognitivo direto no processo de apreensão da coisa como objeto. [[9]](#footnote-9)

Entretanto, o Realismo Direto parece tender a reduzir a aparição do termo ‘similitude’ no texto do Aquinate[[10]](#footnote-10)aplicado à noção de *species* como uma possível manifestação da identidade formal. Norman Kretzmann (1993, p. 138) chega a afirmar que a noção de identidade formal é expressa com o termo de ‘similitude’ e seus correlatos e é tarefa da interpretação do Realismo Direto afirmar a similitude como significando, em última instância, a identidade formal, pois do contrário poderia se interpretar a teoria do ato cognitivo de Tomás de Aquino como uma mescla de representacionalismo.

D. Perler (2000, p. 115) chega a fazer uma análise da noção de similitude aplicada à explicação do processo de cognição como sendo nada mais que uma afirmação da suposta identidade formal, já que a noção de similitude expressa um compartilhamentoda forma. Para o autor é a razão da identidade que faz com que a *species* seja uma similitude da coisa e não a relação de semelhança a que faz da *species* uma similitude*.* Talvez, a razão última da preocupação desse intérprete sobre a noção de similitude na explicação do processo cognitivo em Tomás de Aquino seja o fato de aceitar no todo da noção de semelhança uma certa mistura de representacionalismo, invalidando assim a tese realista da prioridade do conhecimento da coisa sobre o conhecimento dos itens mentais.

**O REPRESENTACIONALISMO E A RELAÇÃO ENTRE O CONCEITO E OBJETO**

Se pelo lado do realista direto a relação entre *species* inteligível e a coisa é uma relação entre dois relacionados, para o representacionalista a relação que explica o processo cognitivo possui três relacionados, a saber: a) a operação cognitiva, b) o conteúdo-efeito deste processo como mediador cognitivo e c) a coisa enquanto objeto conhecido.

De maneira ampla, o Representacionalismo pode ser entendido como uma teoria que considera os referidos três elementos como fundamentais para explicar o processo de cognição da coisa, pois se ao conhecer a coisa ela se faz presente ao que conhece, a ênfase do elemento de mediação se faz necessária para explicar o fato do conhecimento.

Segundo Panaccio (2001, p. 190), o Representacionalismo é entendido como “qualquer teoria da cognição que atribui um papel crucial e indispensável para algum tipo de representação mental”. Pode-se dizer, como isso, que toda teoria de cunho representacionalista prioriza ou considera como essencial o papel da representação mental para a consecução do processo de conhecimento da coisa.

Um dos maiores defensores da tese representacionalista, ou considerado como tal pela maioria de seus intérpretes, é Descartes. O filósofo francês, como se viu anteriormente, é um grande entusiasta do papel prioritário da representação mental da ideia. Não obstante, pode-se dizer que a filosofia cartesiana da ideia acrescente uma determinada necessidade no processo de cognição da coisa, a saber, a prioridade do conhecimento do conteúdo exibido na representação mental em relação ao seu correlato extra mental. Dessa forma, o representacionalismo do tipo cartesiano é entendido como inferencial, ou seja, do conhecimento direto do conteúdo representado ter-se-ia o conhecimento da coisa extra mental ou logicamente independente por via de inferência cognitiva. Todavia, para ser dito um teórico do representacionalismo é preciso compactuar com a tese da prioridade cognitiva da representação mental sobre a coisa extra mental?

Mesmo anterior ao sistema representacionalista cartesiano, a teoria tomásica sobre o conhecimento foi rechaçada como uma suposta teoria do “véu das *species*” (PASNAU, 1997, p. 220) por afirmar a necessidade insubstituível da *species* ou do conceito no decurso de atualização do conhecimento da coisa. Algumas passagens do Aquinate parecem justificar essa crítica por afirmarem, aparentemente, a importância do conhecimento da *species* ou do conceito sobre o conhecimento da coisa mesma enquanto objeto. Ele afirma:

A concepção do intelecto é um intermediário entre o intelecto e a coisa inteligida, porque por essa mediação a operação do intelecto atinge a coisa. E daí a concepção do intelecto é não somente o que é inteligido, mas também isto pelo qual a coisa é inteligida; de maneira que o que é inteligido pode ser dito não só a própria coisa, mas também o conceito do intelecto [...] (*De Verit*. q.4, a.2, ad.3, tradução nossa).

