

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Lucas Pereira Teixeira

A abstração em Tomás de Aquino:
Um estudo a partir da primeira parte da *Suma de teologia*

MESTRADO EM FILOSOFIA

São Paulo
2021

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Lucas Pereira Teixeira

A abstração em Tomás de Aquino:
Um estudo a partir da primeira parte da *Suma de teologia*

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho.

Área de concentração: História da Filosofia Medieval.

São Paulo

2021

Lucas Pereira Teixeira

**A abstração em Tomás de Aquino:
Um estudo a partir da primeira parte da *Suma de teologia***

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho.

Área de concentração: História da Filosofia Medieval.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Examinador 1:

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento
(PUC-SP)
Doutor em Estudos Medievais pela Université de Montréal

Examinador 2:

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira (USP)
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Orientador:

Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho (PUC-SP)
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Aos meus pais, Maria Renilda e Sebastião

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Número do processo: 154676/2019-5.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho, cuja orientação atenciosa, rigorosa e precisa, transcendeu em vários momentos o que se espera de um bom orientador e me revelou não somente as virtudes de um intelectual admirável, como também de um ser humano e de um profissional necessário na academia.

Aos professores Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Dr. Carlos Eduardo de Oliveira, pelos preciosos apontamentos e sugestões dados a este trabalho em suas respectivas arguições.

Aos membros do Grupo de Pesquisa de Filosofia Patrística, Medieval Latina e em Árabe (Falsafa) da PUC-SP, por todas as contribuições feitas a este trabalho.

Ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUC-SP e, em especial, ao então assistente de coordenação Marcos Aurélio de Oliveira, que sempre me atendeu muitíssimo bem, sobretudo, na reta final de minha pesquisa.

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pelo incentivo à pesquisa, sem o qual este trabalho não seria exequível.

Aos meus amigos Cleiton Balieiro, Diogo Franco, Sergio Minehira, pelas observações pertinentes e importantes para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos meus pais, Maria Renilda e Sebastião; minha irmã, Andréia; e meu irmão, José. Sem a base afetiva fornecida por eles, dificilmente eu teria suportado todos os infortúnios ocorridos durante a minha jornada no mestrado.

À minha companheira, Gabriela Rodrigues, pelo amor e carinho, escuta ativa, apoio irrestrito e por ver em mim o que eu, por vezes, não consigo ver. E, claro, pela revisão das citações e referências bibliográficas.

Aos meus professores do Ensino Médio, Alan de Brito e Anderson Brandão, pelo incentivo e direcionamento detalhado que me deram para o ingresso na pós-graduação.

Às minhas professoras e aos meus professores da graduação na Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM), que me estimularam a fazer o mestrado. Em particular, aos que me acompanharam de maneira mais próxima: Domingos Zamagna, Giovanni Vella e Pedro Monticelli.

Visto que é máxima a distância entre o inteligível e o ser material e sensível, a forma da coisa material não é recebida pelo intelecto imediatamente, mas é levada até ele por muitos meios. Por exemplo, a forma de algo sensível encontra-se antes em um meio, onde é mais espiritual do que na coisa sensível e, logo depois, no órgão do sentido; em seguida, é encaminhada à fantasia e às outras capacidades inferiores; e mais além, finalmente, é conduzida ao intelecto.

Tomás de Aquino

RESUMO

Segundo Tomás de Aquino, o intelecto humano entende o que é material abstraindo espécies inteligíveis dos fantasmas. Entre outras coisas, essa tese expressa a dependência que a inteligência tem da operação dos sentidos para o autor, uma vez que os fantasmas são definidos geralmente como semelhanças das coisas particulares, que existem nos órgãos corpóreos dos sentidos. Além disso, somente os sentidos apreendem propriamente os particulares. No entanto, se o conhecimento intelectual é caracterizado por ser imaterial, imutável e universal, em quais condições é possível haver conhecimento intelectual dos corpos, que são materiais, mutáveis e particulares? A explicação de Tomás sobre a abstração da espécie inteligível desde os fantasmas parece ser uma resposta a esse tipo de problema. Contudo, resta-nos investigar o quadro conceitual e argumentativo preciso no qual essa resposta emerge. Sendo assim, configura-se como objetivo deste trabalho analisar e interpretar a consideração de Tomás de Aquino sobre a operação de abstração do intelecto humano. Metodologicamente, procede-se de dois modos: particularmente, considerando a exposição do assunto encontrada nos artigos 1 e 2 da questão 85 da primeira parte da *Suma de teologia*; mais amplamente, considerando algumas passagens textuais da questão 75 até a 79 e da questão 84 até a 89 — ainda da mesma parte da *Suma* —, porém, levando em conta também algumas passagens textuais de outras obras do autor.

Palavras-chave: Sentidos; intelecto; fantasmas; abstração; espécie inteligível; semelhança.

ABSTRACT

According to Thomas Aquinas, human intellect understands material things by abstracting intelligible species from phantasms. Among other things, this thesis expresses the dependence that understanding has on operation of the senses, since phantasms are usually defined by him as likenesses of particular things existing in bodily organs. Furthermore, only the senses properly apprehend particulars. But, if intellectual cognition is distinguished by being immaterial, unchangeable, and universal, then, under what conditions is it possible to have intellectual cognition of bodies, which are material, changeable and particular? Aquinas' account on abstraction of intelligible species from phantasms seems to be an answer to this kind of question. However, it remains to be inquired the precise conceptual and argumentative framework in which this answer arises. Thus, this master's dissertation aims at analyzing and interpreting the Aquinas' account on the operation of abstraction of the human intellect. Methodologically, I shall proceed in two ways: particularly, by considering the subject presentation found in articles one and two of question eighty-five of the first part of the *Summa Theologiae*; more widely, by considering some textual passages from questions seventy-five to seventy-nine, and from questions eighty-four to eighty-nine — still from the same part of the work —, but also by taking into account some textual passages from others works by Thomas Aquinas.

Keywords: Senses; intellect; phantasms; abstraction; intelligible species; likeness.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Tomás de Aquino

<i>Comp. Theol.</i>	Compendium Theologiae
<i>De anima</i>	Quaestiones disputatae De anima
<i>De ente</i>	De ente et essentia
<i>De potentia</i>	Quaestiones disputatae De potentia
<i>De unitate</i>	De unitate intellectus contra Averroistas
<i>De veritate</i>	Quaestiones disputatae De veritate
<i>In Boeth. De Trin.</i>	Super Boethium De Trinitate
<i>In De anima</i>	Sentencia libri De anima
<i>In De ebdomadibus</i>	Expositio libri Boetii De ebdomadibus
<i>In De sensu</i>	Sentencia libri De sensu et sensato
<i>In Exp. Lib. Post.</i>	Expositio libri Posteriorum Analyticorum
<i>In Metaph.</i>	Sentencia libri Metaphysicae
<i>S.c.G.</i>	Summa contra Gentiles
<i>S. Th.</i>	Summa Theologiae

Observações:

- Neste trabalho, consultamos os textos em latim da obra de Tomás de Aquino, em formato digital, na seguinte plataforma: *Corpus Thomisticum Opera Omnia S. Thomae de Aquino*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000. Disponível em: <www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

- As edições em português das obras de Tomás de Aquino utilizadas na pesquisa estão devidamente referenciadas no final do trabalho. Para as traduções de Carlos Arthur Ribeiro do

Nascimento, adotamos a seguinte abreviação: (trad., C.A.R.N., número da página); para as traduções da Edições Loyola: (trad., Edições Loyola, número da página). Para as propostas de tradução para o português adaptadas a partir de traduções em língua estrangeira, indicamos devidamente a referência para cada caso.

- Nas notas de rodapé, referenciamos as obras de Tomás de Aquino sempre pelas abreviaturas listadas acima.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. A SENSACÃO E A FORMAÇÃO DOS FANTASMAS.....	16
1.1 A recepção das formas sensíveis pelos sentidos exteriores	18
1.2 A preparação dos fantasmas nos sentidos interiores.....	32
1.3 Revisitando a definição de fantasma	44
2. O INTELLECTO E A ABSTRAÇÃO.....	45
2.1 Passividade e atividade do intellecto	46
2.2 A abstração da espécie inteligível desde os fantasmas	52
2.3 Vínculo não-óbvio entre a natureza imaterial do intellecto e a cognição do universal ...	69
3. A ESPÉCIE INTELIGÍVEL: O PRODUTO DA ABSTRAÇÃO.....	71
3.1 O papel cognitivo da espécie inteligível	71
3.2 O problema da semelhança entre espécie inteligível e natureza da coisa.....	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
BIBLIOGRAFIA	97

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar e interpretar a consideração de Tomás de Aquino (1225?-1274) sobre a abstração do intelecto humano, principalmente de acordo com a exposição do assunto que se encontra nos artigos 1 e 2 da questão 85 da primeira parte da *Suma de teologia*, sem, no entanto, deixar de levar em conta passagens textuais — da questão 75 até a 79 e da questão 84 até a 89, dessa mesma parte da obra — que possam auxiliar a compreensão do contexto problemático e dos pressupostos envolvidos no tema. Não consideramos que nosso objetivo geral seja um impeditivo para a tentativa de estabelecer relações conceituais entre os recortes textuais precisos mencionados acima e outras passagens da própria *Suma de teologia* e de outras obras do Aquinatense.

A tematização da abstração por Tomás de Aquino na questão 85 está claramente situada em um quadro argumentativo mais amplo. Os comentadores consideram que a questão 85 da primeira parte da *Suma de teologia* faz parte de um bloco maior de questões, iniciado na questão 75 e encerrado na questão 89. Esse bloco é comumente chamado pelos estudiosos de *Tratado sobre o homem* ou *Tratado sobre a natureza humana*.¹ Entendendo que ao teólogo cabe considerar a natureza do homem naquilo que diz respeito à alma,² Tomás se propõe a fazer nessas questões uma consideração acerca da *alma* e, por extensão, incumbe-se de tratar do corpo somente em sua relação com a alma.

A consideração sobre a alma e sobre a relação que esta tem com o corpo é subdividida pelo próprio Tomás.³ Essa subdivisão é realizada com base em uma passagem presente em *Sobre a hierarquia celeste*, do Pseudo-Dionísio, onde este sustenta uma tríplice distinção nas chamadas inteligências divinas. Estas possuem *essência*, *potência* e *operação/atividade*.⁴ Apesar desta distinção de Pseudo-Dionísio ser originalmente aplicada aos entes que na teologia

¹ Por exemplo, Cf. PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa Theologiae Ia 75-89*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

² *S. Th. I, q. 75, prooemium*.

³ *Ibidem*.

⁴ “Observa-se claramente que, por razões que estão além deste mundo, há em todas as inteligências divinas a tríplice distinção entre essência, potência e atividade.” *De caelesti hierarchia*, 11, 284D. (Tradução adaptada a partir de: PSEUDO-DIONYSIUS. *Pseudo-Dionysius: the complete works*. New York; Mahwah: Paulist Press, 1987, p. 175). Cf. também: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. “Introdução: as questões da primeira parte da Suma de teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia*: [Primeira Parte – Questões 84-89]. Uberlândia: EDUFU, 2016, pp. 9-39, especialmente pp. 10-11.

cristã são chamados de anjos, Tomás também a utiliza para tratar da alma humana na medida em que esta, como os anjos, é uma criatura espiritual.⁵ Assim, ao aplicar essa distinção para organizar sua consideração sobre a alma (e sobre a relação que ela tem com o corpo), o Doutor Angélico trata, primeiramente, daquilo que pertence à essência da alma (questões 75-76). Em seguida, considera aquilo que pertence às capacidades ou potências da alma (questões 77-83). E, por fim, trata daquilo que diz respeito à operação da alma (questões 84-89).⁶

Portanto, a questão 85, na qual Tomás tematiza a abstração, está situada no bloco de questões que lidam com as operações da alma, especialmente, as operações intelectivas. Mas, esse conjunto, que é inaugurado na questão 84 e é encerrado na questão 89, também possui uma organização interna bastante relevante. Tomás divide sua consideração dos atos intelectivos em duas partes mais abrangentes. Ele diz: “primeiro, cumpre considerar como a alma unida ao corpo entende; em segundo lugar, como entende separada do corpo.”⁷ Como aponta Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, a distribuição dessas duas temáticas nas questões desse bloco é desigual, “pois as cinco primeiras (84-88) investigam como a alma unida ao corpo entende e a última (questão 89) é a única a se ocupar com a inteligência da alma separada do corpo.”⁸

Seguidamente, no que diz respeito à inteligência da alma unida ao corpo, Tomás faz uma consideração tripartida. Assim, em primeiro lugar, da questão 84 até a 86, o autor considera “como a alma entende o que é corporal, que lhe é inferior; em segundo lugar, como entende a si mesma e o que nela está [Q. 87]; em terceiro, como entende as substâncias imateriais que lhe são superiores [Q. 88].”⁹ Por fim, a última divisão explícita diz respeito à consideração do conhecimento do que é corporal, que também tem três partes. Como destaca Nascimento, nas três questões (84, 85 e 86) dedicadas ao conhecimento dos corpos, Tomás investiga “*pelo que* a alma conhece (q. 84), *como e em que ordem* (q. 85) e *o que* (q. 86)”¹⁰ ela conhece nos corpos.

⁵ As semelhanças e aproximações da alma humana com os anjos, não em vão, fizeram Tomás redigir — no mesmo período em que redigia a primeira parte da *Suma de teologia* — uma obra sobre ambos enquanto criaturas espirituais: a *Questão disputada sobre as criaturas espirituais*. Cf. TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015, pp. 200-203.

⁶ Este último bloco do *Tratado sobre o homem* trata apenas dos atos da parte intelectual. Os atos da parte apetitiva, já que pertencem à consideração da ciência moral, são tratados na longa segunda parte da *Suma de teologia*. Cf. *S. Th. I*, q. 84, *prooemium*.

⁷ *S. Th. I*, q. 84, *prooemium* (trad., C.A.R.N., p. 75).

⁸ NASCIMENTO, 2016, p. 11.

⁹ *S. Th. I*, q. 84, *prooemium* (*op. cit.*, *loc.*, *cit.* — Os colchetes são do tradutor).

¹⁰ NASCIMENTO, *op. cit.*, *loc.*, *cit.* (Grifo nosso).

Tendo em conta esse esquema definido pelo próprio Tomás, nota-se que a consideração sobre a abstração do intelecto está localizada na *Suma de teologia* em uma questão que lida com o modo e a ordem de conhecer intelectualmente as coisas corporais. Nesse contexto, a explicação de Tomás sobre a abstração parece tentar responder a problemas como o seguinte: dado que a imaterialidade, a imutabilidade e a universalidade são caracteres próprios de todo conhecimento intelectual, em quais condições o intelecto humano pode conhecer os corpos, que são materiais, mutáveis e particulares? Ainda que essa formulação do problema seja bastante simplificada, consideramos ser possível usá-la como uma boa entrada para a leitura das passagens que selecionamos da *Suma de teologia*. Em cada componente da explicação de Tomás sobre a abstração é notável a tentativa frequente de eliminar as (aparentes ou legítimas) tensões (entre imaterialidade e materialidade, universalidade e particularidade etc.) suscitadas por esse problema. Por exemplo, em uma passagem central do primeiro artigo da questão 85, ele diz que é próprio do intelecto “conhecer a forma existente individualmente na matéria corporal, não porém na medida em que está em tal matéria. Ora, conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é *abstrair* a forma da matéria individual [...]”¹¹

Então, a fim de alcançar o objetivo de analisar e interpretar a consideração de Tomás sobre a operação e o produto da abstração nesse contexto específico, dividimos nosso trabalho em três capítulos. Tendo em mente a relação intrínseca estabelecida por Tomás entre os sentidos e a operação do intelecto humano, expressa, por exemplo, na tese de que “o nosso intelecto *intelige o que é material abstraindo [dos fantasmas]*”¹², no primeiro capítulo procuramos reunir os pressupostos necessários para a compreensão da formação dos fantasmas nos sentidos interiores. Para tal, retomamos a consideração de Tomás sobre a sensação em *S. Th.* I, q. 78, a. 3, uma vez que a formação dos fantasmas supõe a recepção da forma ou espécie sensível pelos sentidos exteriores. Na sequência, analisamos a exposição sobre os sentidos interiores em *S. Th.* I, q. 78, a. 4 e identificamos as potências sensitivas internas nas quais os fantasmas são

¹¹ *S. Th.* I, q. 85, a. 1c (trad., C.A.R.N., p. 133).

¹² *Ibidem* (Grifo nosso). Nesse caso e nos seguintes, destaca-se entre colchetes a modificação da tradução dos termos latinos *phantasma* e *phantasmata* para “fantasma” e “fantasmas”, no lugar de “fantasia” e “fantasias”, opções estas utilizadas pelo Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Com essa opção não pretendemos fazer nada além do que evitar o inconveniente de usar a mesma palavra portuguesa (“fantasia”) para traduzir *phantasma* e *phantasia*, que são noções diferentes para Tomás, embora relacionadas. A prática de preservar quase inteiramente a literalidade do vocábulo latino já é bastante frequente entre os estudiosos de Tomás. No entanto, dada a carga semântica da palavra “fantasma” no português, será necessário especificar o sentido técnico desse termo para o autor. Dedicaremos grande parte do primeiro capítulo deste trabalho para fazer isso.

“preparados”: a imaginação, a cogitativa e a memória. Depois de empreender uma análise mais profunda, embora não exaustiva, da consideração de Tomás sobre os sentidos exteriores e interiores, concluímos que o fantasma é mais do que a sua definição usual (isto é, uma semelhança da coisa particular que existe nos órgãos corpóreos dos sentidos) permite saber.

No segundo capítulo, voltamos a atenção para a operação de abstração desde os fantasmas. Porém, antes de considerar propriamente os elementos envolvidos no ato de abstrair, buscamos evidenciar a situação argumentativa na qual surge, para Tomás, a necessidade de afirmar uma função do intelecto não somente para receber o inteligível em ato (*intelecto possível*), mas também para atualizá-lo (*intelecto agente*). E é justamente pela abstração que o inteligível em ato é produzido, segundo Tomás. Assim, com base nesse entendimento sobre a passividade e a atividade do intelecto, avançamos para a consideração do ato de abstrair desde os fantasmas, um aspecto ativo do intelecto humano. Em diálogo constante com a bibliografia secundária, dedicamo-nos nesse capítulo a explorar qual é a relação das duas aparentes funções principais da abstração: a de tornar universal os particulares, ao produzir uma espécie inteligível imaterial que representa universalmente, a partir de fantasmas que representam coisas particulares; e a de tornar imaterial o que é material, ao produzir uma espécie inteligível que é incorpórea, a partir de fantasmas que são semelhanças materiais e existem em órgãos corporais. As passagens que se colocam como fundamentais para essa investigação são: *S. Th.* I, q. 79, a. 2 e 3; q. 85, a. 1.

Por fim, no terceiro capítulo, a partir de *S. Th.* I, q. 85, a. 2, examinamos qual é o estatuto e o papel cognitivo do produto da abstração, a espécie inteligível. Em um momento inicial, concentramo-nos naquilo que é o problema mais relevante do artigo: saber se a espécie inteligível abstraída desde os fantasmas é o objeto de conhecimento do intelecto ou se é aquilo pelo qual o intelecto entende a própria coisa fora da alma. Em um momento final, tendo em mente que Tomás se posiciona a favor da tese de que a espécie inteligível é aquilo pelo que o intelecto entende, na medida em que é uma *semelhança* da coisa conhecida, ocupamo-nos com uma outra questão decorrente dessa posição: qual é o fundamento da semelhança entre o cognoscente e o conhecido? Dito de outro modo: o que fundamenta a semelhança entre a espécie inteligível e o objeto próprio do intelecto humano, a natureza/quididade da coisa? Procuramos registrar algumas das principais respostas interpretativas para esse problema, embora não tenhamos argumentado a favor de alguma com afinco. Ao final da investigação, sugerimos que a consideração de Tomás sobre a abstração não parece ter como fim principal saber qual é a condição e o alcance do conhecimento intelectual das coisas materiais, mas discutir qual é o estatuto e o fundamento último dos universais.

1. A SENSACÃO E A FORMAÇÃO DOS FANTASMAS

Este capítulo tem como objetivo investigar a formação/produção dos fantasmas no contexto da consideração sobre as capacidades sensitivas do homem, de acordo com algumas passagens da primeira parte da *Suma de teologia* e de outras obras selecionadas, de Tomás de Aquino.

Por um lado, este estudo inicial é pertinente para o nosso tema central, porque a noção de fantasma está presente em teses centrais de Tomás de Aquino sobre a cognição intelectual humana.¹ Além disso, como destaca Marco Aurélio Oliveira da Silva,² na *Suma de teologia*, a noção de fantasma é um ponto novo para a explicação da abstração, visto que Tomás não recorre a ela em textos anteriores nos quais também desenvolveu o tema da abstração, como o opúsculo *Sobre o ente e a essência* e o *Comentário ao tratado da Trindade de Boécio*.³ Se isso estiver correto, a análise de tal noção, a partir da *Suma de teologia*, permitirá um enriquecimento na compreensão da teoria da abstração do Aquinatense.

Por outro lado, a pertinência deste capítulo baseia-se na indicação dada pelo próprio Tomás no prólogo da questão 78, segundo a qual a compreensão das potências ou capacidades intelectivas depende da consideração de outras potências prévias/anteriores ao intelecto, quais sejam, as potências vegetativas e sensitivas.⁴ No entanto, para o propósito deste capítulo, basta que restrinjamos nosso tratamento às potências sensitivas, posto que o fantasma é definido por Tomás como uma semelhança da coisa particular, que existe nos órgãos corpóreos dos sentidos.⁵ Além de reconstruir os pressupostos necessários para a compreensão da noção de

¹ Por exemplo: “...é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, inteligir algo em ato, senão voltando-se para [os fantasmas].” *S. Th.* I, q. 84, a. 7c (trad., C.A.R.N., p. 119); e “...é necessário dizer que o nosso intelecto entende o que é material abstraído [dos fantasmas].” *S. Th.* I, q. 85, a. 1c (trad., C.A.R.N., p. 133).

² SILVA, Marco Aurélio Oliveira da. “Tomás de Aquino e Caetano. Ainda a Teoria da Abstração”. *Analytica* (UFRJ), v. 15, pp. 173-204, 2011, p. 181.

³ Para a datação das obras mencionadas, Cf. TORRELL, 2015, pp. 56, 80-81, 171.

⁴ Cf. *S. Th.* I, q. 78, *prooemium*; a. 2 e 3.

⁵ Cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 7, ad 2^m; q. 85, a. 1, ad 3^m.

fantasma, o estudo das potências sensitivas prepara a base para a consideração das potências e operações intelectuais.⁶

Na *Suma de teologia*, Tomás dedica somente dois artigos da questão 78 para tratar diretamente das potências sensitivas:⁷ os sentidos exteriores (a. 3) e os sentidos interiores (a. 4). Ainda que a extensão desses artigos seja relativamente curta, o conteúdo é denso. Ademais, o objetivo explícito desses dois artigos é determinar um modo adequado de distinguir os sentidos.⁸ Uma vez que o conteúdo e o objetivo, tomados em suas amplitudes, extrapolam os limites do nosso propósito aqui — obter os pressupostos necessários à compreensão da noção de fantasma —, não buscaremos fazer uma análise exaustiva desses artigos. Assim, nossa leitura de passagens selecionadas dos artigos 3 e 4 da questão 78 terá como horizonte responder primeiramente a seguinte pergunta: como os fantasmas são formados/produzidos?

Para Tomás de Aquino, a semelhança da coisa particular existente nos órgãos corpóreos dos sentidos, o fantasma, é produto de um complexo processo sensorial cujo esquema é sintetizado por ele nos artigos 3 e 4 da questão 78. Essa síntese tem início em uma consideração sobre a sensação (a. 3) e culmina em um discernimento de quatro sentidos internos cujas funções, embora suponham, transcendem a simples apreensão do sensível exterior (a. 4). A nosso ver, algumas noções e distinções mobilizadas por Tomás nesses artigos, além de conterem os aspectos necessários à compreensão de como os fantasmas são formados, levantam problemas filosóficos pertinentes ao tema da cognição intelectual já no nível da percepção sensorial.

⁶ Anthony Kenny chama a atenção para o fato de Tomás, frequentemente, considerar o conhecimento intelectual em contraste com a cognição dos sentidos: “o melhor lugar para começar a consideração sobre a filosofia da mente de Tomás de Aquino é a questão setenta e oito da primeira parte da *Summa Theologiae*, na qual Tomás trata dos sentidos [...] porque, quando ele passa a tratar do próprio conhecimento intelectual, frequentemente explica o que tem a dizer fazendo um contraste com a sua explicação sobre a percepção sensorial” (KENNY, Anthony. *Aquinas on mind*. London: Routledge, 1993, p. 31). Cf. também MACDONALD, Scott. “Teoria do conhecimento”. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (org.). *Tomás de Aquino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, pp. 185-224, p. 185.

⁷ Para Kenny, a causa disso é que Tomás tinha pouco a dizer de importância filosófica sobre os sentidos em comparação com o que tinha a dizer sobre as potências e operações do intelecto, Cf. KENNY, 1993, p. 31. Em sentido contrário, Robert Pasnau diz que esse fato não diz nada sobre o quanto Tomás tinha a dizer sobre os sentidos, mas apenas sobre qual é o seu enfoque nessas questões da *Suma de teologia*, Cf. PASNAU, 2002, p. 172.

⁸ PASNAU, 2002, p. 172.

1.1 A recepção das formas sensíveis pelos sentidos exteriores

A formação do fantasma remonta à consideração sobre a sensação e à especificação dos objetos sensíveis, isto é, do que é apreensível para os sentidos. No entanto, como indicamos acima, os artigos da *Suma de teologia* que fazem referência direta a esse tema têm como objetivo explícito definir um modo adequado de distinguir os sentidos, antes do que problematizar o funcionamento da sensação ou de estabelecer quais são os objetos dos sentidos. Contudo, felizmente, é justamente abordando como funciona a sensação e definindo quais são os objetos sensíveis que Tomás alcança o objetivo de determinar o modo adequado de distinguir os sentidos.⁹

No corpo do artigo 3 da questão 78, antes de argumentar a favor da sua própria posição, Tomás expõe outras propostas de distinção dos cinco sentidos:

Alguns quiseram entender a razão da distinção e do número dos sentidos externos a partir dos órgãos, conforme neles predomina tal elemento, a água, o ar etc. — Outros, a partir do meio, que é ou anexo ou exterior ao sentido, a saber, o ar, a água etc. — Outros, enfim, a partir da natureza das diversas qualidades sensíveis, quer seja a qualidade de um corpo simples ou a qualidade resultante de uma [mistura].¹⁰

As citadas propostas são três alternativas, cada uma com um critério que busca justificar a distinção e o número dos sentidos exteriores: a diferença dos órgãos, a diversidade do meio e as naturezas diversas das qualidades sensíveis.

A primeira, em suma, afirma que um sentido é distinto do outro, porque os órgãos sensoriais são distintos. Assim, a visão seria distinta da audição e do olfato, porque o olho é diferente do ouvido e do nariz. A segunda, de modo parecido, sustenta que os diferentes meios (água, ar etc.) e os diferentes modos de relação que esses meios têm com os sentidos são a causa da distinção e do número dos sentidos. Desse modo, o olfato seria diferente do tato, porque o meio do primeiro é o ar e o do último é a própria superfície da pele. Ambas as alternativas são consideradas inadequadas por Tomás, pois, segundo ele, invertem a ordem de prioridade. Ora, as potências ou capacidades sensitivas não existem para os órgãos, mas os órgãos para as potências. Por isso, não pode ser dito que as potências são diversas, porque os órgãos são

⁹ Cf. PASNAU, 2002, p. 173.

¹⁰ S. Th. I, q. 78, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 433, colchetes nossos). Modificação entre colchetes seguindo a tradução de Robert Pasnau. Cf. THOMAS AQUINAS, Saint. *The treatise on human nature: Summa theologiae Ia*, 75-89. Translated by Robert Pasnau. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002, p. 70.

diversos. Antes, “*a natureza instituiu* órgãos diferentes para corresponder à diversidade das potências. — Do mesmo modo, ela atribuiu diversos meios aos diversos sentidos para corresponder à diversidade das potências”.¹¹

A terceira, por fim, defende que os sentidos podem ser distinguidos com base na natureza das qualidades sensíveis. Assim, por exemplo, a diferença entre a brancura e a doçura seria a causa da distinção entre a visão e o paladar. Entretanto, essa alternativa é logo descartada, pois não cabe ao sentido conhecer a natureza das qualidades sensíveis, mas ao intelecto.¹² Se isso estiver correto, observar a diversidade das naturezas das qualidades sensíveis até pode auxiliar a entender algo sobre o intelecto, mas não sobre os sentidos.¹³

O que, antes de tudo, pode chamar a atenção do leitor no argumento de Tomás para afirmar que essas propostas são inadequadas é a premissa de que a natureza *instituiu* diferentes órgãos e meios *para* corresponder às diferentes potências ou capacidades. Certamente, parte significativa da compreensão desse argumento depende de uma compreensão do significado da expressão “*a natureza instituiu*”. Entretanto, reconstruir detalhadamente a partir do pensamento de Tomás os fundamentos dessa premissa, de caráter eminentemente teleológico, seria um desvio do percurso proposto e geraria mais problemas do que temos condição de enfrentar agora.

Com efeito, antes da própria resposta de Tomás a essas três alternativas, interessa-nos observar o ponto em comum entre elas: para distinguir e enumerar os sentidos, todas recorrem a uma causa ou princípio de distinção que, propriamente e por si, não diz respeito aos sentidos.¹⁴ Em parte, no restante da argumentação do artigo 3, Tomás buscará dizer o que é isso que, propriamente e por si, pertence aos sentidos.

O tema da distinção das potências da alma tem um desenvolvimento anterior em *S. Th.* I, q. 77, a. 3 que consideramos importante reiterar, uma vez que explicita os pressupostos do problema da distinção dos sentidos em um nível mais geral. No corpo desse artigo, Tomás afirma o seguinte princípio: “a potência, enquanto tal, é ordenada para o ato. Deve-se, portanto, tomar a [característica] da potência pelo ato para o qual ela está ordenada”.¹⁵ Segundo Robert

¹¹ *S. Th.* I, q. 78, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 433-4, grifo nosso).

¹² *Ibidem*, p. 434.

¹³ Cf. PASNAU, 2002, p. 173.

¹⁴ *S. Th.* I, q. 78, a. 3c.

¹⁵ *S. Th.* I, q. 77, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 415, colchetes nossos). Alteração entre colchetes sugerida pelo Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. A edição em português citada traduz o termo *ratio* por “razão”.

Pasnau, Tomás não é tão claro sobre o que significa dizer que a potência *está ordenada* ao ato e, além disso, o fato de fazer essa observação na voz passiva (*ordinatur*) encobre o *status* da afirmação, de modo que ficam abertas ao menos duas possibilidades de compreensão.¹⁶ Em primeiro lugar, poderia se tratar de uma afirmação teleológica. Porém, essa hipótese nos conduziria ao problema que estamos tentando evitar (ao menos, em última análise): “*quem* ou *o que* ordena” a potência ao ato? Em segundo lugar, poderia ser uma questão meramente conceitual: “qualquer discurso sobre uma capacidade [potência] deve fazer referência a alguma atividade da qual ela é capacidade”.¹⁷ Nesse sentido, a noção de potência/capacidade pressuporia a noção de ato.

Ainda, de acordo com Pasnau, a ambiguidade na expressão “a potência, enquanto potência, *está ordenada* ao ato” é destacada em *S. Th.* I, q. 77, a. 3, ad 1^m. Em suma, nessa passagem Tomás precisa responder à objeção que nega que as potências possam ser distinguidas pelos atos, visto que os atos são posteriores às potências. Tomás diz: “deve-se dizer que o ato é, sem dúvida, posterior à potência quanto ao ser; contudo, é anterior *na intenção e segundo a razão*, como o fim naquele que age”.¹⁸ Ora, parece não haver problema na afirmação de que, no plano da existência, o ato é posterior à potência: por exemplo, antes de ser em ato, a planta é em potência na semente. De fato, é a expressão em *itálico* que contém a ambiguidade. Se, por um lado, “na intenção” e “segundo a razão” são tomadas como expressões sinônimas para significar algo como “conceitualmente” ou “segundo a noção”, então a afirmação de que a potência *está ordenada* ao ato quer dizer que a noção de potência pressupõe conceitualmente a noção de ato. Por outro lado, se assumirmos que “na intenção” significa algo como “no plano” ou “no projeto”, — em conformidade com o final da sentença (“como o fim naquele que age”) —, então podemos fazer uma leitura teleológica da afirmação de que a potência *está ordenada* ao ato.¹⁹ Nesse sentido, o ato é o fim para o qual a potência tende.

Na visão de Pasnau, a “leitura conceitual” não é suficiente para interpretar a consideração sobre a distinção das cinco potências sensitivas exteriores, em *S. Th.* I, q. 78, a. 3c. Ela não basta, pois, se assumimos que o que *está em jogo* no estabelecimento do princípio

¹⁶ PASNAU, 2002, p. 174.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *S. Th.* I, q. 77, a. 3, ad 1^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 416, grifo nosso). Robert Pasnau traduz a expressão grifada (no latim, “*in intentione et secundum rationem*”) por algo como “no plano e conceitualmente” (Cf. trad., PASNAU, p. 54).

¹⁹ PASNAU, *op. cit.*, *loc. cit.*

de distinção dos sentidos exteriores é uma prioridade conceitual dos atos em relação às potências, então nossa justificativa para a distinção em cinco sentidos seria algo como: temos cinco sentidos (potências), porque temos cinco operações sensoriais (atos).²⁰ Mas, em si mesmo, esse princípio não explica suficientemente por que os sentidos devem ser distinguidos em cinco.

Donde, Pasnau sugere que a “leitura conceitual” seja complementada com a “leitura teleológica”. Para corroborar essa posição, ele cita uma passagem do *Comentário ao De anima* de Aristóteles, na qual Tomás de Aquino introduz a noção de causas finais dos sentidos como razão da divisão dos sentidos.²¹ A partir disso, Pasnau conclui: “O apelo às causas finais é um apelo à teleologia. Neste caso, as capacidades são distinguidas em termos de atos, porque as diferentes capacidades foram constituídas pela natureza *em função dos* diferentes atos”.²² Nesse sentido, a distinção das potências pelos atos não ocorre meramente porque a noção de ato guarda uma prioridade conceitual em relação à noção de potência, mas, principalmente, porque os diferentes atos são fins que pressupõem potências com funções diferentes para serem alcançados.

Se as observações de Pasnau sobre a distinção das potências da alma em geral estiverem corretas, então saber “o que pertence propriamente e por si mesmo aos sentidos”,²³ ao menos em parte, parece ser o mesmo que saber a qual ato a potência do sentido está ordenada.²⁴ Essa nos parece uma associação acertada, porque, em *S. Th.* I, q. 78, a. 3c, exatamente após afirmar que os sentidos exteriores devem ser distinguidos por algo que pertence propriamente e por si ao sentido, Tomás diz o ato para o qual a potência do sentido está ordenada: “Ora, o sentido é uma potência passiva cuja natureza é *ser modificada por um objeto sensível exterior*”.²⁵

²⁰ PASNAU, 2002, p. 175.

²¹ *In III De anima*, l. 1, n. 582. “*Deinde cum dicit inquirat autem inquirat causam pluralitatis sensuum. Et hoc est quoddam consequens speciem totam et in talibus assignanda est causa finalis...*” [“Depois, em ‘pode-se perguntar’, ele [Aristóteles] continua a investigar por que há muitos sentidos. Isso, no entanto, diz respeito à espécie como um todo, e nestes casos cumpre atribuir a causa final.”] (Tradução adaptada da tradução de Pasnau. Cf. PASNAU, 2002, p. 175).

²² PASNAU, *op. cit.*, *loc. cit.* (Grifo nosso).

²³ *S. Th.* I, q. 78, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 434).

²⁴ *S. Th.* I, q. 77, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 415): “Deve-se, portanto, tomar a [característica] da potência pelo ato para o qual ela está ordenada”.

²⁵ *S. Th.* I, q. 78, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 434, grifo nosso). Seguindo Pasnau esse trecho poderia ser traduzido assim: “Os sentidos, no entanto, são capacidades passivas, naturalmente aptas a serem modificadas por uma qualidade sensível externa” (trad., PASNAU, 2002, p. 71).

Portanto, o ato para o qual o sentido está ordenado é o de ser modificado por um objeto sensível exterior. Note-se que o sentido é entendido por Tomás como uma potência passiva, isto é, estritamente falando, ele não *opera* um ato, mas *sofre/padece* um ato, que é causado pelo objeto sensível.

O que o sentido sofre é uma modificação (*immutatio*) cuja causa é o objeto sensível exterior. A modificação promovida pelo objeto sensível exterior possibilita ao sentido percebê-lo. E, além disso, “o objeto exterior modificador é o que, por si, o sentido percebe, e o que, por sua diversidade, distingue as potências sensitivas”.²⁶ Dois pontos são relevantes aqui. Primeiramente, o que, por si, o sentido percebe é algo exterior, não as impressões ou modificações causadas pelo objeto exterior. Em segundo lugar, a diversidade de objetos sensíveis exteriores é o que distingue os sentidos. Uma vez estabelecido o ato para o qual a potência do sentido está ordenada (ser modificado por um sensível exterior), cumpre analisar os objetos de tal ato. Novamente, o repertório conceitual desenvolvido em *S. Th.* I, q. 77, a. 3 está pressuposto na argumentação de Tomás:

[...] a [característica] do ato se diversifica pela diversidade de [característica] do objeto, pois toda ação é ou de uma potência ativa ou de uma potência passiva. Ora, o objeto se refere ao ato de uma potência passiva, como princípio ou causa motora; assim, a cor é princípio da visão na medida em que move a vista. Ao ato de uma potência ativa, o objeto se refere como um termo e um fim. Por exemplo, o objeto da potência de crescimento é uma quantidade perfeita, que é o fim do crescimento.²⁷

Apliquemos esse repertório à leitura de *S. Th.* I, q. 78, a. 3. Já que o sentido é uma potência passiva, o objeto sensível exterior se refere a ele como princípio ou causa motora, isto é, o objeto é causa de uma mudança na potência (“a cor é princípio da visão na medida em que move a vista”). Em contraste com a relação da potência ativa com o seu objeto, caracterizada por um impulso da potência em direção ao objeto enquanto um fim (a quantidade perfeita, no caso da potência de crescimento; o objeto desejado, no caso da potência apetitiva), a relação da potência passiva com o seu objeto é de padecimento, recepção: o objeto afeta a potência. O movimento parte do objeto para a potência.

Tendo definido a diversidade dos objetos sensíveis exteriores como a razão de distinção dos cinco sentidos, o próximo movimento argumentativo quase espontâneo seria distinguir e

²⁶ *S. Th.* I, q. 78, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 434, grifo nosso).

²⁷ *S. Th.* I, q. 77, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 415).

enumerar os objetos sensíveis exteriores (cor, som, cheiro, gosto etc.), e explicitar as potências correspondentes a cada um deles. Porém, Tomás faz um pouco mais do que isso. Ele não somente lista os objetos que causam a modificação nos sentidos, como também usa *o modo como essa modificação acontece* para diferenciar os sentidos. Para isso, distingue dois tipos de modificação que o sensível exterior pode causar, a natural e a espiritual:

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 [intenção da forma sensível] é produzida no órgão do sentido. De outra sorte, se a modificação natural bastasse por si só para produzir sensação, todos os corpos naturais, ao se alterarem, sentiriam.²⁸

Há muitas noções presentes aqui. Uma que aparece pela primeira vez no argumento é a noção de “forma”, referindo-se a “forma do que causa a mudança” no sentido, ou seja, a forma sensível do objeto exterior. Por forma sensível, Tomás parece entender certa determinação ou estrutura qualitativa da coisa material que, ao atingir o órgão do sentido, permite a comunicação de algum aspecto da coisa ao sentido.²⁹ Ela também é uma semelhança do objeto sensível no sentido.³⁰ No vocabulário de Tomás, outro termo utilizado com o mesmo significado é “espécie” sensível.³¹ A forma ou espécie sensível pode existir tanto na coisa material e no meio (ar, água etc.), como nos sentidos, porém, sob modos de ser distintos³²: na coisa exterior, a espécie sensível existe sob o modo de ser natural; nos sentidos, a espécie sensível existe sob o modo de ser espiritual. A compreensão desses modos de ser, no entanto, depende do esclarecimento da oposição natural/espiritual mobilizada por Tomás (na citação acima) para explicar os tipos de modificação que os objetos exteriores podem causar no sentido.

²⁸ S. Th. I, q. 78, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 434, colchetes nossos). Modificação entre colchetes seguindo a tradução de Robert Pasnau que mantém a literalidade da expressão “*intentio formae sensibilis*” (trad., PASNAU, p. 71).

²⁹ Cf. SPRUIT, Leen. *Species intelligibilis: from the perception to knowledge*. – 1. Classical roots and medieval discussions. Köln: E. J. Brill, 1994, pp. 162-163.

³⁰ Cf. S. Th. I, q. 87, a. 1, ad 3^m. Esse ponto será precisado adiante.

³¹ Cf. S. Th. I, q. 78, a. 4c.

³² Cf. S. Th. I, q. 84, a. 1c; q. 67, a. 3c; *In II De anima*, l. 24, n. 553.

Por um lado, uma modificação ocorre segundo o *ser natural* quando a forma sensível da coisa que causa a mudança altera o seu recipiente, de modo que o recipiente assume a qualidade sensível da coisa que o afetou. O exemplo de Tomás é claro a esse respeito: o calor (forma sensível) no que é esquentado (recipiente da forma sensível).

Por outro lado, uma modificação ocorre segundo o *ser espiritual* quando a forma sensível é recebida sem que, no entanto, o recipiente assuma efetivamente a qualidade da forma sensível recebida. No vocabulário de Tomás, outro termo que, em alguns contextos, carrega essa mesma acepção de espiritual é “intencional”.³³ Por exemplo, quando a pupila do olho recebe a forma sensível do vermelho, nem por isso o olho se torna vermelho. Assim, estabelecida a distinção, cumpre afirmar que qualquer operação do sentido exige a modificação espiritual, porque se a modificação natural fosse razão suficiente para haver sensação, então todo corpo sentiria ao ser alterado, o que não é razoável.

Então, com o princípio de que toda operação do sentido exige uma modificação espiritual (“pela qual a intenção da forma sensível é produzida no órgão do sentido”), Tomás distingue as modificações pressupostas na modificação espiritual de cada sentido.

Segundo ele, no caso da visão, basta a modificação espiritual (as formas da cor e da luz recebidas na pupila e no ar existem sob o modo de ser espiritual). Já o restante dos sentidos, além da modificação espiritual, depende de uma modificação natural, seja somente do objeto ou também do órgão.³⁴ Os que dependem da modificação natural apenas por parte do objeto são a audição e o olfato. A audição depende de um movimento local para que o seu objeto sensível seja percebido: o som é produzido em razão de uma vibração do ar. Já o olfato depende de uma alteração ou decomposição do objeto sensível mediante a ação do calor para exalar um determinado odor. Apesar de dependerem da modificação natural do objeto, por não pressuporem uma modificação natural no órgão do sentido (assim como a visão), a audição e o olfato podem perceber seus objetos sensíveis a distância, através do meio exterior (ar).³⁵ Por fim, o paladar e o tato dependem de uma modificação natural também no órgão do sentido. O paladar exige o umedecimento da língua e do objeto saboroso para perceber o sabor, ao passo que o órgão do tato (neste caso, toda a superfície da pele) esquentar ao tocar um objeto quente. Por exigir a modificação natural do órgão do sentido, paladar e tato não percebem seus

³³ S. Th. I, q. 56, a. 2, ad 3^m; q. 67, a. 3c; In II De anima, l. 24, n. 553.

³⁴ S. Th. I, q. 78, a. 3c.

³⁵ Ibidem. Cf. também In II De anima, l. 16, n. 441; GILSON, Étienne. *El tomismo*: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1951, p. 289.

respectivos objetos sensíveis a distância, senão que é preciso que estes sejam contíguos ao órgão do sentido.³⁶

À primeira vista, fica claro que a distinção entre modificação natural e modificação espiritual é mobilizada para estabelecer a exigência mínima para distinguir algo que é capaz de sensação do que não é (receber as formas sensíveis segundo o ser espiritual); e, principalmente, para definir que a razão de distinção dos sentidos são os diversos modos pelos quais os sentidos recebem espiritualmente a forma sensível do objeto exterior (ou sem modificação natural alguma, ou com modificação natural somente por parte do objeto, ou com modificação natural por parte do objeto e do órgão do sentido).

Todavia, não há um consenso entre os comentadores de Tomás de Aquino sobre o que precisamente significa o ato de receber a forma ou espécie sensível segundo o ser espiritual. Possivelmente, essa dificuldade deriva do fato de Tomás afirmar que o sentido é uma potência da alma, mas que não está apenas na alma como *no sujeito*,³⁷ senão que no composto de alma e corpo.³⁸

Contudo, mais do que um desacordo a respeito de como interpretar uma passagem textual de Tomás, as posições dos comentadores parecem revelar modos diferentes de responder a um problema filosófico que carece de uma solução mais precisa na consideração de Tomás sobre a sensação. Leen Spruit formula uma face desse problema: “Como as espécies sensíveis ‘penetram’ ou afetam os órgãos dos sentidos?”³⁹ Ousamos complementá-lo: como a forma sensível da coisa material pode existir de um modo distinto (segundo o ser espiritual) no sentido? O que significa dizer que os sentidos ou órgãos dos sentidos podem receber as formas sensíveis das coisas sem a matéria (como, por exemplo, o olho ao receber a cor do ouro sem o ouro)?⁴⁰ As respostas a essas questões responderão, ao mesmo tempo, um problema mais geral: qual o estatuto ontológico da sensação?

Étienne Gilson sugere que as espécies sensíveis não são recebidas nos sentidos sob uma forma material — pois, “do contrário, os sentidos se converteriam no próprio sensível, o olho

³⁶ *S. Th.* I, q. 78, a. 3c.

³⁷ Isto é, a alma não é o único responsável pelo sentir.

³⁸ *S. Th.* I, q. 77, a. 5c; q. 84, a. 6c.

³⁹ SPRUIT, 1994, p. 163, n. 250. Robert Pasnau também considera que Tomás não explica exatamente como a modificação espiritual acontece, Cf. PASNAU, Robert. *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997, p. 41.

⁴⁰ *S. Th.* I, q. 84, a. 1c.

se tornaria a cor e o ouvido se tornaria o som”⁴¹ —, embora sinalize que algumas ordens de sensação sejam acompanhadas de modificações orgânicas naquele que as experimenta. Ao comentar a recepção da cor e da luz na visão — que, segundo Tomás, exige apenas a modificação espiritual —, Gilson comenta que esses sensíveis “agem sobre o sentido sem que nenhuma modificação corporal acompanhe sua ação”.⁴² Isso indica que, para esse comentador, a modificação espiritual não é, de modo algum, algo físico/corpóreo. Essa posição nos leva a pensar que a sensação é um processo que, embora seja parcialmente corpóreo, envolve algo de incorpóreo: a modificação espiritual.

Em consonância com Gilson, mas explicitando mais claramente sua interpretação, David W. Hamlyn defende que a distinção que Tomás faz entre modificação natural e modificação espiritual equivale a uma discriminação entre um evento físico (a alteração física do órgão sensorial) e um evento mental (a recepção da forma sensível sem a matéria) envolvidos na sensação.⁴³ Assim, a sensação envolveria dois eventos: um que ocorre no órgão corporal, ao sofrer a ação do objeto sensível; outro que ocorre na alma, como efeito do evento ocorrido no órgão corporal. Nesse sentido, receber a forma sensível da coisa sem a matéria, ou segundo o ser espiritual, seria receber a forma sensível *incorporeamente*, isto é, *na alma*.

Em outra direção, Anthony Kenny defende que Tomás, ao usar o termo “espiritual” para tipificar a modificação exigida na sensação, “não quer dizer que algo fantasmagórico ou imaterial esteja acontecendo. Ao contrário, ele [Tomás] frequentemente enfatiza que as potências dos sentidos, diferente das potências da mente, não transcendem o mundo da matéria”.⁴⁴ Desse modo, segundo a interpretação de Kenny, o termo espiritual não deve ser entendido como sinônimo de imaterial, isto é, para significar algo incorpóreo ou não-físico. Se isso estiver correto, a modificação espiritual seria uma modalidade de evento físico e, eventualmente, a própria sensação poderia ser um processo físico. Porém, é difícil saber o grau de convicção de Kenny nessa leitura materialista, pois ao comentar a afirmação de Tomás de

⁴¹ GILSON, 1951, p. 288.