Seria a concepção do intelecto (conceito) um correlato antecipado da função mediadora da ideia no sistema cartesiano? Em outros termos, a gnosiologia tomista é realmente uma teoria do véu das *species*? Assim sendo, a teoria tomista poderia ser compreendida como um representacionalismo inferencial, mesmo estabelecendo todas as sofisticadas distinções na elucidação do devir cognitivo.

Entretanto, as afirmações de Tomás de Aquino sobre a concepção intermediária da *species* e/ou conceito devem ser sempre entendidas à luz de outras passagens, tendo-se em vista que a teoria do autor é um sistema de muitas analogias e relações internas dentro de uma longa, profunda e dispersa teoria do ato de conhecimento. Dessa maneira, a tentativa de se interpretar o Aquinate como um teórico representacionalista não deve necessariamente considerá-lo como um defensor da teoria do véu das *species* ou um representacionalista do tipo inferencial.

Contudo, qual a razão da necessidade de se pensar Tomás de Aquino como um representacionalista?

**SOBRE A FUNÇÃO DO CONCEITO**

É evidente que o autor estabelece a distinção entre vários elementos no processo do conhecimento inteligível. No artigo primeira da oitava questão do *De Potentia* I[[11]](#footnote-11)*,* Aquino afirma que existem ao menos quatro elementos que contribuem necessária e suficientemente na consecução da apreensão das propriedades inteligíveis da coisa, a saber: a) a coisa inteligida, b) a *species* inteligível, c) o ato de inteligir e d) o conceito. Este último não se identifica com nenhum dos outros três elementos, pois a *species* inteligível é o princípio do inteligir enquanto o conceito é seu término, ele também não se identifica com a coisa inteligida, pois, diferentemente do conceito, esta pode existir fora do intelecto. Não se identifica com o próprio ato, pois é evidente que um ato é, por definição, diferente de seu efeito ou resultado. Dessa forma, o interessante em ser ressaltado aqui são as características que Tomás de Aquino diz do conceito em contraposição à *species*: o primeiro é o termo da operação imanente de intelecção e o segundo é o princípio da intelecção. Primeiramente, a necessidade da *species* como princípio de atualização do intelecto é patente, dado que todo agente, para agir, precisa estar em ato. Com isso, a *species* é a condição de possibilidade enquanto atualiza o intelecto e o seu ato, pois a própria *species* é tanto a atualização do inteligível quanto a condição que especifica o conteúdo deste ato se referir a X e não a Y. Por sua vez, o conceito não é o princípio de atualização do intelecto, mas é constituído pelo intelecto depois do processo de atualização da *species*.

Sendo a *species* a condição inicial para a atualização do intelecto, é próprio do conceito “inteligir a coisa[[12]](#footnote-12)”. Ele é formado pelo intelecto, em ato pela *species,* e sua função própria é exprimir intencionalmente ou exibir a coisa inteligida. É próprio da função do conceito o “dizer a coisa” de modo intencional, ou seja, é uma expressão universal e intencional da coisa no intelecto.

Tendo-se em vista o esclarecimento da função de expressão do conceito, pode-se fazer menção à distinção no conceito que Aquino faz no segundo artigo da questão 85 da *Summa Theologiae* em que o autor afirma que o conceito pode ser considerado de duplo modo, ou pela coisa ou pelo ato de inteligir. Se for considerado pelo ato, tem-se a significação das características do próprio ato dado o âmbito do intelecto, a saber, a universalidade e a imaterialidade do conceito. Se se considera a coisa inteligida, tem-se menção à natureza da coisa, que pode existir na própria coisa material e individual e existir no intelecto de maneira universal e imaterial. Assim sendo, de algum modo, pode-se afirmar que o que é expresso, exibido pelo conceito, é um dos seus componentes de constituição, isto é, o seu conteúdo que é expressão intencional no conceito das propriedades inteligíveis que na coisa são singularizadas pelo princípio de individuação (*ST*. q. 85, a.2, ad.2). Portanto, dada a composição do conceito de intenção de universalidade e natureza (propriedades inteligíveis da coisa, quidade, forma, essência), o conceito sendo termo da primeira operação do intelecto expressa nele seu próprio conteúdo. Por conseguinte, o conceito tem em si seu objeto de expressão, expresso nele mesmo, em seu conteúdo. Assim, é mediante um conceito que a coisa é apreendida e a coisa só pode ser conhecida mediante o conceito.