⁴² *Ibidem*, p. 289.

⁴³ “Ele [Tomás] considera a percepção sensorial primeiramente como uma forma de mudança na qual o órgão do sentido é alterado. Mas isto não pode ser tudo que está envolvido, pois juntamente com a mudança física ocorre a recepção de uma forma sensível sem a matéria. A última Tomás considera ser não algo que acontece ao órgão do sentido, mas algo que acontece à faculdade da alma ou mente. Ela é, em suas palavras, uma mudança espiritual”. (HAMLYN, David. W. *Sensation and perception: a history of the philosophy of perception*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961, p. 46).

⁴⁴ KENNY, 1993, p. 34 (Colchetes nossos).

que a visão exige apenas a modificação espiritual/intencional, ele diz: “A visão é o [sentido] mais puramente intencional [...]; a mudança intencional acontece *sem qualquer mudança física* no órgão ou no objeto sensível”.⁴⁵

Já segundo Pasnau, a modificação espiritual não precisa ser entendida como algo menos físico do que a modificação natural.⁴⁶ Aliás, ele defende que, para Tomás, “algo pode ser imaterial e espiritual (em seu sentido [desses termos]) e, ainda assim, inteiramente físico (em nosso sentido [contemporâneo])”.⁴⁷ De acordo com isso, a recepção da forma sensível segundo o modo de ser espiritual não diferiria da recepção segundo o modo de ser natural porque a primeira é incorpórea e a última física; mas antes, porque na primeira “a forma passa a existir no recipiente de um modo diferente de como existia no sujeito original. [...] uma forma de alguma característica (p. ex., uma certa cor) que existe intencionalmente não faz seu sujeito assumir essa característica (assumir uma certa cor)”.⁴⁸ De acordo com o comentador, isso é tudo que Tomás tem em mente ao distinguir a recepção da forma sensível segundo o ser espiritual da recepção segundo o ser natural. Nesse sentido, a sensação poderia ser entendida como um processo inteiramente físico.⁴⁹

As leituras de Gilson e Hamlyn são eficazes para entendermos passagens nas quais Tomás não parece distinguir os significados dos termos “espiritual”, “imaterial” e “intencional”, quando se referem a um modo de ser. Aliás, isso é bem frequente quando o autor trata da cognição ou especifica as características dos sentidos e do intelecto, diferenciando-os em termos de graus de imaterialidade ou de afastamento do corpo.⁵⁰ A partir dessas passagens, nas quais o significado dos termos em questão parece dizer respeito a “algo incorpóreo”, faz sentido pensar que a sensação é um evento/processo incorpóreo, ainda que iniciado a partir de uma ação de um corpo sobre o órgão do sentido. No entanto, já não temos tanta certeza se essa leitura deve ser feita quando levamos em conta passagens nas quais o significado de “imaterial” e “intencional” claramente não são o mesmo ou, pelo menos, não se implicam. Por exemplo,

⁴⁵ KENNY, 1993, p. 34 (grifo e colchetes nossos). Cf. também PASNAU, 1997, p. 42, n. 20.

⁴⁶ PASNAU, 2002, p. 430, n. 6.

⁴⁷ *Idem*, 1997, p. 36 (Colchetes nossos).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁹ *Ibidem*. Para a mesma perspectiva, Cf. COHEN, Sheldon M. “St. Thomas Aquinas on the immaterial reception of sensible forms”. *The Philosophical Review*, v. 91, No. 2, pp. 193-209, 1982.

⁵⁰ Por exemplo, Cf. *In De sensu*, tr. 1, l. 19, n. 11; *In II De anima*, l. 5, n. 284; *S. Th.* I, q. 78, a. 1c. O caso da passagem de *In De sensu* é emblemático, porque aos sentidos e ao intelecto é atribuído o ato de receber as formas das coisas “espiritual e imaterialmente”, segundo o ser “intencional”.

em *S. Th.* I, q. 56, a. 2, ad 3^m, Tomás explica como um anjo conhece outro mobilizando a distinção entre o modo de ser natural e o modo de ser intencional:

[...] um anjo conhece o outro pela espécie deste existente em seu próprio intelecto; esta se diferencia do anjo de quem é semelhança, não segundo o ser material ou imaterial, mas segundo o ser natural e intencional. O próprio anjo é forma subsistente no ser natural. Mas não o é a [espécie] dele que está no intelecto de outro anjo, e que tem aí apenas ser inteligível. Assim também a forma da cor na parede tem ser natural, mas no intermediário que a transmite tem somente ser intencional.⁵¹

Há diversos pontos relevantes nessa passagem. Tentemos focalizar apenas no que é essencial para o nosso argumento. O problema filosófico em discussão nesse excerto é como a espécie inteligível⁵² de um anjo, presente no intelecto de outro anjo, difere do próprio anjo de quem ela é semelhança. De um lado, esse problema surge porque o anjo já é um ente em cuja constituição não há matéria, isto é, ele é uma forma subsistente. De outro, na espécie inteligível de algo só são considerados os aspectos formais de algo. Dados esses supostos, como distinguir o anjo da espécie inteligível que o representa no intelecto de outro anjo? Tomás começa respondendo que o anjo e a espécie que o representa não diferem segundo o ser material ou imaterial, mas segundo o ser natural e intencional. Além do mais, embora o anjo seja um ente imaterial, ele é uma forma subsistente no ser natural. A espécie do anjo no intelecto de outro anjo, por sua vez, não tem ser natural, mas intencional — assim como a forma da cor, que tem ser natural na parede, mas ser intencional no ar.

Algumas consequências podem ser extraídas desde essa explicação de Tomás. Em primeiro lugar, fica claro que a distinção entre *ser material* e *ser imaterial* não é idêntica à distinção entre *ser natural* e *ser intencional*.⁵³ Donde, nesse contexto, “imaterial” e “intencional” terem significados diferentes. Em segundo lugar, há a possibilidade de que uma forma imaterial subsistente (p. ex., o anjo) exista ou segundo o modo de ser intencional (como espécie inteligível no intelecto de outro anjo) ou naturalmente (determinando sua própria essência).⁵⁴ Por fim, semelhantemente, a afirmação de Tomás no final da citação acima, de que a cor tem ser natural na parede e ser intencional no intermediário que a transmite (o ar), mostra

⁵¹ *S. Th.* I, q. 56, a. 2, ad 3^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 167, colchetes nossos).

⁵² A noção de “espécie inteligível” será precisada mais adiante, na seção 2.2 e no capítulo 3.

⁵³ PASNAU, 1997, p. 37.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 38.

também que há a possibilidade de uma forma sensível material existir ou intencionalmente ou naturalmente em outros entes materiais.⁵⁵

A consideração do último ponto que destacamos no parágrafo anterior abre a possibilidade de lermos a distinção entre modificação natural e modificação espiritual/intencional (em *S. Th.* I, q. 78, a. 3c), não em termos do que é material e do que é imaterial, mas em termos de uma distinção entre um modo de recepção que causa uma alteração no recipiente e um modo de recepção no qual a determinação do que é recebido não se torna uma determinação do recipiente.

Se entendidas dessa maneira, as modificações natural e espiritual/intencional podem ser aplicadas tanto ao domínio imaterial como ao material. Nesse sentido, o ato de receber a forma sensível segundo o ser espiritual, envolvido na sensação, não precisa ser entendido como um evento imaterial. De acordo com Pasnau, temos mais motivos para acreditar que Tomás defende que a sensação é um processo integralmente físico do que o contrário. Embora intrigante e não isenta de dificuldades⁵⁶, essa posição nos parece bastante adequada. Vejamos alguns pontos da sua argumentação.

a) Tomás pressupõe que as cores no intermediário que as transmite (água ou ar) até o órgão da visão são formas físicas, apesar de existirem no intermediário sob o modo de ser intencional.⁵⁷ Entretanto, como pontua Pasnau, “o fato de que a transmissão das espécies do objeto sensível ao órgão do sentido é um processo físico não mostra que a própria sensação é um processo físico”,⁵⁸ o que nos leva ao próximo tópico.

b) Tomás afirma que “sentir e as consequentes operações da alma sensitiva acontecem *claramente com mudança no corpo*. Por exemplo, ao ver, a pupila muda quando recebe a espécie da cor, e assim acontece nos outros sentidos”.⁵⁹ Nessa passagem, a operação dos sentidos é contrastada com o ato de inteligir, que é exercido sem um órgão corporal. Ao contrário, como mostra a expressão em *itálico*, a sensação é uma operação que claramente

⁵⁵ PASNAU, 1997, p. 37.

⁵⁶ Intrigante porque essa interpretação supõe acepções dos termos “espiritual”, “intencional” e “imaterial” estranhas ao leitor moderno. Não isenta de dificuldades, porque atribuir o modo de ser intencional (no sentido da interpretação materialista) a entes materiais/físicos pode entrar em conflito com a célebre definição de cognição dada por Tomás: “os que conhecem se distinguem dos que não conhecem em que estes nada têm senão sua própria forma, ao passo que o que conhece é capaz, por natureza, de receber a forma de outra coisa”. *S. Th.* I, q. 14, a. 1c. (trad., Edições Loyola, vol. 1, p. 318).

⁵⁷ Cf. *In II De anima*, l. 15, n. 432.

⁵⁸ PASNAU, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁹ *S. Th.* I, q. 75, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 367, grifo nosso). Cf. Ad 2^m do artigo citado.

ocorre com alguma mudança no corpo. Chama a atenção o exemplo usado para ilustrar isso: a recepção da espécie da cor na pupila do olho. Como vimos,⁶⁰ para a visão é suficiente a modificação espiritual. No entanto, a recepção da espécie da cor na pupila é usada como um exemplo de mudança no corpo. Quer dizer, embora a modificação espiritual seja oposta à modificação natural, a primeira não é necessariamente oposta à modificação corpórea. Esse é mais um ponto que nos leva a crer que a modificação espiritual/intencional, na consideração de Tomás sobre a sensação, pode ser entendida como um evento físico.⁶¹ Não obstante, a partir da premissa de que as potências sensitivas precisam de órgãos corpóreos para operar, ainda não podemos concluir que a sensação é inteiramente física.

c) Além de afirmar que o ato da potência sensitiva apreensiva (o sentido) é ato “de um órgão corporal”, Tomás diz que é o *órgão* corpóreo sensorial que sofre a *transmutação*⁶² *espiritual*:

[...] um órgão da alma pode ser sujeito de transmutação de dois modos: 1º por *transmutação espiritual*, enquanto o *órgão recebe a intenção da coisa*. É o que ocorre por si no ato da potência apreensiva sensitiva: por exemplo, o olho é modificado pelo objeto visível, no sentido de receber a intenção da cor, não por ficar colorido; 2º há uma outra transmutação, natural do órgão, que é então modificado em suas disposições naturais: por exemplo, ele esquenta ou esfria, ou se modifica de alguma maneira semelhante.⁶³

No entanto, dizer que a recepção espiritual da forma sensível da coisa ocorre no órgão do sentido não é suficiente para afirmar que a sensação é um processo inteiramente físico para Tomás. Pois, poder-se-ia dizer que a espécie sensível é recebida incorporeamente na alma por meio de uma transmutação espiritual no órgão corpóreo. Dessa maneira, a sensação seria considerada um processo incorpóreo, assim como a inteligência, guardando apenas uma diferença de grau, por depender de órgãos corpóreos.⁶⁴ Isso nos leva ao próximo ponto.

⁶⁰ Cf. *S. Th.* I, q. 78, a. 3c.

⁶¹ PASNAU, 1997, p. 43. Cf. também COHEN, 1982, p. 198. Parece categórica a afirmação feita em *S. Th.* I, q. 12, a. 4, ad 3^m (trad., Edições Loyola, vol. 1, p. 266): “...deve-se dizer que o sentido da visão, *plenamente material*, não pode de modo nenhum ser elevado ao imaterial”.

⁶² Na passagem referenciada na nota posterior, Tomás usa a palavra latina *transmutatio*, diferentemente de *S. Th.* I, q. 78, a. 3c, na qual usa a palavra *immutatio*. Nesse contexto, não parece haver uma mudança de significado.

⁶³ *S. Th.* I-II, q. 22, a. 2c, ad 3^m. (trad., Edições Loyola, vol. 3, p. 309, grifo nosso).

⁶⁴ PASNAU, 1997, p. 44. Segundo o próprio Pasnau, é difícil conciliar essa tese interpretativa com algumas afirmações feitas por Tomás: “Para tornar a sensação parcialmente não-física, é preciso sustentar que, embora as espécies sensíveis sejam recebidas em um órgão corpóreo [*S. Th.* I-II, q. 22, a. 2, ad 3^m], e com uma mudança

d) Tomás diz repetidamente que as espécies sensíveis são recebidas no órgão do sentido e, algumas vezes, nega que elas sejam recebidas na parte sensitiva da alma: “a parte sensitiva não recebe em si as especificações sensíveis, mas o órgão; a parte intelectual, porém, não as recebe em um órgão, mas em si mesma”.⁶⁵ Se é certo que as espécies sensíveis são determinações materiais/físicas, torna-se difícil pensar que elas sejam recebidas incorporeamente. Por serem físicas, são recebidas nos órgãos corpóreos.

e) Em último lugar, “Tomás sugere que a modificação espiritual é um tipo de mudança corporal”⁶⁶: “[...] existe propriamente paixão onde há transmutação do corpo; e esta se encontra nos atos do apetite sensível, não só espiritual, como na apreensão sensitiva, mas também natural”.⁶⁷ Abstraindo o problema do qual a passagem citada é parte da resposta, fica claro que há dois tipos de transmutação corpórea: a espiritual e a natural. Essa distinção parece importante para Tomás porque é usada para explicar que o apetite sensível não exige somente a transmutação espiritual (como os sentidos), mas também a transmutação natural do corpo. Conforme aponta Pasnau, “se a modificação espiritual não fosse, neste caso, um tipo de mudança corpórea, certamente tal advertência não seria necessária”.⁶⁸

Ao que nos parece, a união desses cinco itens constitui evidência suficientemente forte para dizermos que, no contexto da consideração sobre a sensação, Tomás entende a recepção da forma sensível segundo o modo de ser espiritual como um evento inteiramente físico. É útil fazer uma ressalva: a hipótese de que a própria sensação seja um processo totalmente físico não descarta a possibilidade de que ela tenha causas que não sejam físicas⁶⁹ — como, por exemplo, a alma (enquanto forma do corpo) que capacita o composto a “operar todas as suas operações”⁷⁰ ou mesmo Deus, enquanto primeira causa eficiente de todas as coisas.⁷¹ Essa hipótese só diz respeito à operação de sensação em si mesma.

de um corpo [S. Th. I, q. 75, a. 3c], ainda assim, a alteração permaneça (parcialmente) incorpórea.” (*Ibidem*, p. 45).

⁶⁵ *De unitate*, c. 1, sec. 24. (TOMÁS DE AQUINO, Santo. *A unidade do intelecto*, contra os averroístas. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2016, p. 30).

⁶⁶ PASNAU, *op. cit.*, p. 46.

⁶⁷ S. Th. I-II, q. 22, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 3, pp. 310-11).

⁶⁸ PASNAU, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁶⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁷⁰ Cf. S. Th. I, q. 77, a. 5, ad 1^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 420).

⁷¹ Cf. S. Th. I, q. 2, a. 3c. Especialmente a partir de “*Secunda via est...*”. Ver também, WIPPEL, J. F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Monographs of the Society for

Como resultado desta seção, temos que as potências dos sentidos exteriores estão ordenadas ao ato de serem modificadas pelos objetos sensíveis exteriores. Tomás distingue dois tipos de modificação que os objetos podem causar ao órgão: a natural e a espiritual. Na modificação natural, o recipiente da forma sensível assume a qualidade do objeto que causou a modificação (como o calor no que é esquentado). Já na modificação espiritual, a forma sensível é recebida sem se tornar uma qualidade do recipiente (como o olho, que recebe as formas das cores sem se tornar colorido). Argumentamos a favor da hipótese de Pasnau segundo a qual a modificação espiritual, nesse contexto, não se refere a um evento imaterial/incorpóreo, e sim a um evento físico. O termo “espiritual” parece ser simplesmente usado para indicar que a forma sensível é recebida no órgão sensível sob um modo de ser distinto (talvez, mais sutil) daquele que ela tem na própria coisa, e não para dizer que esse modo é incorpóreo. Ademais, também apontamos a possibilidade de a sensação ser um processo inteiramente físico para Tomás de Aquino.

1.2 A preparação dos fantasmas nos sentidos interiores

Os *sentidos exteriores* ou *próprios*⁷² são o primeiro grau de cognição e de recepção da semelhança da coisa, isto é, a espécie sensível; esta, fruto de uma modificação espiritual, é aquilo *pelo que* o sentido sente o objeto sensível exterior.⁷³ No entanto, Tomás defende que as operações dos sentidos próprios — ou seja, de apreender a coisa quando ela está presente aos sentidos — não bastam para a vida de um animal perfeito. Posto que “a natureza não falta no que é necessário, é preciso haver tantas ações da alma sensitiva quantas se requerem para a vida

Medieval and Renaissance Philosophy, 1: Washington: Catholic University of America Press, 2000, pp. 459-462.

⁷² A designação de “sentido próprio” deriva do modo que Tomás denomina os objetos sensíveis apreendidos pelos cinco sentidos exteriores: os sensíveis próprios (*S. Th.* I, q. 78, a. 3, ad 2^m). Os sensíveis próprios são os objetos que se referem, particularmente, a cada um dos cinco sentidos exteriores. A designação de “próprio” significa que o objeto sensível de um sentido não é percebido senão por este sentido. Assim, a cor é o sensível próprio da visão, bem como o som é o sensível próprio da audição. A cor não é percebida senão pela visão e o som não é percebido senão pela audição. A lista de sensíveis próprios poderia ser disposta assim: cor, som, odor, sabor e as várias qualidades sensíveis que podem ser percebidas pelo tato, como o quente e o frio, o seco e o úmido etc. Uma característica distintiva dos sensíveis próprios é o fato de serem aquilo que, primeiramente e por si, modificam os sentidos. Eles são qualidades alterantes. Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2013, p. 59.

⁷³ Cf. *S. Th.* I, q. 85, a. 2, s. c.

de um animal perfeito”.⁷⁴ E, como são múltiplos os atos necessários à vida de um animal perfeito, é preciso haver múltiplas potências da alma sensitiva que correspondam a esses atos, já que “a potência da alma nada mais é do que o princípio imediato da operação da alma”.⁷⁵

Assim, logo no início do corpo do artigo 4 da questão 78, é explicado que o modo adequado de distinguir os sentidos interiores é pela diversidade de operações exigidas à vida de um animal perfeito. E a necessidade de se afirmar os sentidos interiores é derivada do fato de que as operações requeridas para a vida de um animal perfeito não podem ser reduzidas às potências dos sentidos próprios. Então, Tomás lista quais são essas operações e infere as potências sensitivas internas que lhes correspondem.⁷⁶

Ora, a capacidade de ser modificado pelo objeto sensível exterior realmente presente não basta para a vida do animal perfeito. Pois, se houvesse apenas a operação dos sentidos próprios, o animal ficaria limitado àquilo que se apresenta ao seu campo de percepção atual. Isso implica que ele não seria levado a buscar o que é necessário para a sua sobrevivência em um campo fora do seu raio de percepção atual e próximo, pois o movimento local é impulsionado por uma intenção⁷⁷ de apetite, e o apetite, por sua vez, é o que se segue de uma apreensão sensível.⁷⁸ Assim, o animal perfeito deve ser capaz de se mover até um objeto ausente, apreendido antes por ele. “O animal deve, portanto, [por] sua alma sensitiva, não só receber as espécies das coisas sensíveis no momento em que é [modificado] por elas, mas ainda *retê-las e conservá-las*”.⁷⁹ O argumento de Tomás é que até mesmo entre os corpos, o ato de receber e reter são reduzidos a princípios diversos. Por exemplo, “os corpos úmidos recebem bem e conservam mal; o contrário se dá com os corpos secos”.⁸⁰ Como a potência sensitiva é *ato de um órgão corpóreo*, também o receber e o conservar as espécies sensíveis exigem

⁷⁴ S. Th. I, q. 78, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 438).

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cf. PASNAU, 2002, p. 177; GARDEIL, 2013, pp. 68-69.

⁷⁷ Nesse contexto, “intenção” é usada na acepção aviceniana, referindo-se àquilo que a alma apreende do objeto sensível que o sentido próprio não apreendeu anteriormente (e que nem poderia apreender): por exemplo, de que algo deve ser buscado ou evitado. Cf. PASNAU, 2002, p. 269, 280; ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos internos em Ibn Sina (Avicena)*. 1a. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 131.

⁷⁸ Cf. Distinção entre potência apetitiva e potência móvel segundo o lugar em S. Th. I, q. 78, a. 1c.

⁷⁹ S. Th. I, q. 78, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 438, grifo e colchetes nossos).

⁸⁰ *Ibidem*.

potências distintas: de um lado, para recebê-las, ordena-se os *sentidos próprios* e o *sentido comum*; de outro, para conservá-las, ordena-se a *imaginação* ou *fantasia*.⁸¹

Além disso, deve haver no animal perfeito a capacidade de perceber aquilo que lhe é agradável ou repugnante. Ora, se algum animal buscasse um objeto na medida em que este é agradável ou repugnante para os sentidos, bastaria para a sua operação a apreensão das formas sensíveis, com as quais sente prazer ou repugnância.⁸² Porém, os sentidos próprios limitam-se a perceber as qualidades sensíveis, como a cor, o som, o odor etc., e tais apreensões não são suficientes para que o animal seja levado a buscar algumas coisas e evitar a outras. Quer dizer, mesmo que uma dada disposição de cores seja agradável ou repugnante à visão, tal intenção não basta para a autopreservação do animal. Não há nada na cor, forma ou odor da coisa que em si mesmo indique nocividade ou utilidade.⁸³ De fato, “a ovelha que vê o lobo chegar foge, não porque sua cor ou sua forma não são belas, mas porque é seu inimigo natural. Igualmente o passarinho recolhe a palha, não pelo prazer sensível, mas porque é útil para construir o ninho”.⁸⁴ Desse modo, é preciso que o animal perceba isto ou aquilo não apenas como agradável ou repugnante ao sentido próprio, mas que perceba isto ou aquilo como nocivo ou útil para sua preservação individual.⁸⁵ Nos animais irracionais, a potência sensitiva que percebe essas intenções é chamada *estimativa*; ao passo que, nos entes humanos, é chamada *cogitativa*. Já a potência que conserva essas intenções que não são apreendidas pelos sentidos próprios é chamada *memória*.⁸⁶

A primeira distinção relevante entre os sentidos dessa exposição é aquela entre sentido próprio e sentido comum. O sentido próprio, como vimos, julga somente o seu sensível próprio e, por isso, só pode discerni-lo de outros que se referem ao mesmo sentido.⁸⁷ Por exemplo, a visão pode discernir o branco do preto, porque apreende ambos. No entanto, discernir o branco do doce, não compete nem à visão nem ao paladar, pois para discerni-los é preciso conhecer a ambas as qualidades sensíveis. Já que essa operação se encontra efetivada em nossa experiência,

⁸¹ S. Th. I, q. 78, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 439).

⁸² *Ibidem*, p. 438.

⁸³ Cf. PASNAU, 2002, p. 268.

⁸⁴ S. Th. I, q. 78, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 439).

⁸⁵ Cf. GARDEIL, 2013, p. 72.

⁸⁶ S. Th. I, q. 78, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 439).

⁸⁷ S. Th. I, q. 78, a. 4, ad 2^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 440).