Dada a distinção funcional entre *species* inteligível e conceito, deve-se considerar que a interdição mencionada no segundo artigo da questão 85 da *Summa Theologiae* só se aplica à *species* inteligível que, neste sentido, é realmente um *meio* pelo qual o intelecto é atualizado para produção do conceito. Por isso, a ciência dos objetos nunca pode ser ciência sobre as *species*, levando em consideração que a própria *species* nada mais é que uma condição da modificação intelectual que passa da potência de conhecimento ao ato no processo de operação intelectiva. Posto isso, o conceito não é uma mera modificação do intelecto, mas é nele que se encontra o objeto de expressão intencional, dado que é nele que uma coisa pode ser inteligida enquanto é expressa intencionalmente no conteúdo do conceito.

Entretanto, seria o conceito o objeto da intelecção humana sobre a quididade das coisas materiais, a ponto de se dizer que é conhecendo o conceito que se conhece a coisa extra mental, do mesmo modo que a ideia, no sistema cartesiano, funciona como objeto para o *cogito*?

Pode-se afirmar a favor de um representacionalismo tomista diverso do cartesiano que uma coisa é dizer que o conceito possui, exibe ou expressa um objeto, outra bem diferente é dizer que o conceito (como no sistema cartesiano) é um objeto do ato de inteligir. Tomás de Aquino distingue claramente entre ato direto de inteligir e ato reflexivo[[13]](#footnote-13). O realismo de Aquino permite dizer que o objeto do ato direto de intelecção sempre é a coisa enquanto objeto conhecido e não o conceito ou a *species* inteligível — levando em conta que, afirmando a hipótese contrária, a ciência e o conhecimento perderiam sua objetividade ou referência à coisa extra mental. Por conseguinte, a *species* inteligível e o conceito somente podem ser objetos de uma intelecção cujo ato é reflexivo e não direto, pois supõem o ato direto de intelecção da coisa enquanto conhecida. Dizer que o conceito não pode ser objeto direto de intelecção no ato direto não significa dizer que o conceito não exprime um objeto ou não contenha como conteúdo um objeto, como afirmado anteriormente. Desta forma, o conceito, mesmo não sendo objeto em um ato direto, exprime ou diz intencionalmente um objeto no ato direto de intelecção. E é nesse sentido que o Aquinate diz muitas vezes que o conceito é um *medium in quo*[[14]](#footnote-14), isto é, o conceito, ao exprimir intencionalmente um objeto no ato direto de intelecção da coisa é um meio no qual a coisa é apreendia pelo próprio fato de ser somente no conceito que a coisa é exibida ao intelecto como objeto de cognição. Por sua vez, o que é conhecido no ato direto do objeto no conceito não é a intenção de universalidade que reveste a natureza ou quididade expressa como objeto no conceito, mas sim a própria natureza ou propriedade inteligível da coisa que é exibida como objeto no conceito. Somente no ato de reflexão o conceito se torna objeto de um ato de intelecção e é considerado como uma instância possuidora de universalidade. Nesse sentido, pode-se dizer que a universalidade é condição para a predicação de uma propriedade da coisa exibida de maneira universal pelo conceito, mas não é condição para a intelecção direta da quididade ou propriedade inteligível da coisa.

Portanto, é possível afirmar que o representacionalismo atribuído a Aquino é uma versão diferente do encontrado em Descartes, pois no primeiro o conceito não é um objeto de intelecção do ato primeiro de inteligir, pois o que é inteligido no ato direto é a quididade ou propriedade inteligível da coisa que é exibida como objeto no conceito. Por sua vez, no sistema inferencial cartesiano a ideia é que é conhecida no ato direto de intelecção e, por uma sucessão de atos reflexivos e/ou analíticos, se faz possível o acesso cognitivo às coisas extra mentais. A teoria cognitiva de Tomás de Aquino pode ser entendida representacionalista, pois a relação de conhecimento possui três elementos relacionados: a operação do sujeito (a intelecção), o termo deste processo (o conceito que possui e exibe um objeto) e a coisa que é expressa mediante esse conceito. Não é, no entanto, um representacionalismo inferencial, pela distinção e caracterização do ato direto e reflexivo, bem como seus distintos objetos, mas pode ser considerado uma teoria representacionalista ao priorizar o conceito como intermediário (não cognoscido no ato direto) no qual a coisa apreendida é exibida como objeto para o intelecto.