é preciso considerar um sentido comum, que possibilite a discriminação dos sensíveis próprios de vários sentidos. Segundo Tomás, isso acontece porque “a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos.”⁸⁸ O sentido comum é como a raiz e princípio comum dos sentidos exteriores.⁸⁹ O acesso simultâneo às diversas espécies sensíveis dos cinco sentidos próprios, permite-nos dizer que essa potência sensitiva é responsável por uma síntese ou centralização da cognição sensível, conferindo certa unidade às múltiplas apreensões da sensação.⁹⁰

Ademais, ao sentido comum também é atribuída a percepção das próprias intenções dos sentidos, isto é, operações sensitivas.⁹¹ Por exemplo, somos capazes de perceber que estamos vendo. Essa percepção não poderia derivar da operação do sentido próprio, já que ele apreende apenas a forma do sensível pela qual é modificado. Ora, é pela modificação da forma sensível da cor que há, por exemplo, a visão e desta resulta uma outra modificação no sentido comum, que percebe a própria visão.⁹²

Por fim, o sentido comum também tem a função de perceber um tipo de objeto denominado como *sensível comum*. Estes são certas quantidades ou qualidades que tem relação com a quantidade. Tomás lista cinco sensíveis comuns: a grandeza, a figura, o número, o movimento e o repouso.⁹³ Embora seja propriamente o sentido comum que percebe os sensíveis comuns, os sentidos próprios são canais da percepção dos sensíveis comuns, sobretudo, a visão, o tato e, em alguma medida, a audição.⁹⁴ Por exemplo, tanto a visão como o tato podem ser canais da percepção da grandeza (tamanho) de uma coisa, porém, de modos diferentes: no geral, a visão pode oferecer a percepção atual do tamanho, ao passo que pelo tato o todo do tamanho só é adquirido por meio de uma sequência temporal de várias percepções das partes do todo. A marca distintiva dos sensíveis comuns é não mover os sentidos imediatamente por si mesmos,

⁸⁸ S. Th. I, q. 78, a. 4, ad 2^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 440).

⁸⁹ S. Th. I, q. 78, a. 4, ad 1^m. (*Ibidem*).

⁹⁰ Cf. GARDEIL, 2013, pp. 70-71; NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. “A imagem – phantasmata – em Tomás De Aquino”. *Paralaxe* (PUCSP), v. 7, n. 1, pp. 176-178, 2020.

⁹¹ S. Th. I, q. 78, a. 4, ad 2^m. Aqui, “intenção” claramente refere-se ao ato da potência sensitiva, Cf. GILSON, 1951, p. 290.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ S. Th. I, q. 78, a. 3, ad 2^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 435).

⁹⁴ Cf. GARDEIL, 2013, p. 59.

mas em função da qualidade sensível.⁹⁵ Por exemplo, a superfície de algo só se apresenta para a visão na medida em que é uma superfície colorida. Desta maneira, o que é propriamente percebido pela visão é a cor. Nesse caso, a superfície, enquanto tal, só é percebida por causa da qualidade sensível, a cor. Essas três capacidades são as que explicitamente são atribuídas ao sentido comum.

As demais potências sensitivas internas (imaginação, estimativa/cogitativa e memória) interessam especialmente à nossa consideração, pois Tomás chega a dizer que os fantasmas estão nelas.⁹⁶ Após a recepção das espécies sensíveis pelos sentidos exteriores e a síntese dessas no sentido comum, elas são conservadas na imaginação. A imaginação é como um tesouro, isto é, um grande depósito das formas recebidas pelos sentidos próprios e comum. Com a posse das formas sensíveis, a imaginação pode formar para si a imagem (*idolum*) de uma coisa ausente aos sentidos próprios.⁹⁷ No entanto, não lhe é atribuída apenas uma função retentora e passiva, a qual armazena as espécies sensíveis oriundas da sensação, senão que também um papel ativo de formação/produção de imagens que não chegaram a ser apreendidas pelos sentidos exteriores:

Poder-se-ia, no entanto, dizer que a modificação primeira da potência imaginativa provém sim de uma ação das coisas sensíveis, pois “a imaginação é um movimento feito pelo sentido”, segundo o livro *de Anima*. Não obstante, há no homem uma certa operação da alma que, dividindo e compondo, forma diversas *imagens* [das coisas] que não foram recebidas por meio dos sentidos.⁹⁸

O exemplo clássico dessa operação é o da montanha de ouro: da forma imaginada do ouro e da forma imaginada da montanha, podemos compor uma só imagem de uma montanha de ouro, da qual, por certo, nunca tivemos sensação. Tomás afirma que essa operação não se encontra nos animais irracionais, mas apenas no homem.⁹⁹

⁹⁵ S. Th. I, q. 78, a. 3, ad 2^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 435).

⁹⁶ Cf. S.c.G. II, cap. 73, n. 1501.

⁹⁷ S. Th. I, q. 85, a. 2, ad 3^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 537).

⁹⁸ S. Th. I, q. 84, a. 6, ad 2^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 524, grifo e colchetes nossos). Aqui, Tomás usa mesmo o termo latino *imagines* para se referir ao produto do ato de compor a partir das formas imaginadas das coisas apreendidas pelos sentidos.

⁹⁹ S. Th. I, q. 78, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 440).

A função conservadora de espécies sensíveis e a função produtora de imagens são os papéis que claramente são atribuídos por Tomás à imaginação ou fantasia em *S. Th.* I, q. 78, a. 4c. No entanto, para alguns comentadores, há algo como uma terceira operação da imaginação, ainda que não discriminada explicitamente por Tomás. Ao menos nos comentários sobre a exposição de Tomás acerca dos sentidos internos, essa não parece ser uma questão para Gardeil e Gilson.¹⁰⁰ Já para Kenny, a fantasia desempenha um papel na própria sensação, produzindo “imagens mentais” paralelas ao que é sentido.¹⁰¹ Ele observa que Tomás explica as ilusões sensoriais apoiando-se na desordem da fantasia, uma vez que os sentidos, propriamente falando, não se enganam.¹⁰² Assim, esse argumento de Tomás sugeriria que a imaginação tem mais do que um papel de retenção das espécies sensíveis, mas também de tomar parte na organização da sensação. Como já indicamos acima, cremos que esse papel é desempenhado já pelo sentido comum. Em conformidade com isso, Pasnau defende que, no caso dos frenéticos, a fantasia, fora de controle, produz imagens não-verídicas e alimenta o sentido comum com elas. Alimentado com imagens não-verídicas, o sentido comum acaba por não discernir o real do ilusório; assim ocorre a ilusão.¹⁰³ Quer dizer, a imaginação por si mesma não é suficiente para explicar as ilusões; não é por ela que se percebe o que é real. Antes, ela é apenas um arquivo.

Em acordo com Kenny, Pasnau também acredita haver uma terceira operação da imaginação não explicitada por Tomás na sua consideração sobre os sentidos internos. Porém, discorda de Kenny sobre qual operação é essa. Segundo ele, essa operação consiste em “apresentar (ou representar) imagens para outras faculdades”¹⁰⁴, isto é, trata-se de uma função reprodutiva. Assim, a fantasia não somente armazenaria as formas sensíveis, mas apresentaria/representaria os fantasmas, por exemplo, para o intelecto.¹⁰⁵ Se é certo que o intelecto precisa se voltar para os fantasmas para entender¹⁰⁶, é razoável pensar que seja uma função das potências sensitivas nas quais residem fantasmas apresentá-los ao intelecto.

¹⁰⁰ GARDEIL, 2013, pp. 71-72; GILSON, 1951, pp. 290-292.

¹⁰¹ “...parece que ele [Tomás] pensa que sempre que vemos algo, temos ao mesmo tempo um fantasma do que vemos” (KENNY, 1993, p. 38).

¹⁰² *Ibidem.* Kenny cita *In IV Metaph.*, l. 14.

¹⁰³ PASNAU, 2002, p. 283.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ Pasnau se apoia nas seguintes passagens: Cf. *De anima*, q. 15c; *De veritate*, q. 15, a. 2, ad 7^m.

¹⁰⁶ *S. Th.* I, q. 84, a. 7c.

Nesse nível da consideração sobre os sentidos interiores, no qual estamos voltados à compreensão da imaginação, uma das potências nas quais os fantasmas estão, é necessário dar maior precisão aos termos da definição de fantasma que nos serviu como ponto de partida neste capítulo, a saber, de que o fantasma é a semelhança da coisa particular existente nos órgãos corpóreos dos sentidos.

Na seção anterior, quando tratamos da sensação, vimos que a forma ou espécie sensível pela qual o sentido sente é também uma semelhança do objeto sensível exterior. É quase inevitável questionar se o fantasma é uma semelhança da coisa particular no mesmo sentido em que a espécie sensível o é. Uma consequência aparente de uma resposta positiva a essa questão é reduzir o fantasma à sensação. E esse não pode ser o caso, pois a capacidade da imaginação de formar imagens de um objeto ausente pressupõe certa independência da sensação. Isso nos leva a crer que um é o uso de semelhança (*similitudo*) no contexto da sensação, e outro na caracterização da noção de fantasma.

Um trabalho de pesquisa mais recente que trata desse ponto no estudo da teoria da percepção de Tomás de Aquino é o de Anthony Lisska.¹⁰⁷ Embora esse trabalho ainda necessite de uma avaliação mais ampla e longa da crítica, ele nos parece o que argumenta mais claramente a favor da distinção das acepções do termo “semelhança” nos contextos com os quais estamos lidando.

Lisska defende que há um primeiro significado do termo semelhança quando este é usado para se referir à “disposição atual da faculdade do sentido decorrente da influência causal eficiente e formal da qualidade sensível como um poder causal ativo sobre o órgão do sentido, que é recebida do objeto sensível do mundo externo”.¹⁰⁸ É nesse primeiro sentido que a espécie sensível é uma semelhança: ela enforma o sentido e o torna apto a sentir o objeto exterior. Por outro lado, há um segundo significado de semelhança que exprime a condição de ser um “resíduo” ou “resquício” do ato de sensação original que ocorreu por meio dos sentidos próprios. É, pois, nesse sentido que o fantasma é uma semelhança da coisa particular. Ele é um conteúdo remanescente do ato de sensação que pode ser recuperado, de modos diferentes, pelas potências sensitivas da alma.¹⁰⁹

¹⁰⁷ LISSKA, Anthony J. *Aquinas's theory of perception: An analytic reconstruction*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 295.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

Os diversos objetos sensíveis exteriores, cujas espécies ou formas sensíveis são recebidas pelos sentidos próprios e comum, e cujas semelhanças são conservadas na imaginação, não guardam o mesmo interesse para o animal que os percebe no que diz respeito à autopreservação: uns são desejados, outros devem ser evitados.¹¹⁰ Como os sentidos próprios e comum só apreendem os sensíveis próprios e comuns, é necessário afirmar outra potência sensitiva que capte as intenções de nocividade e utilidade: a estimativa (*para os animais irracionais*) e a cogitativa (*para os homens*).

Tomás assume que a recepção das formas sensíveis no homem não difere em relação aos demais animais,¹¹¹ mas no caso da percepção de tais intenções, há uma distinção que justifica a diversa denominação. Pela cogitativa, o homem percebe essas intenções por um modo de comparação (*collatio*) das cognições individuais, “como a razão intelectiva compara as intenções universais”¹¹²; por isso, essa potência no homem é também chamada *razão particular*. Na exposição dos sentidos interiores, essa é a única potência que tem a localização corpórea mencionada por Tomás (lembramos, a potência sensitiva é ato de um órgão corpóreo): a parte mediana do cérebro.¹¹³ De outro modo, pela estimativa, os demais animais percebem as intenções de nocividade e utilidade diretamente nos objetos sensíveis exteriores, por um instinto natural.¹¹⁴

O que há sobre as funções essenciais da cogitativa em *S. Th.* I, q. 78, a. 4, pode ser reduzido ao que dissemos nos parágrafos anteriores. Entretanto, em outras obras, Tomás atribui outros papéis à cogitativa que são relevantes para a cognição humana. Por exemplo, no *Comentário ao De anima* de Aristóteles, é facultado à cogitativa conhecer um indivíduo enquanto *este indivíduo*, e não meramente como um agrupamento de sensíveis próprios e comuns.¹¹⁵

¹¹⁰ GILSON, 1951, p. 291.

¹¹¹ *S. Th.* I, q. 78, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 439).

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Para a localização das demais potências sensitivas no cérebro segundo a classificação de Avicena (que, é verdade, Tomás segue apenas parcialmente), Cf. ATTIE FILHO, 2000, pp. 162-167.

¹¹⁴ *S. Th.* I, q. 78, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 439).

¹¹⁵ Cf. *In II De anima*, l. 13, n. 396; LISSKA, 2016, p. 241.

Mais do que isso, essa capacidade tem a função de apreender o indivíduo enquanto existente em uma natureza comum,¹¹⁶ ou seja, de identificar um indivíduo enquanto pertencente a uma espécie ou gênero. Donde, ao perceber um indivíduo, identificá-lo como um indivíduo de uma natureza tal (por exemplo, um homem enquanto *este* homem).¹¹⁷ Nesse sentido, a cogitativa parece estar envolvida na apreensão (se é que podemos chamar assim) de um tipo de objeto que Tomás classifica como *sensível por acidente*.¹¹⁸ Ao caracterizar os sensíveis comuns, Tomás afirma que eles não são sensíveis por acidente, porque “são causa de uma diversidade na modificação do sentido”.¹¹⁹ Essa afirmação nos leva a pensar que os sensíveis por acidente não são percebidos diretamente pelos sentidos, isto é, não são causa de uma modificação do sentido. Ao tratar do problema que visa saber se há a falsidade nos sentidos, Tomás trata desse assunto:

O sentido conhece as coisas à medida que tem em si a semelhança delas. De três maneiras a semelhança de uma coisa está nos sentidos. [De um modo], primeiramente e por si: assim, na vista está a semelhança das cores e dos outros sensíveis próprios. [De outro modo], por si, mas não primeiramente: assim, na vista está a semelhança da grandeza, da [figura] e dos outros sensíveis comuns. [De um terceiro modo], nem primeiramente nem por si, mas por acidente: assim, na vista está a semelhança [de um homem], não como tal, mas enquanto esta coisa colorida acontece ser um homem.¹²⁰

Novamente, estamos diante de uma passagem complexa. No entanto, é possível observar logo que o que está em jogo é a distinção dos modos que a semelhança da coisa sensível pode estar no sentido. No primeiro modo, no qual a semelhança está no sentido primeiramente e por si, ela é resultado da modificação causada por um objeto sensível próprio: é dessa maneira, por exemplo, que a semelhança da cor está na visão. No segundo modo, no qual a semelhança está no sentido por si, mas não primeiramente, ela é resultado da modificação causada por um objeto sensível comum em função de um sensível próprio: assim, a semelhança da grandeza e da figura estão na visão. As semelhanças dos sensíveis comuns não estão

¹¹⁶ Em algumas ocorrências textuais da obra de Tomás a expressão “natureza comum” é sinônima de “essência absolutamente considerada”. Não é o caso aqui. No presente contexto, a expressão tem o sentido de “natureza indeterminada”, “não-especificada”.

¹¹⁷ Cf. *In II De anima*, l. 13, n. 398; *S. Th.* I, q. 76, a. 2, ad 3^m.

¹¹⁸ *S. Th.* I, q. 78, a. 3, ad 2^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 435).

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *S. Th.* I, q. 17, a. 2c. (trad., Edições Loyola, vol. 1, p. 380, colchetes nossos).

primeiramente na visão, porque à visão só cabe apreender as cores; no entanto, as semelhanças dos sensíveis comuns estão por si na visão, em função das cores, porque a depender da determinação envolvida (um quadrado ou círculo vermelho, grande ou pequeno), há uma modificação em como a cor é vista.

Enfim, no terceiro modo, no qual a semelhança nem está por si, nem primeiramente no sentido, mas tão somente por acidente, ela não é causa de uma modificação direta de um sensível próprio ou comum:¹²¹ dessa maneira, a semelhança de um homem está na visão, mas não enquanto é homem, senão que enquanto uma coisa colorida. Quer dizer, a semelhança de um homem na visão não faz com que o sentido da visão o apreenda como um homem. A visão só apreende as cores, e à medida que um homem individual tem cor, ele pode ser percebido pela visão. Mas este é o ponto: ele não é percebido como um homem, senão que como este branco ou negro que, acidentalmente, é um homem. Ora, já que a cogitativa é capaz de perceber este indivíduo enquanto existe em uma natureza comum, isso nos leva a crer que ela é responsável por apreender os objetos sensíveis por acidente; estes, ao invés de serem apreendidos como um agrupamento de qualidades sensíveis que, eventualmente, acontecem ser um homem ou uma árvore, são apreendidos pela cogitativa como um homem ou uma árvore.

Isso só é possível à cogitativa em razão de sua afinidade e proximidade com a razão universal, e porque está unida ao intelecto em um mesmo sujeito.¹²² No entanto, o alcance da cogitativa segue sendo os particulares; ela não é apta a conhecer o universal.¹²³ Podemos observar nessas afirmações uma clara pressuposição de uma relação de cooperação entre as potências sensitivas mais elevadas (a cogitativa é um exemplo disso) e o intelecto. Para usar a metáfora de Gilson, “percebe-se que o exame das mais altas potências sensitivas da alma nos conduz ao umbral da atividade intelectual”.¹²⁴

Nessa perspectiva de intercâmbio com a atividade intelectual, parece haver dois movimentos principais dos quais a cogitativa participa. Por um lado, um que parte do intelecto em direção às coisas: após atribuir à cogitativa a capacidade de compor e dividir as intenções individuais, Tomás diz que “não é possível aplicar juízo universal [...] a um ato particular senão

¹²¹ *In II De anima*, l. 13, n. 387.

¹²² *In II De anima*, l. 13, n. 398; Cf. também *S. Th.* I, q. 78, a. 4, ad 5^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 441).

¹²³ Cf. *S.c.G.* II, cap. 73, n. 1510. Será problematizado no capítulo seguinte se devemos tomar rigorosamente essa afirmação.

¹²⁴ GILSON, 1951, p. 292.

por uma potência intermediária que apreenda o singular”.¹²⁵ Nesse caso, a cogitativa faz a mediação entre os juízos da razão universal e o singular concreto durante o raciocínio prático.¹²⁶ Por outro lado, há um movimento que parte das coisas em direção ao intelecto: nele, a função da cogitativa é preparar os fantasmas para a operação de abstração do intelecto agente.¹²⁷ Esse segundo movimento nos interessa mais e nos leva a perguntar: Qual é o aspecto do fantasma no grau de cognição sensível da cogitativa? Dito de outro modo, o que caracteriza os fantasmas preparados pela cogitativa?

Dadas as considerações sobre a cogitativa, parece pouco dizer que o fantasma é a semelhança da coisa particular na medida em que é um resíduo do ato de sensação, conservado pela imaginação. Claramente, a imaginação apenas retém ou o que é apreendido na sensação ou o que ela mesma forma a partir do que é apreendido na sensação. Isso nos leva a pensar que os fantasmas, no nível da imaginação, têm conteúdo reduzido ao que é dado pela sensação. Como a cogitativa apreende os sensíveis por acidente, isto é, objetos que não causam modificação direta nos sentidos, suspeitamos que essa apreensão enriqueça o conteúdo dos fantasmas naquela potência. Desse modo, parece-nos acertada a leitura de Lisska segundo a qual, embora o fantasma na imaginação e o fantasma na cogitativa sejam semelhanças no sentido de serem resíduos do ato de sensação, eles não são coextensivos.¹²⁸

Assim, a partir dessas observações, podemos dizer que os fantasmas preparados pela cogitativa permitem que aquele que percebe esteja apto a apreender Sócrates como um homem individual, e não como um agrupamento do branco, malcheiroso, de estatura média e assim por diante — ou seja, o que tais fantasmas possibilitam é a apreensão de um indivíduo enquanto pertencente à uma natureza comum (por exemplo, “homem”), não de um feixe de qualidades sensíveis. A um só tempo, tais fantasmas permitem que a percepção da cogitativa transcenda as simples espécies sensíveis derivadas da sensação.

A potência sensitiva conectada à estimativa/cogitativa, que armazena as intenções não apreendidas pelos sentidos próprios e comum, é a memória. Assim como a imaginação, a memória também é um depósito (*thesaurus*). Como vimos, a imaginação conserva as formas sensíveis oriundas da modificação causada pelos sensíveis próprios e comuns; porém, isso não

¹²⁵ *De veritate*, q. 10, a. 5c. Cf. GARDEIL, 2013, p. 73; LISSKA, 2016, p. 246.

¹²⁶ Cf. *S. Th.* I, q. 86, a. 1, ad 2^m.

¹²⁷ Cf. *S.c.G.* II, cap. 73, n. 1513.

¹²⁸ LISSKA, 2016, p. 307.

é tudo que pode ser apreendido pelas potências sensitivas,¹²⁹ como a consideração da cogitativa deixou claro. Desse modo, é preciso afirmar uma outra capacidade que retenha as intenções que não são diretamente originadas da sensação: essa é a memória. Ela é um depósito das percepções da estimativa/cogitativa.

Novamente, Tomás distingue o grau de perfeição da potência memorativa no homem em relação aos animais irracionais:

Quanto à memorativa, o homem não só possui a memória, como os animais, com a qual se lembra imediatamente dos fatos passados, mas também possui a de reminiscência, com a qual, de uma maneira quase silogística, investiga a memória desses fatos, enquanto são intenções individuais.¹³⁰

Os animais irracionais possuem apenas a memória propriamente dita, a qual os capacita a lembrar as intenções de nocividade e utilidade com referência ao passado. O restante da passagem nos faz pensar, assim como Gilson, que nos animais essa recordação do passado se dá ao modo de uma “restituição espontânea das espécies sensíveis.”¹³¹ Além de possuir memória, os homens possuem reminiscência, cuja capacidade os possibilita investigar as memórias do passado quase como raciocinando. Isso é mais do que uma súbita recordação do passado. Em ambos os casos, no homem e nos demais animais, a referência temporal (ao passado) caracteriza essa potência.

Por ser um depósito da cogitativa, a memória humana armazena também os fantasmas preparados pela cogitativa. No entanto, cumpre dizer que, na memorativa, ao fantasma que permite a apreensão de um indivíduo enquanto existente em uma natureza comum é acrescentada a referência temporal. Essa parece ser a diferença básica entre a existência do fantasma na cogitativa e na memorativa.¹³² Ademais, a memória é a “última” potência na lista das capacidades sensitivas internas a preparar os fantasmas (que nela estão mais “enriquecidos”) para receberem a ação do intelecto agente.¹³³

¹²⁹ GILSON, 1951, p. 291.

¹³⁰ *S. Th.* I, q. 78, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 439).

¹³¹ GILSON, *op. cit.*, p. 292.

¹³² Para essa posição, Cf. LISSKA, 2016, p. 315.

¹³³ Cf. *S.c.G.* II, cap. 60, n. 1370. Tomás chega a afirmar que o intelecto necessita para a sua ação das potências sensitivas interiores que preparam os fantasmas, Cf. *S. Th.* I, q. 85, a. 7c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 549).

1.3 Revisitando a definição de fantasma

Se o que fizemos neste capítulo tiver validade, então, além de termos reconstruído a explicação de Tomás sobre como os fantasmas são formados, temos também uma explicitação maior da noção de fantasma. Ora, a definição inicial de fantasma como uma semelhança da coisa particular, que existe nos órgãos corpóreos dos sentidos¹³⁴, não permitia distinguir claramente o fantasma da forma ou espécie sensível, que também é uma semelhança da coisa.¹³⁵

Assim, mobilizamos diferentes significados que o termo “semelhança” tem nesses casos, posto que identificá-los resultaria em que o fantasma seria reduzido à sensação, assim como a espécie sensível o é. A espécie sensível, estritamente, é uma semelhança da coisa no órgão do sentido, fruto de uma modificação espiritual causada por um objeto sensível exterior. O fantasma, enquanto é uma semelhança da coisa no órgão do sentido, também deriva do ato de sensação — a imaginação conserva as espécies sensíveis percebidas pelos sentidos próprios e comum. Porém, a existência do fantasma na imaginação e nas demais potências sensitivas não se reduz à sensação, porque ele pode ser recuperado na ausência do objeto sensível que causa a modificação no órgão do sentido. Desse modo, o fantasma é uma semelhança na medida em que é um resíduo do ato original de sensação. Além disso, os sentidos próprios e comum não dão conta de captar tudo o que é sensível e, por isso, há mais nos fantasmas das potências sensitivas mais elevadas do que há nas espécies sensíveis.

Seguimos Lisska¹³⁶ na afirmação de que há, pelo menos, três aspectos diferentes do fantasma no que diz respeito à sua relação com os sentidos interiores. Na imaginação, o conteúdo residual dos fantasmas restringe-se às formas sensíveis captadas pelos sentidos próprios e comuns, e às composições de formas não captadas pela sensação a partir de formas sensíveis já captadas. Na cogitativa, o fantasma está disposto de modo a possibilitar que aquele que percebe reconheça um indivíduo (e não meramente um agrupamento de qualidades sensíveis) enquanto existente em uma natureza comum. Por fim, na memória, o fantasma guarda tudo o que já tem na cogitativa, com o acréscimo do carácter temporal. Para Tomás, o intelecto depende dessa disposição complexa do fantasma pelas potências sensitivas interiores para atualizar seu ato. Essa necessidade fica por ser justificada.

¹³⁴ Cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 7, ad 2^m; q. 85, a. 1, ad 3^m.

¹³⁵ Cf. *S. Th.* I, q. 87, a. 1, ad 3^m; q. 85, a. 2, s. c.

¹³⁶ LISSKA, 2016, p. 299.

2. O INTELLECTO E A ABSTRAÇÃO

Como exploramos no capítulo anterior, o sentido é uma potência passiva naturalmente apta a ser modificada por um objeto sensível exterior. O objeto sensível é, assim, princípio ou causa motora do sentido. A modificação promovida pelo objeto permite ao sentido percebê-lo. Ora, a passividade do sentido em relação ao seu objeto é justificada na medida em que os objetos sensíveis já se encontram em ato fora da alma.¹ Quer dizer, o sensível já está “pronto” para ser conhecido pelo sentido do modo como existe no mundo. Por ser ato de um órgão corporal, o sentido tem como objeto “a forma na medida em que existe na matéria corporal”.² E, uma vez que a matéria corporal é o princípio de individuação, isto é, aquilo que permite distinguir numericamente os indivíduos de uma mesma espécie, cabe aos sentidos conhecer apenas os particulares.³

Segundo Tomás, essas características dos sentidos e dos sensíveis não se aplicam ao intelecto e aos inteligíveis. Há, para ele, uma distinção clara entre as duas faculdades:

[...] Há algumas [coisas] cuja natureza não tem o ser senão nesta matéria individual. [...] conhecer as coisas que têm o ser apenas numa matéria individual nos é conatural, porque nossa alma, pela qual conhecemos, é a forma de uma matéria. No entanto, nossa alma possui duas faculdades cognoscitivas. Uma, é o ato de um órgão corporal. A esta é conatural conhecer as coisas na medida em que estão numa matéria individual: por isso, os sentidos só conhecem o singular. A outra faculdade cognoscitiva é o intelecto, que não é o ato de nenhum órgão corporal. Assim, pelo intelecto nos é conatural conhecer as naturezas que, na verdade, só têm o ser na matéria individual; não, porém, enquanto estão na matéria individual, mas abstraídas da matéria pela consideração do intelecto. Assim, por meio do intelecto podemos conhecer essas coisas [no universal], [o] que ultrapassa a faculdade sensitiva.⁴

À medida que está unida ao corpo, a alma é forma de uma matéria.⁵ Se é certo que o objeto cognoscível é proporcionado à capacidade cognoscitiva e vice-versa,⁶ então a união da

¹ Cf. *S. Th.* I, q. 79, a. 3, ad 1^m.

² *S. Th.* I, q. 85, a. 1c (trad., C.A.R.N., p. 133).

³ *Ibidem*.

⁴ *S. Th.* I, q. 12, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 1, p. 265, colchetes nossos).

⁵ Cf. *S. Th.* I, q. 76, a. 1c.

⁶ *S. Th.* I, q. 84, 7c; q. 85, a. 1c.

alma humana com o corpo faz com que a cognição das coisas materiais individuais nos seja conatural. Porém, como diz Tomás na citação acima, a alma humana tem duas faculdades para conhecer as coisas e essas não conhecem do mesmo modo, nem possuem o mesmo alcance. Sendo ato de um órgão corpóreo, é conatural ao sentido a apreensão das coisas enquanto existem na matéria corporal individual e é consequente que, por isso, seu objeto seja apenas o singular. Por outro lado, o intelecto não é ato de algum órgão corpóreo, isto é, sua operação é imaterial.⁷ Mesmo assim, é conatural ao intelecto conhecer as naturezas que não têm o ser senão na matéria individual. A diferença em relação ao sentido é que o intelecto conhece as naturezas existentes na matéria individual não enquanto existem na matéria individual, mas enquanto abstraídas da matéria. De acordo com Tomás, isso permite ao intelecto uma cognição universal das coisas, porque abstrair da matéria é desconsiderar o princípio de individuação das coisas.

Se, de algum modo, a inteligibilidade depende da imaterialidade e da universalidade, então há um problema: no mundo *sublunar* só há coisas materiais e singulares. Em outras palavras, o objeto inteligível não está aí “pronto” para ser apreendido pelo intelecto humano. Desse modo, cumpre problematizar se, assim como o sentido, o intelecto é apenas passível ou se também possui um princípio ativo. E, mais do que isso, cumpre investigar quais são as condições para que se conheça intelectualmente as naturezas que existem na matéria individual.

2.1 Passividade e atividade do intelecto

Ao investigar se o intelecto é uma capacidade passiva,⁸ Tomás primeiro levanta os possíveis significados do verbo “padecer” (*pati*). Ora, para dizer se algo é passivo, é preciso estabelecer em que sentido se está falando que algo é passivo.⁹ Há pelos menos três usos do verbo padecer. Da maneira mais própria, “padecer” quer dizer ser privado de algo que lhe convinha segundo a natureza ou segundo sua inclinação própria: como quando a água perde a frieza pela calefação ou mesmo quando um homem adoece ou se entristece.¹⁰ Nesse sentido, o ato de padecer resulta em um empobrecimento na condição daquele que padece. De um modo

⁷ Cf. *S. Th.* I, q. 75, a. 2c.

⁸ Cf. *S. Th.* I, q. 79, a. 2.

⁹ O adjetivo “passivo” deriva do verbo latino *patior* + a terminação de adjetivo *-ivus, -a, -um*. Cf. GLARE, P. G. W. *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 1305.

¹⁰ *S. Th.* I, q. 79, a. 2c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 444).

menos próprio, “padecer” significa ter algo tirado, seja esse algo conveniente ou não àquele de quem é tirado. Assim, não somente padece o homem que adoece ou se entristece, mas também o que fica são ou que se alegra. Ora, nesse sentido, “padecer” diz respeito a qualquer modo de algo se mover ou se alterar.¹¹ Há, por fim, um significado mais geral do verbo padecer que se refere à condição de estar em potência para receber algo e receber esse algo para o qual estava em potência, sem que, no entanto, essa recepção prive o recipiente de algo. Nesse sentido, padece tudo aquilo que passa da potência ao ato, mesmo quando é aperfeiçoado. Assim, estamos diante de um sentido positivo de padecer. Segundo Tomás, é nesse sentido que o ato de inteligir é padecer.¹² Fica por esclarecer o porquê.

Pode-se saber se um intelecto está em ato ou em potência ao considerar a relação que ele guarda com o seu objeto. O objeto das potências intelectivas é o ente considerado universalmente.¹³ Desse modo, pode-se dizer se o intelecto está ou em ato ou em potência, a depender de como ele está para o ente tomado de modo universal. A partir desse princípio, como diz Gilson, Tomás deduz a passividade do intelecto humano “imediatamente do grau relativamente inferior em que se encontra o homem na hierarquia do ser”.¹⁴

Na hierarquia do ser, há um grau de intelecto que está para o ente universal como o ato de todo ente. Esse é o intelecto divino, que é a essência mesma de Deus. Nela, todo ente preexiste originalmente e potencialmente, como na primeira causa. Tal intelecto não está, de modo algum, em potência, mas é ato puro.¹⁵ Por outro lado, o mesmo não pode acontecer com qualquer intelecto criado, isto é, ser o ato de todo ente em geral. Isso exigiria que o intelecto criado fosse um ente infinito; porém, a noção de criatura já supõe algum grau de finitude ou limitação do ente, pois o criado depende de outro para que tenha ser; logo, não pode ser ato de todo ente em geral. Sendo assim, todo intelecto criado — em razão disso mesmo que ele é — não é ato de todos os inteligíveis, mas refere-se a eles assim como a potência ao ato.¹⁶

¹¹ S. Th. I, q. 79, a. 2c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 444).

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. S. Th. I, q. 78, a. 1c.

¹⁴ GILSON, 1951, pp. 293-4. Para uma síntese da noção de hierarquia como uma categoria básica do pensamento medieval, Cf. MARENBO, J. & LUSCOMBE, D. E. “Two medieval ideas: eternity and hierarchy”. In: McGRADE, A. S. *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003, pp. 51-72.

¹⁵ S. Th. I, q. 79, a. 2c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 444).

¹⁶ *Ibidem*, pp. 444-5.

Segundo Tomás, pode-se dizer que a potência está para o ato pelo menos de dois modos. De um modo, há uma ordem de potência que é sempre aperfeiçoada pelo ato, ou seja, que não se encontra privada do seu ato, ainda que ela mesma não seja ato puro. De outro modo, há uma potência que não está sempre em ato, mas que passa da potência ao ato.¹⁷ Um exemplo da primeira ordem de potência é a matéria dos corpos celestes, posto que a sua forma está constantemente mantendo-a em ato, de modo a não necessitar de qualquer outra forma para a perfeição do seu ser. Exemplos da segunda ordem de potência são as coisas em que há geração e corrupção: a semente não é *já* planta, mas pode vir a ser planta, nutrindo-se e crescendo.¹⁸

Os exemplos mencionados nos permitem entender a relação que os graus de intelecto têm com o ente universal. Por um lado, assim como a matéria dos corpos celestes está sempre em ato para sua forma, o intelecto angélico está sempre em ato para os seus inteligíveis. Isso se deve a sua proximidade com o intelecto primeiro, que é ato puro.¹⁹ Por outro lado, assim como os corpos corruptíveis estão em potência para e são aperfeiçoados pela recepção progressiva de várias formas, o intelecto humano está em potência para os inteligíveis, de tal modo que, no princípio, ele é como uma tabuinha na qual nada está escrito. Uma vez mais, isso se deve ao grau ínfimo ocupado pelo intelecto humano na ordem dos intelectos: ele é o que mais está afastado da perfeição do intelecto divino.²⁰

Diferente do intelecto angélico, que desde o princípio não possui “potência intelectiva que não seja totalmente completada pelas espécies inteligíveis que lhe são conaturais”,²¹ o intelecto humano no princípio é inteligente em potência, e apenas depois inteligente em ato. O intelecto humano não “nasce pronto” para inteligir em ato, mas precisa passar da potência ao ato recebendo espécies inteligíveis das quais ele é totalmente desprovido.

Assim, o fato de estar em potência para o inteligível e poder passar ao ato, já é razão suficiente para dizermos que o nosso ato de inteligir é um “padecer” no terceiro significado apresentado acima. E, portanto, é adequado dizer que o intelecto é uma potência passiva com relação ao ente em geral. O aspecto do intelecto que está em potência para os inteligíveis é

¹⁷ S. Th. I, q. 79, a. 2c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 445).

¹⁸ Ambos os exemplos pressupõem a distinção entre a matéria dos corpos celestes e a matéria dos corpos inferiores/sublunares, cuja tese implícita é aquela da incorruptibilidade dos corpos celestes e da corruptibilidade dos corpos inferiores. Esses pressupostos não explorados em nossa argumentação podem ser consultados em S. Th. I, q. 66, a. 2c.

¹⁹ S. Th. I, q. 79, a. 2c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 445).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cf. S. Th. I, q. 58, a. 1c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 183).

chamado intelecto possível (*intellectus possibilis*). Ele é passivo sem ser ato de um órgão corpóreo, como o são os sentidos.²² Ora, se o intelecto possível está em potência para os inteligíveis, então é preciso que o inteligível mova a potência passiva do intelecto, pois, como vimos anteriormente, o objeto da potência passiva está para ela como princípio ou causa motora. Assim, para que isso ocorra, resta saber se basta a passividade do intelecto humano ou se, além disso, é preciso postular alguma atividade no intelecto. De acordo com Tomás, parece haver duas posições filosóficas relevantes a respeito desse problema: uma atribuída a Platão, outra atribuída a Aristóteles.²³

Por um lado, Platão afirmava que as formas das coisas naturais (ou *espécies* ou *ideias*, como ele as chamava) subsistem sem a matéria, isto é, separada das próprias coisas materiais. A forma é o princípio de ser da matéria; ela é o que dá o ser algo para a matéria. Segundo Platão, a matéria dos corpos tem o ser de algo por uma participação em uma dada forma. Assim, *esta* e *aquela* pedra têm o ser pedra porque participam da forma de pedra. Nesse sentido, participar de uma forma, espécie ou ideia significa receber particularmente aquilo que pertence a outro universalmente.²⁴ A forma de pedra é a pedra enquanto tal, ao passo que a pedra individual toma apenas parte do ser da pedra enquanto tal, isto é, não esgota o que é ser pedra, senão que o assume sob um aspecto particular.

De acordo com a posição platônica, a relação de participação com as ideias é o que possibilita aos indivíduos existirem em seus gêneros e espécies. Assim, é por participar da ideia de animal e de homem que Sócrates pode ser animal e homem, e ser chamado por esses nomes. Semelhantemente, os nossos intelectos são *enformados* pelas ideias por uma relação de participação, e isso permite que conheçamos os gêneros e espécies das coisas.²⁵ Ora, já que para Platão as formas das coisas existem separadamente da matéria (e, portanto, são imateriais), as formas das coisas já são inteligíveis em ato. Nesse sentido, o inteligível em ato já existe e está pronto para ser apreendido, de modo que não é preciso afirmar algo como um *intelecto agente*, isto é, um princípio ativo no intelecto.

²² S. Th. I, q. 79, a. 2, ad 2^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 445).

²³ Para um estudo sobre os princípios básicos da posição platônica reconstruída por Tomás de Aquino, Cf. HENLE, R. J. *Saint Thomas and Platonism: A study of the Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas*. Haia: Martinus Nijhoff, 1956, pp. 323-350. Para o modo histórico de apresentação das posições filosóficas reconstruídas por Tomás, em especial a de Platão e Aristóteles, ver na mesma obra pp. 310-312.

²⁴ Cf. *In De ebdomadibus*, l. 2. Para tradução do trecho sobre a definição de participação, Cf. LAZARINI, Richard. *A noção de ato de ser segundo a Exposição de Tomás de Aquino aos Ebdomadibus de Boécio*. 2018. 101 f. Dissertação (Mestrado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 50.

²⁵ Cf. S. Th. I, q. 79, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 447).

Uma das principais críticas de Tomás a essa posição platônica reconstruída diz respeito à indistinção entre o *modo de ser atual da* e o *modo de inteligir a* forma da coisa material. Para ele, Platão deriva a tese da subsistência das formas das coisas separadamente da matéria a partir do modo de conhecer do intelecto:

Parece que Platão nisto se desviou da verdade, porque, estimando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que *a forma do conhecido*, por necessidade, *está no cognoscente do modo como está no conhecido*. Considerou, no entanto, que a forma da coisa inteligida está no intelecto universal, imaterial e imutavelmente; o que se revela pela própria operação do intelecto que entende universalmente e a modo de uma certa necessidade, pois, o modo da ação segue o modo da forma do agente. Assim, estimou que era preciso que as coisas inteligidas subsistissem em si mesmas desta maneira, isto é, imaterial e imutavelmente.²⁶

Ora, o fato de o intelecto conhecer universal, imaterial e imutavelmente não implica que o conhecido intelectualmente exista universal, imaterial e imutavelmente. Como já vimos ao tratar da forma sensível enquanto existe na coisa material e no órgão do sentido, algo pode estar em um de um modo, e em outro de outro modo. Assim, a brancura pode estar em algo mais intensamente e em outro mais fracamente; em um a brancura pode estar com a doçura, ao passo que em outro sem a doçura.²⁷ Dessa maneira, é possível afirmar que o intelecto recebe a forma do conhecido de modo imaterial, imutável e universal, sem que, no entanto, se suponha que a forma das coisas subsiste separadamente da matéria. Em suma, a forma do conhecido não precisa ter o mesmo modo de ser no cognoscente e no conhecido.

Por outro lado, abdicando da posição platônica, Aristóteles não afirmou a existência de formas das coisas subsistentes fora da matéria, senão que existentes na matéria. Uma vez que as formas estão na matéria, elas estão particularizadas, individuadas. Desse modo, as formas das coisas sensíveis não são inteligíveis em ato. Mas, algo só passa da potência ao ato por algum ente em ato: assim, o sentido passa da potência ao ato, isto é, passa da capacidade para a operação em razão do objeto sensível em ato, que o modifica. Pois bem, se as formas das coisas não são atualmente inteligíveis fora da alma, então é preciso afirmar da parte do intelecto uma capacidade que faça inteligíveis em ato.²⁸ Afirmar uma capacidade como essa é atribuir um papel ativo para o intelecto. Esse aspecto ativo do intelecto é chamado por Aristóteles de

²⁶ S. Th. I, q. 84, a. 1c. (trad., C.A.R.N., pp. 79-81, grifo nosso).

²⁷ *Ibidem*, p. 81.

²⁸ Cf. S. Th. I, q. 79, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 447).

intelecto agente. Tomás diz que o intelecto agente produz inteligíveis em ato “abstraindo as espécies das condições da matéria”²⁹ — o que fica por ser explicado mais adiante.

Com o que foi dito, fica claro que a passividade do intelecto possível não é suficiente para haver cognição, mesmo afirmando a imaterialidade do intelecto possível. Se não há inteligíveis em ato na natureza das coisas sensíveis e não há um agente que os produza, de nada vale a boa disposição (imaterialidade) do intelecto possível para receber inteligíveis. Por isso, é preciso afirmar um intelecto agente para produzir inteligíveis em ato.³⁰

Há, então, tanto um aspecto passivo, como um aspecto ativo no intelecto. O primeiro, deduzido da posição ínfima ocupada pelo intelecto humano na hierarquia dos entes intelectuais; o último, afirmado com base na necessidade de haver um princípio ativo que possibilite o conhecimento intelectual das formas singularizadas pela matéria, ao fazê-las inteligíveis em ato.

Em *S. Th.* I, q. 79, a. 3c, Tomás deixa em aberto a questão de saber onde está localizado o intelecto agente afirmado por Aristóteles.³¹ Esse intelecto que produz inteligíveis em ato é o próprio intelecto divino? Trata-se de uma substância ou forma separada? É parte da alma humana? Com efeito, esse é um dos principais problemas filosóficos vigentes no século XIII, decorrentes da recepção da obra de Aristóteles e dos comentários árabes à obra deste no Ocidente.³² Entretanto, não há como tratarmos dele aqui sem nos desviarmos de nosso fio condutor. Contaremos com o pressuposto de que a posição de Tomás diante dessa questão é a de que o intelecto agente é uma parte da alma humana³³ e que há tantos intelectos agentes quanto há homens.³⁴ Antes de tudo, nosso interesse em tratar do intelecto agente é o fato de Tomás lhe atribuir a produção de inteligíveis em ato pela operação de *abstração*. Dedicaremos, então, a próxima seção à tentativa de lançar luz sobre essa operação.

²⁹ Cf. *S. Th.* I, q. 79, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 447).

³⁰ Cf. *S. Th.* I, q. 79, a. 3, ad 3^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 448).

³¹ PASNAU, 2002, p. 311.

³² Para uma introdução à problemática mencionada, Cf. LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, pp. 83-94.

³³ Cf. *S. Th.* I, q. 79, a. 4c.

³⁴ Cf. *S. Th.* I, q. 79, a. 5c.

2.2 A abstração da espécie inteligível desde os fantasmas

A partir do que foi dito até aqui, podemos entender que Tomás de Aquino mobiliza a noção de um intelecto agente na alma humana, que atualiza inteligíveis em ato por meio de uma abstração, como parte da resposta ao problema de como o intelecto, que é imaterial, pode conhecer o seu objeto, a forma da coisa que existe na matéria.³⁵ Mas, de que modo ocorre a abstração do intelecto agente? A abstração é direta das coisas materiais? Essas questões parecem ter um tratamento mais direto em *S. Th.* I, q. 85, a. 1.

No corpo do mencionado artigo, para explicar como ocorre a abstração, Tomás parte da situação, na escala das capacidades cognoscitivas, do intelecto que conhece por abstração. De acordo com o princípio de que o objeto cognoscível é proporcionado à capacidade cognoscitiva,³⁶ é possível distinguir três graus de capacidade cognoscitiva.

Ora, há uma capacidade cognoscitiva que é ato de um órgão corpóreo: o sentido. Por ser ato de um órgão corpóreo, o sentido tem como objeto a forma na medida em que existe na matéria corporal. Como já dissemos no início deste capítulo, a matéria corporal é o princípio de individuação. Sendo assim, o sentido é cognoscitivo apenas dos particulares.³⁷ Diferente do sentido, há uma capacidade cognoscitiva que não é ato de um órgão corpóreo e tampouco está unida de algum modo à matéria corporal: o intelecto angélico. Assim, o objeto do intelecto angélico é a forma subsistente sem a matéria. Ainda que os anjos possam conhecer o que é material, só podem fazê-lo considerando o material no que é imaterial, isto é, “em si mesmos ou em Deus”.³⁸

Por fim, há uma capacidade cognoscitiva que ocupa uma situação intermediária entre o sentido e o intelecto angélico. Trata-se do intelecto humano: sua capacidade não é ato de um órgão corpóreo, mas é uma capacidade da alma, que é forma do corpo. Embora não seja ato de um órgão, o intelecto humano está de algum modo unido à matéria corporal. Deste modo, pelo princípio da proporção entre capacidade cognoscitiva e objeto, resta que o objeto do intelecto

³⁵ Tomás também afirma reiteradamente que o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal, isto é, a essência da coisa material, aquilo que determina “o que” a coisa é e, assim, aquilo dá a sua definição. Cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 7c; q. 85, a. 5c e ad 3^m; q. 85, a. 6c; q. 85, a. 8c; q. 86, a. 2c; q. 88, a. 2c; q. 88, a. 3c. Enquanto estivermos tratando do objeto do intelecto humano, usaremos de modo intercambiável “forma”, “quiddidade” e “natureza”, embora nem sempre Tomás use “forma” significando essência, já que há usos de “forma” como parte integrante da noção da espécie da coisa material, como veremos.

³⁶ Cf. *S. Th.* I, q. 84, 7c; q. 85, a. 1c.

³⁷ *S. Th.* I, q. 85, a. 1c. (trad., C.A.R.N., p. 133).

³⁸ *Ibidem*.

humano seja “a forma existente individualmente na matéria corporal, não porém na medida em que está em tal matéria”.³⁹ É precisamente isto que caracteriza a abstração para Tomás de Aquino: “conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria”.⁴⁰ No entanto, os aspectos da matéria individual na qual existe a forma são conhecidos propriamente pelos sentidos e, logo, representados pelos fantasmas nas potências sensitivas mais elevadas (imaginação, cogitativa e memória). Isso leva Tomás a concluir que o modo de o intelecto humano inteligir o que é material é necessariamente abstraindo desde os fantasmas. Assim, o modo de o intelecto agente produzir o inteligível em ato não é por meio de uma abstração direta das coisas materiais, senão que por uma abstração das complexas semelhanças materiais das coisas individuais que conservamos nos sentidos interiores, os fantasmas.⁴¹

Ora, por um lado, a abstração desde os fantasmas é necessária, porque o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade ou natureza existente em uma matéria corporal, e os fantasmas representam a matéria corporal na qual a natureza da coisa existe. Por outro lado, a abstração é necessária, porque nem a forma enquanto existe na coisa material, nem o fantasma que a representa singularmente são inteligíveis em ato.

Segundo Pasnau, podemos identificar em Tomás que os fantasmas não são inteligíveis em ato por, pelo menos, dois motivos. Em primeiro lugar, porque, como toda forma sensível da coisa material existente na potência sensitiva, os fantasmas são particulares.⁴² Nesse contexto, dizer que os fantasmas são particulares parece significar mais do que meramente afirmar que eles são em si mesmos entidades individuais. A própria espécie inteligível, que representa o universal, é em si mesma particular.⁴³ Antes, parece estar em jogo um sentido mais forte de ser particular segundo o qual o fantasma é particular na medida em que representa apenas uma coisa particular, no lugar de representar muitas.⁴⁴ O fantasma é particular enquanto é semelhança de uma coisa particular. Já que o intelecto tem como objeto o ente considerado de modo universal, o fantasma, enquanto particular, não se oferece como um candidato inteligível.