**O ESTATUTO DA NATUREZA COMUM NO REALISMO DIRETO E A NOÇÃO DE *SIMILITUDINEM* PARA ALÉM DESTA INTERPRETAÇÃO**

Como se viu anteriormente, o Realismo Direto reduz a noção de similitude a um mero termo que explica a identidade formal entre intelecto e coisa. Assim sendo, é fundamental para a plausibilidade desta interpretação a tese da identidade formal juntamente com outras duas explicativas dela ou supostas por ela: a) há uma forma comum e b) esta forma pode ser instanciada de dois modos: intencional no intelecto e material na coisa. No entanto, dizer que algo, no caso a forma, pode ser instanciado em mais de um modo parece supor que a forma é um universal, pois é da característica do que é universal estar em muitos ou ser dito de muitos.[[15]](#footnote-15) Perler (2000) confirma a necessidade da forma como um universal para o Realismo Direto afirmando que as formas são realmente universais, pois podem ser instanciadas em várias coisas, tanto no intelecto quanto fora do intelecto. E que se a forma não fosse universal, coisas numericamente distintas não poderiam ter a mesma forma[[16]](#footnote-16).

Portanto se a tese da forma universal é necessária para justificar a hipótese da identidade formal do Realismo Direto, um problema pode ser posto ao se tentar identificar argumentos em Tomás de Aquino que possibilitem essa interpretação dado que no Aquinate só há universais no intelecto[[17]](#footnote-17), e tudo que se encontra no indivíduo é individualizado, pois sendo a matéria um princípio de individuação e, levando em conta que a essência das substâncias matérias é composta de matéria e forma, tudo nesta substância é individualizado. Consequentemente, é somente no processo de abstração que o intelecto torna em ato o inteligível, considerando a quididade da coisa material sem suas condições de individuação, produzindo por este fato um universal em ato.

Como tornar plausível no sistema tomista a necessidade do Realismo direto da forma universal fora do intelecto? É de se notar que Tomás de Aquino utiliza a noção de natureza comum e/ou forma comum na instância da chamada natureza absolutamente considerada[[18]](#footnote-18). Nessa consideração a natureza de algo pode ser tratada independente dos seus modos de intenção de universalidade no intelecto e de individualização na coisa material. A natureza comum, nesse sentido, é considerada somente naquilo que lhe é próprio, ou seja, o seu modo absoluto, independente das instâncias acidentais nas quais ela pode ocorrer: nos singulares ou na alma. O modo absoluto desta natureza diz respeito às propriedades da essência de algo que são explicitadas na definição desta e que se referem somente à essência e não às suas possíveis instâncias.

Logo, aparentemente a tese da natureza absolutamente considerada parece tornar plausível a hipótese da forma comum no Realismo Direto. Entretanto, parece que nos escritos de Tomás de Aquino a noção de natureza absolutamente considerada só pode ser interpretada como o resultado de um processo de decomposição do conceito, no qual há, como afirmado, uma intenção de universalidade, resultante do processo de abstração, e um conteúdo que é dito como uma forma ou uma natureza da coisa, expressa no próprio conceito. Nesse sentido, a natureza absolutamente considerada nada mais seria que o resultado do processo de resolução aplicada aos elementos que compõem estruturalmente um conceito. E isso significa que a natureza comum não é uma instância logicamente independente da capacidade reflexiva e resolutiva do próprio intelecto. Por consequência, o estatuto dessa natureza comum seria somente o de ser resultado de um processo intelectivo que reside no próprio intelecto, não tendo assim um estatuto fora ou independente dele. Isto posto, como pensar a tese da identidade formal sem a pressuposição de uma forma universal que necessariamente deve ser independente do intelecto, dado que a instância intelectiva é somente um dos seus modos de instância?

Por fim, se a forma comum nada mais é que o resultado de uma resolução dos componentes do conceito, a tese da identidade formal do Realismo Direto encontra certa dificuldade em sua plausibilidade, dado que nada garantiria a relação de identidade entre a forma que ocorre de modo intencional na mente e a forma que ocorre de modo material na coisa.

Se a perspectiva realista direta da identidade formal encontra problemas de plausibilidade para explicar a relação entre os atos mentais e a coisa conhecida mediante esses atos, o mesmo não é dito na hipótese representacionalista sobre a noção de similitude para explicar a referida relação.

Para Tomás de Aquino a noção de similitude é entendida nos seguintes termos:

Uma semelhança entre duas coisas pode ser entendida em dois sentidos. Em certo sentido, segundo um acordo em sua própria natureza e tal similitude não é necessária entre conhecedor e coisa conhecida [...]. O outro sentido que se tem é a semelhança por representação e esta é necessária entre conhecedor e coisa conhecida. (*De Verit*. q.2, a.3).

A similitude que é característica da relação entre conceito e a coisa como objeto expresso pelo conceito não é um acordo na natureza, pois esta supõe que uma determinada propriedade possa ser compartilhada com alteração no seu modo de ser, como por exemplo, a propriedade de ‘ser branco’ instanciada em várias coisas, ou a propriedade ‘aquecido’ instanciada em vários elementos matérias através do calor. Em todos os casos da relação de similitude por natureza as coisas ditas semelhantes por um aspecto são alteradas no seu modo natural de ser. Aquino observa que esse não é o modo de similitude aplicado à explicação da relação entre sujeito cognoscente e coisa cognoscida, pois ao conhecer o sujeito não altera seu modo de ser. Desse modo, à relação cognitiva só cabe a explicação pelo segundo modo de similitude, a representativa. Ao que parece a noção de similitude por representação no Aquinate não significando uma concordância na natureza, mas por ser um modo de semelhança, ainda supõe algum elemento compartilhado e, segundo o autor, este elemento de partilha é a *ratio*[[19]](#footnote-19), ou seja, alguma propriedade inteligível da coisa ou sua essência é compartilhada no conceito do intelecto sem que aconteça uma alteração no modo de ser do intelecto ou da própria coisa. Portanto, nesse modo de similitude não há alteração no modo de ser, o que há é somente um compartilhamento de uma determinada propriedade entre a coisa conhecida e a *species* e o conceito do intelecto.

Se for a similitude por representação a que pode explicar a relação entre *species* e conceito com a coisa conhecida, qual é a razão de atribuição da noção de similitude tanto para *species* quanto para o conceito? Neste ponto, como afirmado anteriormente, o que faz com que a *species* seja um similitude é a própria natureza e o devir do processo de cognição. Levando em consideração a tese hilemórfica, na qual todas as coisas materiais são compostas essencialmente de forma e matéria, todo o processo de cognição humana que se principia nos sentidos externos e se finaliza no intelecto é um processo no qual se abstrai das condições individuantes para se considerar as propriedades acidentais ou essências da coisa apreendida que são expressas ou significadas pelas *species* sensível e inteligível. Nesse processo, já nos sentidos externos, no qual há uma alteração material do órgão e uma alteração imaterial pela faculdade anímica inerente ao órgão, há a presença (intencional) da coisa percebida sem a matéria individual como condição da individuação — no entanto, nesse nível há ainda a preservação das condições de individualidade do que é percebido, pois toda sensação é dependente da materialidade da coisa que impactou os sentidos externos. Posteriormente, o processo sensorial organiza o dado recebido e presente na faculdade de conhecimento até a formulação da *species* sensível na faculdade da imaginação. Esta *species* é entendida por Tomás de Aquino como uma similitude direta (determinada) da coisa material (*ST*. q. 84, a.7, ad.2), em razão do próprio processo de conhecimento sensível. Por sua vez, na primeira operação do intelecto, há o ato de abstração, no qual o intelecto agente, a partir da imagem sensorial, confeccionada pela imaginação, produz no intelecto a *species* inteligível, que é universal e imaterial em razão do próprio processo de abstração, dado que neste processo o intelecto, frente à imagem sensorial, desconsidera todos os elementos de individuação, gerando assim uma *species* abstrata (universal e imaterial) nele próprio. Com isso, tendo-se em vista que a *species* é somente o princípio da intelecção responsável pela atualização intelectiva, o intelecto, a partir da *species* produz o termo de sua operação, a saber, o conceito que é uma expressão intencional das propriedades inteligíveis da coisa conhecida com uma intenção de universalidade. Consequentemente, a *species* e o conceito são ditos similitude da coisa em razão do processo de cognição que se inicia com os sentidos externos, isto é, afirmando que todo conhecimento é derivado da sensação e esta contém a similitude direta da coisa nas suas propriedades sensíveis; o intelecto, por se voltar à sensação para a produção da *species* e do conceito no ato de abstração, gera similitudes, mas indiretas (indeterminadas) das coisas que foram percebidas pelos sentidos, pois o conteúdo de semelhança da *species* e o do conceito são revestidos de universalidade e imaterialidade, diferentemente da coisa material.

Considerada essa característica de similitude da *species* e do conceito em razão do processo de cognição que os constituiu, tanto o primeiro quanto o segundo são ditos similitudes por causa do processo. Entretanto, seu modo de ser similitude (abstrata) é distinto do modo de ser similitude da imagem sensorial (não abstrata, do particular), por isso, é necessária que o intelecto realize um ato específico[[20]](#footnote-20), no intuito de inteligir o que é expresso pelo conceito (uma quididade inteligível abstrata) na imagem sensorial, dado que, segundo o Aquinate, o objeto próprio da intelecção humana no ato direto de inteligir é a quididade da coisa material (*ST*. q. 84, a.7).