³⁹ S. Th. I, q. 85, a. 1c. (trad., C.A.R.N., p. 133).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cf. SILVA, 2011, p. 181.

⁴² Cf. PASNAU, 2002, p. 312; *Comp. Theol.*, I, c. 83.

⁴³ Quanto a afirmação de que a espécie inteligível é em si particular, Cf. *De unitate*, c. 5, sec. 108: “Portanto, é uno o que é entendido por mim e por ti, mas é entendido por mim por um e por ti por outro, isto é, por outra especificação inteligível” (trad., C.A.R.N., p. 72). Ver também SPRUIT, 1994, p. 169.

⁴⁴ Cf. PASNAU, *op. cit.*, p. 312.

Em segundo lugar, os fantasmas não são inteligíveis em ato porque são semelhanças materiais.⁴⁵ É um axioma para Tomás que “nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea”.⁴⁶ Ora, se o intelecto opera sem órgão corpóreo — ou seja, é incorpóreo —, então o fantasma, que é uma semelhança material, não pode imprimir-se no intelecto. O fantasma, por si só, não pode causar uma modificação no intelecto possível (aspecto passivo do intelecto) que possibilite o conhecimento da natureza ou quiddidade existente na matéria corporal.⁴⁷ Considerando esses pontos, Pasnau chama a atenção para o seguinte: a primeira justificativa para a afirmação de que o fantasma não é inteligível em ato indica um aspecto representativo (o fantasma representa uma coisa particular). A última justificativa, entretanto, indica um aspecto ontológico, isto é, que o fantasma e o intelecto possível estão em domínios diferentes do ser: o primeiro está em um domínio corpóreo; o segundo, em um incorpóreo.⁴⁸

À guisa de comparação, na sensação podemos afirmar que o objeto sensível exterior, o intermediário da forma sensível e o órgão do sentido que recebe a forma sensível estão todos no mesmo domínio. Embora uma cor possa existir segundo o ser natural na parede e a forma da cor possa existir segundo o ser espiritual na pupila do olho, em ambos os casos a forma sensível subsiste em um sujeito material determinado.⁴⁹ Assim, pelo fato de objeto e capacidade cognoscitiva estarem no mesmo domínio, a cor pode, por si mesma, imprimir sua forma sensível no órgão do sentido. Como, porém, o mesmo não ocorre com os fantasmas e o intelecto possível, a operação de abstração do intelecto agente tem um papel indispensável para a cognição intelectual, na medida em que atualiza o que é inteligível.

As duas justificativas para a afirmação de que o fantasma não é inteligível em ato (os aspectos representativo e ontológico do fantasma) nos fazem pensar no que consiste propriamente a operação do intelecto agente de produzir inteligíveis em ato voltando-se para os fantasmas. De acordo com Pasnau, parece haver duas funções bastantes distintas da abstração do intelecto agente desde os fantasmas:

- (i) transformar o caráter *intencional* de um fantasma ao tomar sua representação de um particular material e produzir uma espécie inteligível que representa

⁴⁵ S. Th. I, q. 85, a. 1, s. c. (trad., C.A.R.N., p. 131).

⁴⁶ S. Th. I, q. 84, a. 6c. (trad., C.A.R.N., p. 115).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ PASNAU, 2002, p. 314.

⁴⁹ Cf. S. Th. I, q. 85, a. 1, ad 3^m; GILSON, 1951, p. 308.

universalmente; (ii) transformar o caráter *ontológico intrínseco* do fantasma ao produzir uma espécie incorpórea a partir de fantasmas corpóreos.⁵⁰

Com efeito, em algumas passagens, como o artigo do qual partimos nesta seção (*S. Th.* I, q. 85, a. 1), Tomás parece tratar a abstração nos termos do que Pasnau chama de função (i) de transformar o caráter intencional do fantasma, significando ela uma passagem da representação do particular para a representação do universal:

[...] aquilo que pertence à noção da espécie de qualquer coisa material, por exemplo, da pedra ou do ente humano ou do cavalo pode ser considerado sem os princípios individuais, que não pertencem à noção da espécie. Isto é abstrair o universal do particular, ou a espécie inteligível [dos fantasmas], quer dizer, considerar a natureza da espécie sem consideração dos princípios individuais que são representados [pelos fantasmas].⁵¹

Antes de levarmos em consideração o ponto em questão na leitura de Pasnau, convém assinalar que há usos diferentes do termo “espécie” (*species*) nessa passagem.⁵² Esses precisam ser distinguidos.

Primeiramente, há um uso lógico-metafísico segundo o qual o termo “espécie” significa uma classe subordinada ao gênero e superior aos indivíduos. Por exemplo, a espécie “homem” é subordinada ao gênero “animal” e superior aos indivíduos Sócrates e Cálías. O que distingue uma espécie de outra no interior de um gênero é a sua diferença constitutiva, que é tomada da forma da coisa.⁵³ Assim, a espécie “homem” se distingue no gênero animal pela diferença racional, que é tomada da forma do homem, a alma.⁵⁴ De certo modo, então, a espécie é o resultado da adição do gênero e de uma diferença constitutiva.⁵⁵

⁵⁰ PASNAU, 2002, p. 313. (Grifo do autor). Spruit (1994, p. 168) também menciona a função (i).

⁵¹ *S. Th.* I, q. 85, a. 1, ad 1^m. (trad., C.A.R.N., p. 135, colchetes nossos).

⁵² O termo *species* comporta muitos significados, conforme apresenta o estudo de Pierre Michaud-Quantin: Cf. MICHAUD-QUANTIN, Pierre. “Les champs sémantiques de *species*. Tradition latine et traductions du grec”. In : _____. *Études sur le vocabulaire du moyen âge*. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1970, pp. 113-150.

⁵³ *De ente*, cap. II, n. 18 (TOMÁS DE AQUINO, Santo. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 21).

⁵⁴ *De ente*, cap. II, n. 24; c. III, n. 34 (*Ibidem*, p. 24, 28).

⁵⁵ MICHAUD-QUANTIN, *op. cit.*, p. 131-132. O gênero significa indeterminadamente a forma que é significada determinadamente pela diferença constitutiva, de modo que a espécie está para o gênero como o mais concreto

Outro termo importante está envolvido nesse primeiro uso do termo “espécie”, a saber, “noção” (*ratio*). Tomás fala da “noção da espécie” (*ratio speciei*) referindo-se à natureza da espécie significada pela definição de uma coisa. Segundo ele, “a definição das coisas naturais não significa só a forma, mas a forma e a matéria”.⁵⁶ Assim, a noção da espécie da coisa material comporta tanto a forma como a matéria; mas não a matéria que é o princípio de individuação (*materia signata*), senão a assim chamada por Tomás, *matéria comum*. Por exemplo, pertence à noção deste homem individual ter esta alma, estas carnes e estes ossos; assim também, pertence à noção da espécie “homem” ter alma (forma), carne e ossos (aspectos da matéria presentes em todos os homens, daí o nome “matéria comum”). A noção da espécie da coisa material deve significar a forma e a matéria comum, porque a espécie deve “ter o que é comum à substância de todos os indivíduos”⁵⁷ contidos nela. Se todo homem individual tem carne e ossos, é preciso que a matéria, enquanto comum, faça parte da noção da espécie de homem, e não só a forma. Pois bem, o que Tomás está dizendo em *S. Th.* I, q. 85, a. 1, ad 1^m, é que a natureza da espécie significada pela definição da coisa natural pode ser considerada sem os princípios individuais, pois estes não pertencem à natureza da espécie. Desse modo, é possível considerar a *noção de homem* sem se atentar para o fato de *este* ou *aquele* homem ser branco ou negro, alto ou baixo, e assim por diante.

Conectado ao emprego anterior, há em segundo lugar um uso cognitivo do termo “espécie”, que se refere ao produto da abstração do intelecto agente desde o fantasma: tal abstração resulta no intelecto possível uma semelhança,⁵⁸ que é chamada espécie inteligível. Ora, segundo Tomás, considerar aquilo que pertence à noção da espécie da coisa material sem os princípios individuais é abstrair o *universal* do particular, ou abstrair a espécie inteligível dos fantasmas. Isso quer dizer que os princípios individuais representados pelos fantasmas são desconsiderados pelo intelecto agente em função da consideração apenas da natureza da espécie. De acordo com a leitura de Pasnau, essa é a função (i) de produzir inteligíveis em ato transformando o caráter intencional do fantasma. A partir dos fantasmas, limitados a representar particulares, é abstraída uma espécie inteligível, que é uma semelhança não propriamente de

está para o mais abstrato. Isso é dizer que o gênero é tudo o que a espécie é, mas de maneira indeterminada. Cf. *De ente*, cap. II, n. 25 (trad., C.A.R.N., pp. 24-5).

⁵⁶ *S. Th.* I, q. 75, a. 4c. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 368-9).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 369.

⁵⁸ *S. Th.* I, q. 85, a. 1, ad 3^m. (trad., C.A.R.N., p. 139). Para a acepção de espécie enquanto “semelhança”, no contexto da teoria do conhecimento, Cf. MICHAUD-QUANTIN, 1970, p. 117-125.

uma coisa particular, mas da natureza da espécie da coisa; portanto, por meio de tal espécie inteligível se entende tudo que tenha a natureza da qual ela é semelhante. Por se referir à natureza da espécie presente em muitos, o conteúdo da espécie inteligível é universal.⁵⁹

Diferentemente, em outras passagens, parece que o foco da abstração do intelecto agente e, portanto, da operação de produzir inteligíveis em ato, não está sobre a universalização dos particulares, senão sobre o ato de imaterializar o material: “O que o torna [o intelecto agente] em ato no que se refere aos inteligíveis é que, na medida em que é uma capacidade imaterial ativa, ele é capaz de fazer outros semelhantes a si, isto é, [torná-los] imateriais”.⁶⁰ O significado de “imaterial” presente aqui não é o mesmo de imaterial/espiritual que empregamos na consideração sobre a recepção da forma sensível no órgão do sentido.⁶¹ Posicionamo-nos dizendo que, no que diz respeito à sensação, o uso dos termos imaterial/espiritual/intencional serve para indicar que a forma sensível do objeto exterior não é recebida do mesmo modo que ela existe no objeto, sem implicar que esse modo de recepção seja incorpóreo. Aqui, o caso é outro: o intelecto agente, enquanto capacidade imaterial (no sentido de incorpórea) ativa, imaterializa o fantasma. Nas palavras de Pasnau, essa é a função (ii) de transformar o caráter ontológico do fantasma, produzindo uma espécie imaterial/incorpórea a partir dos fantasmas corpóreos.

No entanto, o próprio Pasnau reconhece⁶² que a abstração de uma espécie incorpórea a partir dos fantasmas não se trata, estritamente falando, de uma transformação do material em imaterial, nem de uma extração do que é formal desde o fantasma para a espécie inteligível no intelecto. Propriamente, o fantasma é *usado para resultar* uma espécie inteligível:

Mas, por virtude do intelecto agente *resulta* uma certa semelhança no intelecto possível a partir do voltar-se do intelecto agente sobre [os fantasmas], a qual é, de fato, representativa daqueles dos quais são [os fantasmas], apenas no que diz respeito à natureza da espécie. Desse modo, diz-se que a espécie inteligível é abstraída das fantasmas; não que alguma forma numericamente a mesma, que primeiro estava [nos fantasmas], depois se dê no intelecto possível, do modo pelo qual um corpo é tomado de um lugar e transferido para outro.⁶³

⁵⁹ S. Th. I, q. 85, a. 1, ad 3^m.

⁶⁰ In III De anima, l. 10, n. 739: “Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, inquantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia.” (Tradução adaptada de THOMAS AQUINAS, Saint. *Commentary on Aristotle's De Anima*. Notre Dame, Indiana, USA: Dumb Ox Books, 1994, p. 221, colchetes nossos). Cf. também S. Th. I, q. 79, a. 4, ad 4^m; De veritate, q. 10, a. 6, ad 1^m.

⁶¹ Cf. Seção 1.1 deste trabalho.

⁶² Cf. PASNAU, 2002, p. 450, n. 10.

⁶³ S. Th. I, q. 85, a. 1, ad 3^m. (trad., C.A.R.N., p. 139, grifo e colchetes nossos).

Assim, não é como se, por meio da ação do intelecto agente, uma espécie inteligível presente virtualmente nos fantasmas fosse deslocada sem os princípios individuais representados pelos fantasmas para o intelecto possível. Não se trata, então, de uma transferência da natureza da espécie de um patamar para outro. Antes, a espécie inteligível *resulta*, ou seja, é engendrada no intelecto possível pela abstração do intelecto agente desde os fantasmas. Gilson parece distinguir a função (i) de Pasnau do ato de produzir ou engendrar a espécie inteligível no intelecto possível. Ele entende que a operação do intelecto agente não se reduz à separação do universal desde o particular, mas lhe acrescenta uma atividade produtora de inteligível.⁶⁴

A afirmação de uma atividade produtora é justificada na medida em que, ao abstrair/separar a espécie inteligível do fantasma, o intelecto agente não transporta para o intelecto possível uma forma que antes se encontrava no fantasma, como se desloca um corpo de um a outro ponto. É preciso que o fantasma se converta em uma espécie inteligível no intelecto possível por meio de uma atividade produtora da parte do intelecto agente. Gilson vincula essa transformação do fantasma em espécie inteligível à iluminação dos fantasmas.⁶⁵ Tentando explicar o que vem a ser essa operação do intelecto agente, Gilson diz que a “iluminação dos fantasmas é a essência mesma da abstração, a que abstrai dos fantasmas o que contêm de inteligível e a que engendra no intelecto possível o conhecimento do que os fantasmas representam, mas sem considerar neles nada mais do que o específico e universal”.⁶⁶ Aquilo que Pasnau considera distintamente (a transformação do caráter intencional e do caráter ontológico do fantasma), Gilson parece não distinguir explicitamente, ao dizer que a consideração do universal e específico no fantasma é uma “abstração feita do material e do particular”.⁶⁷ Na sua leitura, o ato de imaterializar já parece estar implicado no ato de universalizar o fantasma. Por outro lado, diferentemente de Gilson, Pasnau não destaca que, para Tomás, a inteligibilidade está em potência no fantasma. Com efeito, essas duas opções levam a linhas distintas de comentário.

⁶⁴ GILSON, 1951, p. 310.

⁶⁵ *S. Th.* I, q. 85, a. 1, ad 4^m. (trad., C.A.R.N., p. 139, colchetes nossos): “[Os fantasmas] tanto são iluminados pelo intelecto agente como por sua vez as espécies inteligíveis são abstraídas deles pela virtude do intelecto agente. De fato, são iluminados, pois, assim como a parte sensitiva torna-se mais capaz pela conjunção com a intelectiva, também [os fantasmas] tornam-se, pela virtude do intelecto agente, mais aptos para que as intenções inteligíveis sejam abstraídas deles”.

⁶⁶ GILSON, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁶⁷ *Ibidem*.

Ora, a leitura de Gilson parece decorrer mais imediatamente da explicação de Tomás. Para justificar que os fantasmas não têm o mesmo modo de existir do intelecto, Tomás não apenas apela à materialidade do fantasma, mas também, simultaneamente, à sua particularidade (no sentido de representar apenas um indivíduo). Note: “Ora, [os fantasmas], visto *serem semelhanças dos indivíduos*, e *existirem nos órgãos corpóreos*, não têm o mesmo modo de existir que tem o intelecto humano [...]; por isso, não podem imprimir por sua virtude no intelecto possível”.⁶⁸ Somente pela virtude do intelecto agente, uma espécie inteligível é engendrada no intelecto possível. Nesse sentido, parece haver alguma relação entre a materialidade e a particularidade do fantasma, de um lado, e a imaterialidade e a universalidade da espécie inteligível, de outro. Aplicando-se à abstração, parece haver uma relação entre a função de imaterializar e a de universalizar o fantasma. No entanto, segundo Pasnau, Tomás não explicita qual a relação entre esses dois papéis da abstração, isto é, ele não diz se há uma prioridade lógica ou temporal de um em relação a outro; ou até mesmo se são idênticos, apesar de sua aparente diferença.⁶⁹

Não obstante, algumas passagens da obra de Tomás sugerem que imaterialidade e universalidade guardam uma relação de implicação: “Com efeito, as potências sensíveis não podem conhecer os universais porque não podem receber uma forma imaterial, pois as recebem sempre em um órgão corpóreo”.⁷⁰ Essa passagem, por exemplo, indica que os sentidos são impedidos de conhecer universais porque só recebem as formas das coisas no corpo, portanto, materialmente. Quer dizer, os sentidos não conhecem o universal desde o particular, porque não recebem o material imaterialmente. Na passagem que citamos do corpo do artigo 1 da questão 85 da primeira parte da *Suma*, é afirmado que o sentido conhece só os particulares porque seu ato é de um órgão corpóreo. Uma vez mais, aqui, o modo de existir da capacidade cognoscitiva (material) justifica o que ela pode conhecer (particulares). Segundo Pasnau, não fica claro o motivo dessa ligação entre o fato de os sentidos não poderem conhecer universais e o fato de os sentidos receberem as formas apenas materialmente, a não ser que Tomás esteja assumindo que a função (i) de transformação do caráter intencional do fantasma exija a função (ii) de

⁶⁸ S. Th. I, q. 85, a. 1, ad 3^m. (trad., C.A.R.N., p. 139, grifo e colchetes nossos).

⁶⁹ PASNAU, 2002, p. 313.

⁷⁰ Cf. S.c.G. II, cap. 75, n. 1551. (TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma contra os gentios*. Tradução de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers; revisão de Luis Alberto De Boni. — Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990, vol. 1, p. 306).

transmutação do carácter ontológico do fantasma.⁷¹ Sendo assim, o ato de imaterializar precederia logicamente a universalização do fantasma.

De outra parte, em certas passagens da *Suma de teologia*, é a função de universalizar o particular que parece ter prioridade na abstração. Ao explicar a razão de o intelecto não conhecer direta e primeiramente o singular nas coisas materiais, Tomás diz o seguinte:

A razão disto é porque o princípio de singularidade nas coisas materiais é a matéria individual. Ora, o nosso intelecto, como foi dito acima, entende abstraindo a espécie inteligível de tal matéria. Ora, o que é abstraído da matéria individual é o universal. Donde, o nosso intelecto não ser dotado de conhecimento direto senão dos universais.⁷²

O argumento parte de um princípio sobre a constituição das coisas materiais e chega a uma conclusão sobre o que o intelecto conhece diretamente. Ao comentar esse argumento, Pasnau sinaliza que são ambíguas as duas premissas que Tomás usa para proceder do princípio do argumento à conclusão.⁷³ Porém, continua o comentador, a segunda premissa (*o que é abstraído da matéria individual é o universal*) não é totalmente ambígua, pois o termo “universal” nos leva a crer que Tomás esteja se referindo à função da abstração de universalizar o particular. De outro lado, na primeira premissa (*o nosso intelecto entende abstraindo a espécie inteligível da matéria individual*) não fica claro se Tomás está se referindo à função de imaterializar ou à de universalizar o fantasma. Mas, a fim de que a validade do argumento seja assegurada, é preciso que ambas as premissas estejam se referindo à mesma função da abstração. Nesse caso, pode-se assumir que ela está se referindo à universalização do fantasma.

Porém, a validade do argumento também depende de a primeira premissa “ser lida como sustentando que o intelecto *sempre* se envolve na abstração”.⁷⁴ Mas, conforme aponta Pasnau, o único argumento dado por Tomás para mostrar que o intelecto deve, invariavelmente, abstrair na sua operação é aquele de *S. Th. I, q. 84, a. 6c*;⁷⁵ contudo, o sentido de abstração em jogo

⁷¹ PASNAU, 2002, p. 314.

⁷² *S. Th. I, q. 86, a. 1c.* (trad., C.A.R.N., p. 183). Cf. também *S. Th. I, q. 14, a. 11, ad 1^m*.

⁷³ PASNAU, *op. cit.*, p. 314.

⁷⁴ *Ibidem* (Grifo do autor).

⁷⁵ *Ibidem*. — A estrutura deste argumento pode ser disposta assim: (i) nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea; (ii) o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo; então, (iii) para causar a operação intelectual não basta a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre; (iv) esse algo

nessa passagem é claramente o de imaterializar o fantasma, quer dizer, abstrair no sentido de transmutar o caráter ontológico do fantasma. Se isso estiver correto, a primeira premissa só é sustentável para Tomás na medida em que se refere à função (ii) da abstração. Entretanto, se esse for o caso, a primeira premissa estaria se referindo a uma função da abstração diferente da segunda premissa, o que invalidaria o argumento.⁷⁶ A posição de Pasnau diante desse aparente impasse é dizer que, em *S. Th.* I, q. 86, a. 1c, é assumido de modo ilícito que o intelecto deve sempre abstrair no sentido de transformar o caráter intencional do fantasma, isto é, universalizá-lo.⁷⁷ Não obstante, o ponto de interesse aqui é que o argumento de Tomás indica uma precedência lógica da universalização em relação à função de imaterializar: o intelecto não conhece diretamente o singular na coisa material, porque deve sempre abstrair a espécie inteligível da matéria, e o que é abstraído é o universal.

Se a leitura de Pasnau não for demasiadamente seletiva no tocante às passagens textuais, então, a partir dos argumentos de *S.c.G.* II, cap. 75 e *S. Th.* I, q. 86, a. 1c, é possível dizer que Tomás defende que a função (i) de abstrair o universal do particular e a função (ii) de imaterializar os fantasmas materiais produzindo uma espécie inteligível incorpórea, implicam-se mutuamente. Mas, ainda fica em aberto este problema: qual a razão dessa implicação?

Uma hipótese para responder a essa questão poderia ser a seguinte: o ato de universalizar os particulares depende do ato de produzir uma espécie inteligível incorpórea, porque uma espécie inteligível só pode ser semelhança de aspectos imateriais derivados da forma de um objeto se ela mesma for imaterial. Em sendo uma semelhança, a espécie inteligível só cumpre seu papel de representação se tiver algo em comum com o que ela representa. Dessa maneira, para ser semelhança da natureza da espécie da coisa, a espécie inteligível deve ser imaterial.⁷⁸

Contudo, essa hipótese é falha em um ponto relevante. Como vimos ao considerar a sensação em *S. Th.* I, q. 78, a. 3c, a espécie sensível tem um modo de ser distinto no objeto sensível exterior daquele que ela tem quando é recebida no órgão do sentido, embora ambos sejam materiais. Se a coincidência no modo de ser fosse exigência para a espécie sensível recebida no órgão do sentido cumprir sua função de ser semelhança do objeto sensível, então Tomás não mobilizaria a distinção dos modos de ser natural e espiritual para falar da sensação:

mais nobre é o intelecto agente, que torna os fantasmas recebidos dos sentidos inteligíveis em ato, à maneira de uma certa abstração. Cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 6c. (trad., C.A.R.N., p. 115).

⁷⁶ PASNAU, 2002, p. 314.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 315.

⁷⁸ *Ibidem*.

a espécie da cor na pupila do olho, recebida espiritualmente, não torna o olho colorido, ao passo que a cor na parede, tendo o ser natural, torna a parede colorida; no entanto, isso não impede que a espécie da cor no olho seja uma semelhança da cor na parede. A mesma explicação parece valer para o caso da espécie inteligível. Assim, a semelhança que a espécie inteligível deve ter com o que ela representa não parece se tratar de uma coincidência no modo de ser. Isso torna-se mais provável quando consideramos passagens em que Tomás afirma a possibilidade de formas imateriais serem semelhanças de coisas materiais:

Embora na mente não haja senão formas imateriais, ainda assim elas podem ser semelhanças de coisas materiais. Pois, não é preciso que a semelhança e aquilo de que ela é semelhança tenham o mesmo modo de ser, mas apenas que coincidam na noção [*in ratione*], assim como a forma do homem em uma estátua de ouro não precisa ter o mesmo modo de ser que a forma do homem tem na carne e ossos.⁷⁹

Com base nisso, podemos descartar a hipótese que explica a implicação entre universalizar e imaterializar o fantasma afirmando que a espécie inteligível deve ser imaterial para cumprir seu papel de representar os aspectos formais/imateriais das coisas. Quer dizer, a coincidência no modo de ser não é exigência para a função da espécie inteligível de ser semelhança, mas apenas a concordância na noção. Embora a expressão “coincidir na noção” (*convenire in ratione*) necessite de maior precisão quanto ao seu significado para que se esclareça qual é a condição básica de ser semelhança,⁸⁰ por ora, fica evidente sem maiores detalhes que Tomás não se baseia em uma acepção literal de semelhança, tal como aquela que ele atribui aos primeiros filósofos, por exemplo.⁸¹

Sendo assim, se a hipótese anterior não explica a relação de implicação entre o universalizar e o imaterializar o fantasma, então o que pode explicá-la? Pasnau propõe uma

⁷⁹ *De veritate*, q. 10, a. 4, ad 4^m. (Tradução adaptada de PASNAU, 2002, p. 315).