**CONCLUSÃO**

Em suma, diferentemente da tese do Realismo Direto que propõe a hipótese da identidade formal — e a necessidade da forma universal —, pode-se interpretar a relação entre conceito e objeto em Tomás de Aquino afirmando a noção de similitude da *species* e do conceito erradicada no próprio processo de cognição que se inicia com a sensação externa e culmina nas operações cognitivas de atualização do intelecto, produção do conceito e conversão ao fantasma. Sendo assim, pode-se entender, de maneira geral, as características centrais do representacionalismo atribuído ao Aquinate: a) não inferencial, pois não é necessário se admitir o conceito como objeto conhecido para o conhecimento da coisa, mas sim admitir tanto a *species* como o conceito como elementos intermediários no processo de cognição; b) por sua vez, o conceito é *medium in quo* a coisa é inteligida e é no próprio conceito que a coisa inteligida é expressa intencionalmente, sendo a *species* uma condição de ação para o intelecto, atualizado, produzir o conceito — neste ponto, parece que a teoria do véu das *species* atribuída criticamente a Tomás de Aquino deve ser revista ou reformulada, tendo-se em vista as distinções que o próprio autor estabelece, principalmente sobre a *species* e o conceito; c) a interpretação representacionalista de Aquino surge como uma tentativa de se explicar sua teoria cognitiva, levando-se em consideração a problemática interpretativa no Realismo Direto sobre a suposição da forma universal.

**REFERÊNCIAS**

ANSCOMBE, G.E.M.; GEACH, P. **Three Philosophers. Aristotle. Aquinas. Frege**. Oxford: Basil Blackwell, 1961.

AQUINO, T. **Corpus Thomisticum**. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 2000. Disponível em: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html. Acesso em: 11 jan. 2019.

AQUINO, T. **Thomas Aquinas in Enslish**. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Phylosophy, 1963. Disponível em: http://www.dhspriory.org/thomas/. Acesso em: 11 jan. 2019.

AQUINO, T. **O ente e a essência** Tradução Mário Santiago de Carvalho. Covilhão: LusoSofia, 2008.

AQUINO, T. **Suma contra os gentios**. 2 v. Tradução D. Odilão Moura. Porto Alegre: Sulina.

1990.

AQUINO, T. **Suma teológica**. Primeira parte, v. I e II. Tradução Carlos Josaphat. São Paulo: Loyola, 2001.

DESCARTES, R. Carta a Gibieuf. *In:* DESCARTES, R. **Descartes**:obras escolhidas. Organização de J. Guinsburg; R. Romano; N. Cunha, São Paulo: Perspectiva, 2010.

KENNY, A. Intentionality: Aquinas and Wittgenstein. **Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives**, ed. B. Davies, Oxford: Oxford University Press, 2002.

KRETZMANN, N. Philosophy of mind. *In*:N. Kretzmann.; E. Stump (org.). **The Cambridge companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press. p. 128-159, 1993.

MARITAIN, J. **Los Grados del Saber.** Buenos Aires: Ediciones Declée de Brouwer, 1968.

PANACCIO, C. Aquinas on Intellectual Representation. **Ancient and Medieval Theories of Intentionality**. Ed. D. Perler, Boston: Brill, p. 185-201, 2001.

PASNAU, R. **Theories of Cognition in the Later Middle Ages**. Cambridge & New York: Cambridge Univ. Press, 1997.

PERLER, D. Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives. **Topoi** n. 19, Netherlands: Kluwer Academic Publisher, p. 111-122, 2000.

STUMP, Eleonore. **Aquinas.** New York: Routledge, 2002.