⁸⁰ Essa discussão só será feita no próximo capítulo.

⁸¹ Nessa acepção, a posse do mesmo modo de ser é necessária para que duas coisas sejam semelhantes. *S. Th.* I, q. 84, a. 2c. (trad., C.A.R.N., p. 85): “...os filósofos antigos sustentaram que a alma, por sua essência, conhece os corpos. De fato, foi inculcado de modo geral nos ânimos de todos o seguinte: que ‘o semelhante se conhece pelo semelhante’. Estimavam, porém, que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida. [...] os primeiros estudiosos da natureza, porque consideravam que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, sustentaram que é preciso que as coisas conhecidas estejam materialmente, mesmo na alma cognoscente. Assim, para atribuírem à alma o conhecimento de tudo, sustentaram que ela tem uma natureza comum com tudo. E porque a natureza do principiado é constituída pelos princípios, atribuíram à alma a natureza do princípio. De tal modo que, quem disse que o princípio de tudo é fogo, sustentou que a alma é da natureza do fogo; e semelhantemente no que respeita ao ar e à água”.

leitura “pouco generosa” segundo a qual Tomás confunde, na consideração sobre a abstração, “fatos sobre o conteúdo de nossas intelectões com fatos sobre qual formato ou forma essas intelectões assumem em nossa mente”.⁸² Apesar de pouco generosa, essa leitura permite-nos tocar em alguns pontos importantes da explicação de Tomás sobre a abstração. Ora, a eventual confusão mencionada por Pasnau seria derivada da ambiguidade de uma expressão frequente no tratamento de Tomás sobre a intelectão. Ao lidar com as capacidades intelectivas, ele diz que a alma possui “uma potência que torna os objetos imateriais em ato, *por abstração das condições individuais da matéria*, e que se chama intelecto agente”.⁸³ Para o comentador, há dois significados que a expressão em *itálico* pode assumir. Por um lado, a depender do contexto, ela pode significar que o intelecto agente engendra uma espécie inteligível incorpórea, ao transmutar a materialidade do fantasma. Por outro lado, ela pode significar que o intelecto agente muda o conteúdo da representação do fantasma, ao produzir uma espécie inteligível que não representa mais as condições da matéria individual, mas a natureza da espécie da coisa.⁸⁴ O primeiro significado se refere ao modo de ser da intelectão; o segundo, ao conteúdo da intelectão. No entanto, insiste ele, essa distinção não aparece claramente no texto de Tomás, de modo que algumas passagens podem ser lidas como portando o primeiro, o segundo ou ambos os significados.

Seja como for, parece-nos claro que, na consideração sobre a intelectão humana, Tomás faz referência a duas funções distintas da abstração (universalizar e imaterializar) e pressupõe que elas se implicam, mesmo sem esclarecer a razão disso. Segundo Pasnau, distinguir cautelosamente essas duas funções na leitura das questões da *Suma de teologia* sobre o conhecimento intelectual humano é relevante, pois, do contrário,

[...] é fácil cair no erro de pensar que Tomás consegue explicar a função epistemológica que o intelecto deve exercer apelando para o fato de que o intelecto não usa um órgão corpóreo. Aqui, fatos intrínsecos sobre a natureza do intelecto seriam usados para explicar como o intelecto exerce a operação cognitiva de apreender as naturezas comuns das coisas. Uma vez que as duas formas de abstração são distinguidas, torna-se claro que a imaterialidade do intelecto não explica nada sobre sua função cognitiva. Isso, por sua vez, levanta a questão de saber se Tomás tem uma explicação sobre como a abstração (i) acontece”.⁸⁵

⁸² PASNAU, 2002, p. 315.

⁸³ *S. Th.* I, q. 79, a. 4, ad 4^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 451, grifo nosso). Para outras ocorrências semelhantes da expressão em *itálico*, Cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 2c; q. 85, a. 1, ad 4^m e a. 2, ad 2^m.

⁸⁴ PASNAU, *op. cit.*, p. 316. No decorrer de todo seu comentário, é notável que Pasnau não mencione, até onde pudemos verificar, a inteligibilidade em potência do fantasma.

⁸⁵ *Ibidem*.

Pode-se afirmar, contra essa posição de Pasnau, que não é parte dos objetivos de Tomás nas questões sobre o conhecimento intelectual humano da *Suma* explicar detalhadamente como o intelecto opera a abstração que universaliza os particulares, mas antes fornecer as condições mínimas para que ela aconteça. Desde essa perspectiva, a demanda de Pasnau seria inadequada. Com efeito, segundo Gilson, “a solução do problema do conhecimento que Santo Tomás define aqui [*S. Th.* I, q. 85, a. 1c.] consiste antes de tudo em definir as condições necessárias para que possa ser cumprida uma operação que de antemão sabemos ser realizada”.⁸⁶ De fato, no prólogo da questão 84 é notável que um dos objetivos principais da discussão subsequente é considerar como a alma entende o que é corporal e, no tocante ao conhecimento do que é corporal, saber *pelo que* a alma conhece os corpos, *como* conhece, e *o que* conhece.⁸⁷ Levando em conta que o que visa ser solucionado por Tomás é o problema da inteligibilidade das coisas materiais, a explicação acima sobre o intelecto agente e o intelecto possível parece cumprir o que pretende.

No bloco de questões sobre o conhecimento intelectual do que é corporal (q. 84-86), uma das passagens que sugere uma solução à questão de *como* ocorre a abstração do universal é *S. Th.* I, q. 85, a. 1, ad 1^m — parcialmente, já citada acima. Nela, Tomás enfrenta o seguinte problema: como o intelecto abstrai as formas das coisas desde os fantasmas, visto que, no plano do ser, a forma existe nas coisas materiais, e posto que o intelecto que entende as coisas diferentemente do que elas são, é falso? Dito de modo diferente: como o intelecto conhece abstratamente aquilo que não existe abstratamente, sem cair em falsidade?

Para respondê-lo, Tomás distingue dois modos de abstrair. Uma maneira de abstrair é aquela a modo de *composição* e *divisão*, tal como quando se entende que algo não está em outro ou é separado dele.⁸⁸ A composição e a divisão são as operações do intelecto que, seguindo-se da apreensão da essência ou quiddidade de uma coisa, possibilitam a formação de uma proposição, isto é, uma afirmação ou negação passível de ser verdadeira ou falsa. Assim ocorre, porque “em qualquer proposição, a forma significada pelo predicado, ou é afirmada da coisa significada pelo sujeito, ou então é dela negada”.⁸⁹ Segundo esse modo de abstração, há falsidade em abstrair aquilo que de acordo com a coisa não é abstraído; por exemplo, se for

⁸⁶ GILSON, 1951, p. 310 (Colchetes nossos).

⁸⁷ *S. Th.* I, q. 84, *prooemium*. (trad., C.A.R.N., p. 75).

⁸⁸ *S. Th.* I, q. 85, a. 1, ad 1^m. (trad., C.A.R.N., p. 135).

⁸⁹ *S. Th.* I, q. 16, a. 2. (trad., Edições Loyola, vol. 1, p. 364).

inteligido ou dito que “a cor não está no corpo colorido”, ou que “a cor é separada do corpo colorido”, então há falsidade na opinião ou no discurso.⁹⁰

A outra maneira de abstrair é aquela a modo de consideração simples e absoluta, caracterizada pelo ato de entender um sem considerar nada do outro.⁹¹ Nesse modo de abstração, não há falsidade em abstrair aquilo que não é abstraído segundo a coisa, e isso se torna evidente quando nos voltamos para o plano sensível. Por exemplo, podemos considerar a cor e suas propriedades sem nada considerar a respeito da fruta colorida na qual ela existe, e isso sem cairmos em falsidade. A razão disso é que “a fruta não pertence à noção da cor e, por isso, nada impede que entendamos a cor, nada entendendo da fruta”.⁹² Segundo Tomás, esse princípio pode ser estendido para qualquer espécie de coisa material, seja da pedra, seja do ente humano etc. Quer dizer, aquilo que pertence à noção da espécie pode ser considerado sem os princípios individuais, uma vez que estes não pertencem à noção da espécie. Isso caracteriza a abstração do universal desde o particular, ou da espécie inteligível desde o fantasma, para Tomás.⁹³

Segundo a leitura de Pasnau dessa passagem, Tomás parece entender que a abstração do intelecto agente das naturezas das coisas se trata de um *focalizar da atenção* em direção à natureza da objeto, que desconsidera os aspectos que não dizem respeito à natureza da espécie da coisa. No entanto, para o comentador, isso explica pouco sobre a capacidade específica do intelecto agente de captar a natureza das coisas: “O que essa passagem fornece é uma explicação do intelecto agente como um tipo de sentido interior, focalizando sua atenção de um lado para o outro. Se a abstração é meramente uma questão de focalizar a atenção, então por que os sentidos não podem fazer isso também?”⁹⁴ Em última análise, Pasnau parece estar reivindicando uma explicação mais robusta sobre a capacidade específica do intelecto agente, que transcenda a afirmação de que o intelecto focaliza a natureza da espécie da coisa,

⁹⁰ S. Th. I, q. 85, a. 1, ad 1^m. (trad., C.A.R.N., p. 135).

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ É notável a flexibilidade semântica do termo “abstração” nessa passagem da *Suma*. O vocábulo é usado tanto para se referir à consideração do universal desde o particular, como à *separação* decorrente da operação intelectual de composição ou divisão. Ao contrário, no *Comentário ao tratado da Trindade de Boécio*, Tomás distingue rigorosamente a abstração da separação, atribuindo à primeira a consideração do universal e à segunda a inteligência de que um não está no outro. Cf. *In Boeth. De trin.* q. 5, a. 3c (TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Comentário ao Tratado da trindade de Boécio*: questões 5 e 6. Tradução de Carlos Arthur R. Nascimento. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 1999, p. 120); Ver também SILVA, 2011, p. 181.

⁹⁴ PASNAU, 2002, p. 316.

desconsiderando suas condições individuais. Como tal, insiste ele, essa explicação também não pode ser reduzida a um apelo à imaterialidade do intelecto.⁹⁵

Ainda seguindo a linha de comentário de Pasnau, podemos levantar duas questões clássicas e pertinentes sobre a abstração ao nos defrontarmos com uma explicação, como a de Tomás na *Suma de teologia*, que explana a atividade do intelecto agente em termos de focalização:

1. Como os sentidos, dada a sua materialidade, representam “a natureza da espécie” de tal modo que essa informação possa ser deixada de lado por um simples processo de atenção seletiva? 2. Mesmo que essa informação esteja lá, como o intelecto sabe em que focalizar e o que abstrair?⁹⁶

É importante explicitar a relação desses dois problemas remontados por Pasnau, posto que a resposta dada a um pode implicar diretamente em uma dificuldade para responder o outro. Se a resposta à primeira questão carregar a afirmação de que os sentidos não representam, de modo algum, os aspectos universais inteligíveis das coisas, mas apenas aquilo que é particular (posto que os sentidos são atos de órgãos corpóreos), então haverá dificuldade para dar uma resposta suficiente ao segundo problema. Quer dizer, se os sentidos apreendem apenas o particular e os fantasmas não representam nada senão o particular, o que o intelecto poderá abstrair de universal desde os fantasmas? Por outro lado, se a resposta à segunda questão portar a afirmação de que a função do intelecto se resume a abstrair o universal desde o particular, somos forçados a afirmar que os aspectos universais inteligíveis já estão explicitamente presentes no nível dos sentidos, algo que dificilmente um aristotélico admitiria.⁹⁷

Diante desse eventual impasse, há leituras amplas que defendem que, em última instância, as teorias medievais da abstração colapsaram (sendo a teoria de Tomás um caso dessas), porque foram apanhadas pelo seguinte dilema: de um lado, os aspectos universais inteligíveis não podem estar explicitamente no plano dos sentidos; de outro, a abstração — enquanto desconsideração dos aspectos individuais e focalização da atenção do aspecto

⁹⁵ PASNAU, 2002, p. 317.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*. — Com efeito, Tomás costuma ser categórico em dizer que “o sentido diz respeito aos singulares, o intelecto, porém, aos universais”. *S. Th.* I, q. 85, a. 3c. (trad., C.A.R.N., p. 151). — Cf. também *S. Th.* I, q. 12, a. 4c; q. 64, a. 2c; q. 85, a. 1c. Para essa afirmação em Aristóteles: *De anima*, II, 5, 417b16 (ARISTOTLE. *De anima books II and III* (with passages from book I). Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 24).

universal — pressupõe que o universal já esteja disponível no nível dos sentidos, de modo que só seja preciso separá-lo do que é particular.⁹⁸

Afastando-se dessa posição extrema, Pasnau faz uma leitura um pouco mais leve. Segundo ele, há bons indícios de que Tomás não só tem notícia desse dilema, como o entende. Por exemplo, acerca do problema da representação da natureza da espécie no nível das capacidades sensitivas, Tomás diz o seguinte no *Comentário aos Segundos Analíticos* de Aristóteles:

Se o sentido fosse de tal modo que apreendesse apenas aquilo que é da particularidade e de modo nenhum fosse capaz de apreender a natureza do universal no particular, não seria possível que, a partir da impressão do sentido, se produzisse em nós o conhecimento do universal.⁹⁹

De fato, aqui Tomás assume algum modo de apreensão do universal pelos sentidos e o caracteriza como condição de possibilidade para a cognição do universal. No contexto dessa passagem ele usa o exemplo da apreensão sensorial de Cálias e Sócrates. Os sentidos conhecem “Cálias não somente enquanto é Cálias, mas também enquanto é esse homem, e do mesmo modo com relação a Sócrates enquanto é esse homem. Por conseguinte, preexistindo uma tal acepção a partir do sentido, a alma intelectual pode considerar o homem em ambos”.¹⁰⁰ Ora, uma vez que a natureza das coisas particulares subsiste nas próprias coisas particulares, não há grande dificuldade em assumir que o sentido, a capacidade que conhece propriamente o particular, apreenda também, de algum modo, a natureza. No entanto, nos sentidos, a natureza está singularizada, isto é, “vestida” com os aspectos particulares. Isso que acabamos de dizer metaforicamente é o que Tomás chama de conhecer “a forma na medida em que existe na matéria corporal”.¹⁰¹ Ao que tudo indica, a ordenação do sentido ao particular material não o impede absolutamente de representar algo universal e formal. E, conforme argumentação que realizamos na seção 1.2, a identificação de um indivíduo enquanto pertencente a uma natureza comum é operada no plano sensitivo pela cogitativa. Assim, parece-nos que Tomás entende que

⁹⁸ Cf. KING, Peter. “Scholasticism and the Philosophy of Mind: The Failure of Aristotelian Psychology”. In: HOROWITZ, Tamara; JANIS, Allen (org.). *Scientific Failure*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1994, pp. 109-138. apud PASNAU, 2002, p. 472.

⁹⁹ *In Exp. Lib. Post.* II, 20, 266-71 (TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Comentários aos Segundos Analíticos*. Tradução de Anselmo Tadeu Ferreira. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021, p. 763).

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *S. Th.* I, q. 85, a. 1c. (trad., C.A.R.N., p. 133).

parte da função do intelecto agente de abstrair o universal do particular já é preparada pelos sentidos, especialmente, pela cogitativa.

Ora, se, por um lado, essa solução interpretativa para o problema da representação da natureza da espécie no nível sensitivo é razoável, por outro, encontramos pouco a respeito do problema da focalização do universal e desconsideração das condições individuais feita pelo intelecto agente. As perguntas que, segundo Pasnau, ficam sem uma resposta suficiente para o leitor das questões da *Suma de teologia*, no tocante ao tema da abstração, são: “Como o intelecto agente desvenda o que é essencial? Como sabe onde cortar [isto é, como consegue destacar o universal em relação às condições particulares]?”¹⁰² Em outra passagem da *Suma*, Tomás sinaliza brevemente a especificidade da abstração:

[...] a vista não pode de modo algum conhecer de maneira abstrata o que conhece na existência concreta; de nenhum modo percebe uma natureza a não ser como *esta* natureza. Ao contrário, nosso intelecto pode considerar de maneira abstrata o que conhece no concreto. Ainda que conheça coisas cuja forma está unida a uma matéria, ele separa esse composto em um e outro e considera a [própria forma por si].¹⁰³

Tomás compara aqui a visão ao intelecto a fim de sustentar que o último é capaz de ser elevado a um conhecimento mais nobre do que o concreto. De um lado, a visão está limitada a conhecer, o que quer que seja, concretamente. Portanto, apreende sempre a natureza na medida em que existe *nisto* ou *naquilo*, não sendo capaz de se elevar ao abstrato. De outro lado, o intelecto tem a capacidade de tomar abstratamente a natureza que existe *nisto* ou *naquilo*. A partir da passagem, fica entendido que a consideração abstrata de algo envolve necessariamente desatrelar a forma da coisa de sua matéria, de modo que a forma possa ser tomada em si mesma.

Porém, segundo Pasnau, ainda permanece em aberto nessa passagem *como* o intelecto agente libera a forma da matéria. Para o comentador, Tomás não diz mais nada sobre isso em qualquer parte da sua obra, o que o leva a afirmar que o Aquinatense “não tem uma teoria sobre como o intelecto agente consegue focalizar sua atenção sobre as naturezas comuns dos objetos”.¹⁰⁴ Assim, ele defende que, ao invés de uma teoria sobre a operação do intelecto agente, Tomás possui uma teoria sobre como o intelecto opera como um todo, tendo o Doutor Angélico

¹⁰² PASNAU, 2002, p. 317 (Colchetes nossos).

¹⁰³ S. Th. I, q. 12, a. 4, ad 3^m. (trad., Edições Loyola, vol. 1, p. 266, colchetes nossos).

¹⁰⁴ PASNAU, *op. cit.*, p. 318.

pouco a dizer do processo de abstração em si mesmo.¹⁰⁵ Quer dizer, Tomás estaria tratando da abstração do universal como uma etapa necessária para a compreensão da cognição intelectual humana como um todo, visto que a universalidade, enquanto capacidade de conhecer muitas coisas individuais a partir de uma única espécie inteligível, é condição básica de qualquer intelecto.¹⁰⁶ No entanto, a demanda de Pasnau por uma explicação desse tipo em Tomás soa “moderna” demais, uma vez que parece exigir uma explicação do conhecimento humano independentemente de seu fundamento metafísico.¹⁰⁷

No todo da teoria, a consideração sobre a abstração (q. 85, a. 1-3) é a base para o tratamento da composição e divisão, e do raciocínio (q. 85, a. 5-6), operações que não pertencem ao intelecto agente, mas ao intelecto possível. Assim, embora não seja dito exatamente como a abstração do intelecto agente pode distinguir o universal do particular, fica claro que a condição de universalidade da cognição intelectual humana depende da abstração e, por isso, Tomás precisa mobilizá-la, ainda que não seja de maneira detalhada. Mas, isso é feito em um contexto mais amplo, que não lida só com a abstração, senão que também com operações que lhe são dependentes: por exemplo, proposições como “O homem é animal”, ou silogismos como “Todo homem é racional / Sócrates é homem / Logo, Sócrates é racional”, pressupõem a apreensão universal do “homem”, do “animal” e do “racional”, possibilitadas pela abstração. Essas observações nos levam a tomar distância da leitura de que exista uma lacuna explicativa sobre a operação específica do intelecto agente, a qual invalidaria o “projeto” de Tomás para explicar a cognição intelectual humana.

2.3 Vínculo não-óbvio entre a natureza imaterial do intelecto e a cognição do universal

Após a análise de *S. Th.* I, q. 85, a. 1, podemos observar que para Tomás a abstração do intelecto agente desde os fantasmas é uma operação crucial para a cognição humana, já que ela é responsável por atualizar a universalidade de suas inteleccções. Para o autor, ter a universalidade assegurada é importante, porque ela é o que faz uma dada cognição ser considerada intelectual: ainda que de modos e em graus diferentes, a universalidade é a marca distintiva do conhecimento de todos os intelectos (divino, angélico e humano).

¹⁰⁵ PASNAU, 2002, p. 318.

¹⁰⁶ Cf. *S. Th.* I, q. 89, a. 1c.

¹⁰⁷ Tentaremos esboçar brevemente esse fundamento em Tomás na seção 3.2.

No entanto, essa característica básica da cognição intelectual humana é vinculada por Tomás à imaterialidade do intelecto, de modo que, na consideração sobre a abstração, o filósofo se contenta em fundamentar a função cognitiva do intelecto agente na condição imaterial do intelecto. Leia-se: “Para que o homem possa conhecer tudo com seu intelecto e este conheça o imaterial e universal, é suficiente que o poder intelectual não seja ato de um corpo.”¹⁰⁸

Durante a nossa exposição, privilegiamos o comentário de Pasnau sobre o tema, pois, dentre os autores da bibliografia previamente selecionada, ele parece ser o único que não toma como óbvio o pressuposto da imaterialidade do intelecto para fundamentar a abstração do universal — o que, embora não seja necessariamente uma virtude, permite um enfrentamento interessante do texto tomásico. A implicação entre imaterialidade e universalidade não é dada para o comentador em questão, porque ele distingue, no que se refere à consideração sobre a abstração na *Suma*, duas funções: a função de transformar o conteúdo intencional do fantasma, produzindo uma espécie inteligível representativa do universal; e a função de transmutar o estatuto ontológico do fantasma material, engendrando uma espécie inteligível imaterial no intelecto possível. Ao problematizar tal pressuposto, Pasnau defende que, no fundo, Tomás não tem uma explicação pormenorizada sobre como acontece a abstração do universal desde o particular. Posicionamo-nos afirmando que essa demanda de Pasnau não se adequa ao tipo de empreendimento realizado por Tomás, que não consiste apenas em construir uma teoria do conhecimento (neste caso, especialmente da abstração) autonomizada em relação a sua fundamentação metafísica.

Tendo considerado neste capítulo a caracterização das condições necessárias imediatas da abstração e a própria operação de abstração enquanto tal, cumpre ainda tratar no próximo capítulo da caracterização dada por Tomás ao produto ou resultado da abstração: a espécie inteligível.

¹⁰⁸ S. Th. I, q. 76, a. 1, ad 2^m e 3^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 384).

3. A ESPÉCIE INTELIGÍVEL: O PRODUTO DA ABSTRAÇÃO

3.1 O papel cognitivo da espécie inteligível

Um problema central decorrente da consideração de Tomás sobre a abstração da espécie inteligível desde os fantasmas é se as próprias espécies inteligíveis estão para o nosso intelecto como *o que é inteligido*.¹ Quer dizer, estritamente falando, a espécie inteligível é o objeto do intelecto humano?

Sem atribuir a tese nominalmente a algum filósofo ou vertente filosófica, Tomás diz indefinidamente que “alguns sustentaram que as faculdades cognoscitivas que estão em nós nada conhecem senão as próprias afecções [...]. De acordo com isso, o intelecto nada entende senão a sua afecção, isto é, a espécie inteligível recebida nele.”² Claramente, segundo essa posição, a espécie inteligível é o que é propriamente inteligido.

Há motivos distintos para se pensar que a espécie inteligível é o que é propriamente inteligido pelo intelecto. Embora não os aceite como suficientes, Tomás lista esses motivos nos argumentos iniciais do artigo 2 da questão 85 da primeira parte da *Suma*. Vejamos-lhes.

Em primeiro lugar, se considerarmos que o cognoscente é aquele que pode ter/receber a forma de outras coisas, além da sua própria,³ então pode-se dizer que o conhecido está no cognoscente porque o conhecido em ato é o cognoscente em ato. Aplicando esse princípio ao caso do intelecto, pode-se afirmar que “o inteligido em ato está naquele que entende, pois o inteligido em ato é o próprio intelecto”.⁴ Pois bem, se não há nada do inteligido no intelecto senão a espécie inteligível abstraída pelo intelecto agente, então a própria espécie inteligível é o inteligido.