1. \* Doutor em Filosofia. Professor na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). E-mail: ajneto@uefs.br. [↑](#footnote-ref-1)
2. Sobre a função representativa e intermediária da ideia, o próprio Descartes afirma: “Pois sendo certo que só posso ter algum conhecimento do que está fora de mim por intermédio das ideias que tive em mim, tomo bastante cuidado ao referir meus pensamentos imediatamente às coisas e de nada lhes atribuir de positivo que não tenha percebido anteriormente em suas ideias [...]” (DESCARTES, 2010, p. 669). [↑](#footnote-ref-2)
3. Para facilitar ao leitor as referências aos textos de Tomás de Aquino, seguem-se as abreviações das obras que serão citadas ao longo do texto, conforme o uso consagrado pela tradição de comentadores: *Summa Theologiae* (*ST.*), *De Ente et Essentia* (*De Ente*), *Quaestiones Disputatae De Veritate* (*De Verit.*), *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei* (*De Pot.*), *Summa contra Gentiles* (*Cont. Gent.*), *Sententia libri De Anima* (*Sent. De Anima*), *Sententia libri Metaphysicae* (*Sent. Metaphy*). Em acréscimo vale ainda destacar que as referências seguirão o modo padrão, entre os comentadores da obra do Aquinate, de citação, a saber, abreviação do título da obra e sua parte citada “*ST. q.* 89, a.1, ad.1”, por exemplo. [↑](#footnote-ref-3)
4. A ação que caracteriza o inteligir só pode ser do tipo imanente, pois o resultado desse tipo de ato permanece somente no sujeito do ato, não gerando assim nenhum efeito fora do próprio sujeito do ato ― como no caso da ação transitiva. [↑](#footnote-ref-4)
5. Sobre este aspecto, Anthony Kenny (2002,p. 253, tradução nossa) diz o seguinte: “Podemos resumir a doutrina de Tomás de Aquino sobre a intencionalidade do seguinte modo. Tanto a percepção sensorial e a aquisição de informação intelectual a recepção de forma é feita de uma maneira, mais ou menos imaterial, por um ser humano. Em ambos, na percepção e no pensamento, existe uma forma intencional. Quando vejo a vermelhidão do sol poente, a vermelhidão existe intencionalmente na minha visão, quando penso na redondeza da terra, a circularidade existe no meu intelecto. Em cada caso a forma existe se a matéria a que se juntou na realidade: o próprio sol não entra no meu olho, nem a terra, com toda a sua massa, passa para o meu intelecto.” [↑](#footnote-ref-5)
6. De acordo com Eleonore Stump (2002, p. 245) a noção de ‘cognição direta’ e ‘sem mediação’ não pode ser reclamada *stricto sensu* pelo Realismo Direto, dado que esse tipo de cognição só se aplica a Deus, pois só ele apreende uma coisa como objeto de conhecimento em um “ato indivisível de cognição sem nada considerar como um meio de cognição”. Nesse sentido, o que se considera aqui como tese do Realismo Direto é o conhecimento direto como sendo uma cognição que não se utiliza de um instrumento significativo para que o cognoscente conheça e “por meio do qual ele reconhece o objeto de sua cognição” (p. 246). [↑](#footnote-ref-6)
7. Como afirma Norman Kretzmann (1993, p. 138, tradução nossa): “A garantia de acesso é totalmente direta, ao ponto da identidade formal entre o objeto extra mental e a faculdade de conhecimento ao conhecer o objeto”. [↑](#footnote-ref-7)
8. Segundo o Aquinate, “uma natureza ― digamos a natureza humana ― que pode ser pensada universalmente, tem dois modos de existência: uma, material, na matéria fornecida pela natureza e outra imaterial, no intelecto” (*Sent. De Anima* II*,* lect. 12, 378, tradução nossa). [↑](#footnote-ref-8)
9. Geach (ANSCOMBE; GEACH, 1961, p. 95, tradução nossa), ao analisar o funcionamento do processo de predicação da forma em Tomás de Aquino, propõe o seguinte: “O que faz uma sensação ou pensamento de um X ser de um X é que ele é uma ocorrência individual da própria forma ou natureza que ocorre em X — é assim que nossa mente ‘chega até as realidades’, o que faz que seja um sensação ou pensamento de um X [...] é que ocorre de modo especial, chamado *esse intentionale* e não na forma ‘comum’ chamada *esse naturale*”. [↑](#footnote-ref-9)
10. Exemplo desta aparição no *Corpus Thomisticum*: “A similitude da coisa inteligida, que é a *species* inteligível, é a forma segundo a qual o intelecto intelige.” (*ST* q.85, a.2). [↑](#footnote-ref-10)
11. O argumento da distinção neste artigo é o seguinte: “O que intelige ao inteligir pode se relacionar com quatro itens: a saber, com a coisa que é inteligida, como a *species* inteligível, pela qual o intelecto se torna em ato, com o seu ato de inteligir e com o conceito do intelecto. O conceito difere dos três itens acima mencionados. [O conceito] difere também da *species* inteligível, pois a *species* inteligível, pela qual o intelecto se torna em ato, é considerada como o princípio da ação do intelecto, pois todo agente age na medida em que está em ato [...]. [O conceito] difere também da ação do intelecto, pois ele é considerado como termo da ação e como se fosse constituído por ela” (*De Pot*. q.8, a.1, tradução nossa). [↑](#footnote-ref-11)
12. “Porém esta intenção inteligida, porque é como o termo da operação do intelecto, é outra coisa que a species inteligível, que torna o intelecto em ato e deve ser considerada como o princípio da operação intelectual, embora cada uma [species inteligível e intenção inteligida] deva ser considerada similitude da coisa inteligida. Com efeito, em razão de a species inteligível ser forma do intelecto, princípio de intelecção e similitude da coisa exterior segue-se que o intelecto forma uma intenção semelhante à coisa, pois cada um opera segundo o que é [literalmente: o que é cada um, tal é a sua operação]. E por ser a intenção inteligida semelhante a alguma coisa segue-se que o intelecto, formando dessa maneira a intenção, intelige a coisa.” (*Contra Gent.* I,53). [↑](#footnote-ref-12)
13. “Um é o ato pelo qual o intelecto intelige a pedra, outro é o ato pelo qual intelige que intelige a pedra e assim por diante.” (*ST*.q.87, a.3, ad.2). [↑](#footnote-ref-13)
14. “O conceito do intelecto é um meio entre o intelecto e a coisa inteligida porque mediante ele a operação do intelecto atinge (apreende) a coisa. E daí o conceito do intelecto [...] é aquilo pelo qual a coisa é inteligida [...].” (*De Verit.*q.4, a.2, ad.3, tradução nossa). [↑](#footnote-ref-14)
15. “[...] um universal é comum a muitos, pois o que é dito como universal é porque pertence por natureza a muitas coisas e é predicado de muitos. [...]” (*Sent.Metaphy.* l.13, nº 1572, tradução nossa). [↑](#footnote-ref-15)
16. “As formas são universais e podem ser instanciadas em muitas coisas, dentro e fora do intelecto. Se não houvesse tal universalidade, duas coisas numericamente distintas, mas especificamente idênticas não poderiam ter a mesma forma, e o intelecto não poderia assimilar a mesma forma que também está presente em coisas materiais.” (PERLER, 2000, p. 119, tradução nossa). [↑](#footnote-ref-16)
17. “Os universais, enquanto são universais, não existem senão na alma, contudo as próprias naturezas, às quais ocorre a intenção de universalidade, existem nas coisas.” (*Sent. De Anima*, II, L.12, nº8, tradução nossa). [↑](#footnote-ref-17)
18. “Mas esta natureza tem dois modos de ser. Um nos singulares e outro na alma. Em cada um destes modos a referida natureza comporta acidentes. Acresce que nos singulares ela tem um ser múltiplo, de acordo com a diversidade dos singulares. Porém, nenhum destes seres é devido à própria natureza segundo a sua primeira consideração, a saber, a absoluta. Com efeito, é falso dizer que a essência do Homem, enquanto tal, tem o ser neste singular. Na verdade, se ser neste singular pertencesse ao Homem enquanto Homem, nunca seria fora deste singular. Paralelamente, também, se pertencesse ao Homem enquanto é Homem não ser neste singular, nunca seria nele. A verdade contudo está em dizer que o Homem, não enquanto Homem, tem que existir neste singular ou naquele ou na alma. Portanto, é evidente que a natureza do Homem, absolutamente considerada, abstrai de qualquer ser, mas sem que haja exclusão de nenhum deles. Ora, é esta natureza assim considerada que se predica de todos os indivíduos.” (*De ente*. Cap. III). [↑](#footnote-ref-18)
19. “[...] 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 convenha na razão, assim como a forma do homem na estátua de ouro e a forma do homem que tem ser de carne e osso.” (*De Verit*.q.10, a.4, ad.4, tradução nossa). [↑](#footnote-ref-19)
20. Este ato é denominado por Tomás de Aquino como *conversio ad phantasmata* (traduzido comumente em nosso idioma como “conversão ao fantasma”) que consiste em inteligir o que foi expresso pelo conceito como similitude na própria imagem sensorial que fantasia na qual a *species* inteligível o próprio conceito encontram o fundamento de sua similitude com a coisa conhecida. Sobre o conceito de ‘conversão ao fantasma’, pode-se citar *De Verit.*q.10, a.2, ad.7 para uma melhor compreensão do seu sentido e função argumentativa na teoria tomasiana. [↑](#footnote-ref-20)