Em segundo lugar, deve-se pressupor que o inteligido em ato esteja em algo, pois se não fosse assim, ele nada seria. Mas, o inteligido em ato não pode estar na coisa fora da alma, posto que a coisa fora da alma é material e nada do que está nela pode ser o inteligido em ato, ou seja, nada do que está nela é algo que, sob o modo que existe, está pronto para ser captado pelo

¹ S. Th. I, q. 85, a. 2.

² S. Th. I, q. 85, a. 2c. (trad., C.A.R.N., p. 143).

³ S. Th. I, q. 14, a. 1c.

⁴ S. Th. I, q. 85, a. 2, obj. 1. (trad., C.A.R.N., p. 141).

intelecto. Se o inteligido não está na coisa fora da alma, resta que esteja no intelecto. Ora, a espécie inteligível está no intelecto. Logo, a espécie inteligível é o que é inteligido.⁵

Em terceiro e último lugar, na sua obra *Sobre a Interpretação*, Aristóteles afirma que “as vozes são sinais das afecções da alma”. Já que significamos pela voz o que inteligimos, as vozes significam as coisas inteligidas. Se as espécies inteligíveis são afecções da alma, então as espécies inteligíveis são significadas pela voz. Portanto, a espécie inteligível é o que é inteligido em ato.⁶

Tomás se opõe à posição que se vale desses argumentos para ser sustentada. Para ele, a espécie inteligível abstraída guarda uma relação com o intelecto similar àquela que a espécie sensível guarda com o sentido. A espécie sensível não é aquilo que é sentido pelas capacidades sensitivas, mas antes aquilo *pelo que* o sentido sente. Como vimos,⁷ o objeto sensível exterior causa uma modificação no órgão do sentido e este recebe uma espécie ou forma sensível que possibilita a sensação. A espécie sensível não é o objeto cognoscível do sentido; antes, “o objeto exterior modificador é o que, por si, o sentido percebe”. Se este é o caso, então a espécie inteligível não é “o que é inteligido em ato” (*quod intelligitur actu*), mas “aquilo pelo qual o intelecto entende” (*id quo intelligit intellectus*).⁸

Inicialmente, as razões que Tomás utiliza para legitimar sua posição consistem em contestar a tese oposta, não por si mesma, mas por suas consequências. A tese de que a espécie inteligível é aquilo mesmo que é inteligido implica algumas afirmações que podem gerar dificuldades para sua aceitação.

Primeiramente, segundo Tomás, essa tese não deve ser aceita porque aqueles que inteligimos e aqueles de que se ocupam as ciências são os mesmos. Se o objeto do nosso intelecto fosse *somente* as espécies inteligíveis que estão na alma, então necessariamente todas as ciências seriam exclusivamente sobre as espécies inteligíveis existentes na alma, e não sobre as coisas que estão fora da alma. Para o Aquinatense, essa posição pode ser exemplificada pelos platônicos, segundo os quais o objeto das ciências são as ideias infundidas na alma pelo influxo

⁵ S. Th. I, q. 85, a. 2, obj. 2. (trad., C.A.R.N., p. 141).

⁶ S. Th. I, q. 85, a. 2, obj. 3. (*Ibidem*). Nesse argumento inicial, é feito um apelo a Aristóteles como uma autoridade no assunto em discussão. Esse é um exemplo de um recurso técnico da argumentação escolástica que é o uso das autoridades. Para uma explicação detalhada, Cf. CHENU, Marie-Dominique. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1993, pp. 117-125.

⁷ Cf. Seção 1.1.

⁸ S. Th. I, q. 85, a. 2, s. c. (trad., C.A.R.N., p. 141).

das ideias subsistentes separadas.⁹ A noção de “ciência” pressuposta nesse argumento é aristotélica; parece que o argumento está pressupondo, especialmente, a ciência física ou ciência da natureza, cujo objetivo específico é a “a natureza e o movimento, ou, mais radicalmente, o *ens mobile* ou o *corpus mobile*, para o qual o movimento é a ‘paixão’ (isto é, o atributo) ‘própria’”.¹⁰ Ora, a afirmação de que o inteligido em ato é apenas a espécie inteligível se choca com a consolidação da ciência física, que tem como objeto algo fora da alma, isto é, a matéria e o movimento. Então, o argumento de Tomás indica que assumir a espécie inteligível como aquilo que é propriamente inteligido pelo intelecto é, ao mesmo tempo, deslegitimar a ciência da natureza, que tem pretensões de conhecimento de objetos exteriores à alma.

Ademais, assumir que o inteligido em ato é unicamente a espécie inteligível leva à afirmação de que toda opinião é igualmente verdadeira, isto é, de que “*tudo que parece é verdadeiro*”.¹¹ Ora, se a potência cognoscitiva só tem acesso às próprias afecções, então aquela só pode julgar a respeito destas. Algo *parece* ser de tal modo a alguém segundo como a sua potência cognoscitiva é afetada. Sendo assim, “o juízo da potência cognoscitiva será sempre a respeito daquilo que julga, isto é, a respeito da própria afecção, tal como é; assim, todo juízo será verdadeiro”¹², posto que a potência cognoscitiva estará sempre julgando de acordo com o que lhe parece. Tomás usa o exemplo dos paladares sadio e viciado para ilustrar a consequência da tese apresentada. Se a potência sensitiva do paladar tem acesso apenas às próprias afecções, então, tanto o paladar sadio que julga que o mel é doce, como o paladar viciado que julga que o mel é amargo, julgam verdadeiramente. Isso porque ambos julgam segundo o modo sob o qual são afetados. Porém, isso é dizer que afirmações contraditórias podem ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, verdadeiras. Assim, esse segundo argumento de Tomás parece sinalizar que ao reduzir a cognição a uma base subjetiva somos levados a uma tese absurda.

Além de expor as razões para rechaçar a afirmação da espécie inteligível como aquilo que é inteligido, Tomás apresenta razões positivas a favor da posição segundo a qual a espécie inteligível é *aquilo pelo qual* o intelecto entende. De início, referindo-se ao livro IX da

⁹ S. Th. I, q. 85, a. 2c. (trad., C.A.R.N., p. 143); Cf. S. Th. I, q. 84, a. 4c.

¹⁰ LIBERA, 1990, p. 49. Tomás pressupõe essa noção aristotélica de ciência da natureza também em outro argumento, Cf. S. Th. I, q. 84, a. 1c.

¹¹ S. Th. I, q. 85, a. 2c. (trad., C.A.R.N., p. 143).

¹² *Ibidem*.

Metafísica de Aristóteles,¹³ o Aquinatense toma emprestada a distinção entre dois tipos de ação: a ação que permanece no agente, como é o ver e o entender; e a ação que passa à coisa externa, que é o caso do esquentar e do cortar. Ambas as ações ocorrem de acordo com uma forma,¹⁴ visto que a forma é o princípio da ação.¹⁵ Também em ambas, a forma segundo a qual se produz a ação é uma *semelhança* do objeto da ação. Por exemplo, no caso da ação que passa à coisa externa, o calor (forma da ação) daquilo que é quente (sujeito da ação) é uma semelhança do que é aquecido (objeto da ação). No caso da ação que permanece no agente, por exemplo, a vista vê de acordo com a semelhança da coisa visível (forma do ato de ver) recebida na pupila do olho; assim também, o intelecto entende segundo a semelhança da coisa entendida, isto é, a espécie inteligível¹⁶ abstraída dos fantasmas e engendrada no intelecto possível. A espécie inteligível é, portanto, a forma do ato de entender.

Apesar de o intelecto possuir uma ação que permanece em si, assim como os sentidos, a sua operação pode se relacionar com o que é exterior à alma. Ora, é preciso que o que opera esteja unido, de algum modo, ao objeto de sua operação. O objeto exterior das potências cognitivas pode se unir à alma por sua semelhança.¹⁷ Assim, a espécie inteligível, enquanto semelhança da coisa entendida, é o que permite a união do intelecto ao seu objeto cognoscível.

Segundo Tomás, há a possibilidade de a espécie inteligível ser aquilo que é entendido, mas isso não é o que ocorre primeira e propriamente. Além de ser uma potência apreensiva, o intelecto é também uma faculdade reflexiva e, portanto, pode voltar o seu ato de entender para si mesmo. Desse modo, ao operar a reflexão, o intelecto “entende tanto o seu entender como a espécie pela qual entende.”¹⁸ No entanto, reforça Tomás, a espécie inteligível é entendida *secundariamente*, ao passo que a própria coisa da qual a espécie inteligível é semelhança é entendida primeira e propriamente.¹⁹

Conforme a compreensão de Tomás, a tese de que o conhecido primeiramente não é a semelhança presente no cognoscente, mas antes a coisa da qual ela é semelhança, já estava

¹³ Especialmente, 1050 a, 23 — b, 2. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. (Edição bilíngue). Tradução de Marcelo Perine. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015, vol. 2, pp. 420-423.

¹⁴ *S. Th.* I, q. 85, a. 2c. (trad., C.A.R.N., p. 145).

¹⁵ O mesmo princípio é utilizado em *S. Th.* I, q. 84, a. 3c.

¹⁶ *S. Th.* I, q. 85, a. 2c. (*op. cit.*, *loc. cit.*).

¹⁷ *S. Th.* I, q. 78, a.1c.

¹⁸ *S. Th.* I, q. 85, a. 2c. (*op. cit.*, *loc. cit.*).

¹⁹ *Ibidem*.

implícita na opinião dos antigos filósofos, estudiosos da natureza, que defendiam o princípio segundo o qual “o semelhante é conhecido pelo semelhante.”²⁰ Eles sustentavam que “a alma conhecia a terra que está fora dela, pela terra que está nela; e assim a respeito dos demais.”²¹ Dessa perspectiva, já a partir dos primeiros filósofos podemos notar um entendimento de que o conhecimento concerne antes as coisas exteriores do que a alma e o que nela existe, de tal modo que o que há na alma cumpre prioritariamente uma função de intermediário no conhecimento.

De acordo com Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, o princípio “o semelhante se conhece pelo semelhante” é um dos axiomas que estão na base da doutrina do conhecimento humano apresentada por Tomás.²² Ainda segundo o comentador, tal axioma é enunciado por Aristóteles no *De anima*,²³ mas “trata-se de uma convicção comum do pensamento antigo incluindo os pré-socráticos (exceto Anaxágoras) e Platão”.²⁴ Apesar de ser um patrimônio geral dos filósofos gregos antigos, o axioma de semelhança teve mais de uma interpretação, segundo a exposição de Tomás nas questões 84 e 85 da primeira parte da *Suma*. Conforme sintetiza Nascimento,

Tomás mostra duas interpretações antitéticas deste princípio, pelos pré-socráticos e por Platão. Os primeiros, fundando-se no princípio de semelhança, transferiram a constituição das coisas materiais para a alma. O exemplo típico é o de Empédocles, que tendo sustentado que as coisas são constituídas por quatro elementos (terra, água, ar e fogo) combinados ou dissociados pelo amor ou ódio, sustentou paralelamente que a alma conhecia tudo isto por ter a mesma constituição. Temos, pois, como diz Henle, “uma naturalização e materialização da alma”.

Ao contrário, Platão, de acordo com Tomás de Aquino, sustentou que o conhecimento intelectual humano é distinto do conhecimento sensorial e dotado das características de universalidade, imaterialidade e necessidade. Recorrendo, então, ao princípio de semelhança, afirmou que o que é conhecido pelo intelecto não são as coisas individuais, materiais e contingentes, mas algo dotado dos mesmos atributos que o conhecimento intelectual: “Platão transfere a estrutura do conhecimento, que ele percebera que é imaterial, para a realidade” [entre aspas, o comentador cita novamente Henle].²⁵

²⁰ S. Th. I, q. 85, a. 2c. (trad., C.A.R.N., p. 145). Ver em Aristóteles a atribuição deste princípio aos primeiros filósofos: *De anima*, I, 2, 405b10 (ARISTOTLE. *De anima*. Translated with an introduction and commentary by Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016, p. 8).

²¹ *Ibidem*.

²² NASCIMENTO, 2016, p. 21. O comentador esclarece que Tomás aceita um axioma “como um princípio que não tem necessidade de ser demonstrado e que se impõe por sua evidência, pelo menos se é situado na visão metafísica em que se insere” (*Ibidem*).

²³ Ver em Aristóteles: *De anima*, I, 5, 409b26 (ARISTOTLE, *op. cit.*, p. 17).

²⁴ NASCIMENTO, *op. cit.*, p. 22.

²⁵ *Ibidem* (Grifo do autor; acréscimo entre colchetes, nosso). Cf. também HENLE, 1956, pp. 325-6.

Uma vez que Tomás rechaça tanto a interpretação platônica como a interpretação pré-socrática do princípio de semelhança²⁶, qual uso ele faz desse axioma? Conforme a linha de comentário de Nascimento, Tomás se vale do princípio de semelhança recorrendo a um outro axioma, o princípio de recepção: “*o recebido está no recipiente ao modo do recipiente*”.²⁷ Esse último princípio permite a Tomás mobilizar a “distinção entre modo de ser da coisa e o modo de inteli-la”²⁸, a qual já mencionamos na seção 2.1. Assim, com o princípio de recepção, o filósofo consegue utilizar o axioma da semelhança no contexto de discussão sobre o conhecimento intelectual das coisas materiais “sem postular nem a materialidade do conhecimento intelectual nem substituir as coisas materiais por inteligíveis reificados”.²⁹ Dessa maneira, no lugar de a alma ter a própria terra, a alma tem a espécie inteligível da terra pela qual entende a terra fora da alma.³⁰ Em vez de a imaterialidade do intelecto exigir a subsistência de formas separadas da matéria como seu objeto cognoscível, é preciso “apenas” que o intelecto receba as coisas materiais de modo imaterial. Essa exigência é atendida na medida em que o intelecto abstrai a espécie inteligível desde os fantasmas, produzindo uma semelhança imaterial da natureza das coisas materiais. Logo, a espécie inteligível cumpre a função cognitiva de ser a semelhança pela qual o intelecto entende o que é material quanto ao seu aspecto universal.

Torna-se claro, então, que a noção de “semelhança” utilizada por Tomás não diz respeito nem a uma identificação material nem a uma coincidência no modo de ser imaterial, quer dizer, o cognoscente e o conhecido podem existir sob modos distintos de ser. Mas, afinal, é possível dizer qual é noção de “semelhança” envolvida na consideração de Tomás sobre o conhecimento intelectual?

Há mais de uma solução possível a esse problema, o que torna complexo o seu tratamento; por isso, nos ocuparemos dele especialmente na próxima seção. Por ora, voltemos nossa atenção para as respostas de Tomás aos argumentos que visam sustentar a posição de que a espécie inteligível é o que é entendido em ato.

À luz da determinação dada no corpo do artigo 2 da questão 85, é possível afirmar o seguinte: do argumento que diz que *o entendido em ato está no inteligente, porque o entendido*

²⁶ Cf. *S. Th.* I, q. 84, a. 1c e ad 1^m; a. 2c; a. 4c.

²⁷ *S. Th.* I, q. 84, a. 1c. (trad., C.A.R.N., p. 81).

²⁸ NASCIMENTO, 2016, p. 23.

²⁹ *Ibidem*, pp. 24-25.

³⁰ *S. Th.* I, q. 85, a. 2c. (trad., C.A.R.N., p. 145). Aqui, Tomás se vê seguindo a Aristóteles. Cf. *De anima*, III. 8, 431b28 — 432a3 (ARISTÓTELES, 2016, p. 65).

em ato é o próprio intelecto em ato e que nada da coisa inteligida está no intelecto senão a espécie inteligível, não se segue que a espécie inteligível seja o que é inteligido em ato. Isso porque, como vimos, o inteligido não está, ele mesmo, no que entende, mas antes está nele pela sua semelhança. Tomás afirma: “Deste modo se diz que o inteligido em ato é o intelecto em ato, na medida em que a semelhança da coisa inteligida é a forma do intelecto, assim como a semelhança da coisa sensível é a forma do sentido em ato.”³¹

Já para responder ao argumento que diz que *o inteligido em ato deve existir no intelecto, porque não pode estar na coisa exterior à alma em razão da materialidade da coisa*, Tomás explicita dois referentes que estão implicados na expressão “inteligido em ato”: a coisa inteligida e o próprio ato de ser inteligida. Ao que parece, a fim de destacar a relevância dessa distinção para o esclarecimento da questão que visa saber “onde está” o inteligido em ato, o filósofo explica que, quando nos referimos ao *universal abstrato*, também há dois inteligidos: “a própria natureza da coisa e a abstração ou universalidade.”³²

Por um lado, Tomás defende que a natureza da coisa, que pode ser inteligida, abstraída ou sofrer a intenção de universalidade — isto é, ser considerada como se referindo a muitos — existe somente nos singulares. Desse ponto de vista, o inteligido está fora da alma, nas coisas. Por outro lado, o “ser inteligida”, “ser abstraída” ou a intenção de universalidade, isto é, a consideração do universal independentemente dos aspectos singulares que estão unidos à natureza da coisa em sua existência exterior à alma, está apenas no intelecto.³³ Para argumentar a favor dessa posição, o filósofo mostra que, de certo modo, a consideração de um aspecto da coisa independentemente de outro, ou da coisa como um todo, já acontece no nível sensorial. Por exemplo, a vista pode apenas ver a cor da fruta sem o odor. Mas, a cor que é vista sem o odor não existe em outro, a não ser na própria fruta. Porém, a cor na medida em que é percebida sem o odor está no sentido da visão, pois “a semelhança da cor está na vista e não a do odor”.³⁴ Quer dizer, em última instância, aquilo que é visto (a cor da fruta) existe na coisa, mas não do modo sob o qual é visto (sem o odor). O mesmo acontece no plano intelectual, diz Tomás:

Igualmente, a humanidade que é inteligida não está senão neste ou naquele ente humano, mas que a humanidade seja apreendida sem as condições individuais, o que é abstrai-la, ao que se segue a intenção da universalidade, ocorre à humanidade na

³¹ S. Th. I, q. 85, a. 2, ad 1^m. (trad., C.A.R.N., p. 145).

³² S. Th. I, q. 85, a. 2, ad 2^m. (trad., C.A.R.N., p. 147).

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

medida em que é percebida pelo intelecto, no qual está a semelhança da natureza da espécie e não dos princípios individuais.³⁵

Ora, segundo essa posição de Tomás, as naturezas das coisas inteligidas existem apenas nas coisas singulares; mas, a apreensão das naturezas das coisas sem as condições individuais, que as singularizam, não se dá senão pelo intelecto, que as entende ao abstrai-las. Assim como na vista há apenas a semelhança da cor e não a do odor, no intelecto há somente a semelhança da natureza da espécie da coisa e não dos princípios individuais da coisa.

A distinção entre a própria *natureza da coisa* e a *intenção de universalidade* é um ponto alto da consideração de Tomás sobre a abstração dos universais e desempenha um papel significativo na teoria da predicação. Esses dois elementos implicados no universal abstrato se distinguem da seguinte maneira: a natureza, quiddidade ou essência da coisa é aquilo que determina *o que a coisa é*, isto é, aquilo que dá a sua definição;³⁶ já a intenção de universalidade é a consideração intelectual da natureza da coisa de modo universal, sem os aspectos particulares; a primeira existe nas coisas singulares e é o inteligido; a segunda se dá no intelecto e é propriamente o modo de entender.

Essas observações de Tomás abrem a possibilidade de entendermos que, segundo ele, o universal tem fundamento nas coisas somente no que diz respeito à natureza, mas não quanto à própria universalidade.³⁷ Dessa perspectiva, o universal não é uma mera produção do intelecto, no sentido de ser uma ficção; antes, a espécie inteligível abstraída é uma semelhança que se fundamenta na natureza da própria coisa. No entanto, a própria universalidade não tem fundamento nas coisas, mas apenas no intelecto, porque a condição do universal de poder se referir a muitos se deve a uma consideração intelectual que capta a natureza da espécie sem os princípios individuais; a consequência é que o universal não existe atualmente fora do intelecto. Segundo essa posição, somente nesse sentido é possível dizer que o intelecto “produz” o universal, na medida em que a intenção de universalidade é possibilitada pela operação de abstração do intelecto agente.

³⁵ S. Th. I, q. 85, a. 2, ad 2^m. (trad., C.A.R.N., p. 147).

³⁶ *De ente*, cap. I, n. 6 (trad., C.A.R.N., p. 18).

³⁷ Para uma defesa desse posicionamento, Cf. SILVA, Marco Aurélio Oliveira da. *A questão dos universais: a perspectiva de Tomás de Aquino*. 2009. 168 f. Tese (Doutorado) – UFRJ, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

De acordo com Landim Filho, a intenção de universalidade é condição da predicação, ao possibilitar que o conteúdo inteligível quididativo (a natureza da espécie da coisa) possa ser atribuído a muitos:

O universal abstrato é prioritariamente um predicável: ele exprime no intelecto uma propriedade inteligível comum a muitos singulares. Mas a inteligibilidade universalizada é genérica, ela não é característica de qualquer singular, pois os princípios que individualizam foram deixados de lado pelo processo abstrativo. Assim, decomposto o universal abstrato em intenção de universalidade e conteúdo quididativo, vê-se que a universalidade é *condição* da predicação; o conteúdo que tem uma intenção de universalidade é *o que é* atribuído ao objeto mencionado pelo sujeito da predicação. Por exemplo, a atribuição predicativa *homem* a entes numericamente distintos só é possível em razão da quididade *homem* ser um universal obtido pelo processo abstrativo, mas o que é atribuído a Sócrates, não é a universalidade, mas o conteúdo quididativo homem.³⁸

Esse comentário de Landim Filho lança luz sobre o duplo aspecto do universal abstrato no âmbito da predicação para Tomás de Aquino. Ora, a intenção de universalidade, seguida da abstração, é o que permite que “homem” seja predicado de Sócrates, Platão e Aristóteles. Entretanto, quando se diz que “Sócrates é homem” não se quer dizer que Sócrates é um universal, mas antes que Sócrates é uma instância do universal “homem”. Em parte, isso é possível porque o universal tem, além da faceta da universalidade, a faceta do — assim chamado por Landim Filho — conteúdo quididativo. O conteúdo quididativo dotado de universalidade no intelecto pode se referir a vários indivíduos. Assim, o que é atribuído a Sócrates não é a universalidade, mas o conteúdo inteligível que comporta a universalidade, nesse caso, “homem”. Uma vez mais, desde a consideração do universal abstrato em si mesmo até a consideração do seu desdobramento na predicação, fica claro que aquilo que é inteligido é a natureza da coisa, que está fora da alma, e não a espécie inteligível.

Por fim, em resposta ao argumento que diz que a espécie inteligível é o inteligido porque Aristóteles diz que *as vozes são sinais das afecções da alma e significamos pela voz o que inteligimos*, Tomás explicita a distinção de duas operações que ocorrem no intelecto: a modificação e a formação (*immutatio et formatio*). Para esclarecer o seu ponto, o Aquinatense primeiro situa essas duas operações na parte sensitiva da alma. A operação dos sentidos exteriores se dá por modificação, na medida em que são modificados pelo objeto sensível. Já a imaginação tem a operação de formação, na medida em que pode formar “para si alguma

³⁸ LANDIM FILHO, Raul Ferreira. “A Questão dos Universais segundo a Teoria Tomista da Abstração”. *Analytica* (UFRJ), v. 12, 2008, p. 25 (Grifo do autor).

imagem [*idolum*] da coisa ausente ou mesmo nunca vista.”³⁹ Segundo Tomás, as duas operações, modificação e formação, unem-se no intelecto. De um lado, o intelecto é apto a sofrer uma modificação devido à passividade do intelecto possível. E tal modificação ocorre quando o intelecto possível é *enformado* pela espécie inteligível que foi abstraída pelo intelecto agente. De outro lado, já enformado, o intelecto possível opera a formação de “uma definição, ou uma divisão ou uma composição, que é significada pela voz”.⁴⁰ Assim, a noção significada pelo nome é a definição e “a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto”.⁴¹ Logo, conclui Tomás, as vozes não significam as espécies inteligíveis, mas o produto da operação de formação do intelecto, isto é, as definições e as proposições com as quais o intelecto julga as coisas exteriores.

De acordo com Nascimento, a resposta de Tomás ao terceiro argumento do artigo 2 da questão 85 distingue, ainda que discretamente, a espécie inteligível e o *verbo mental*.⁴² Para a explicitação dessa distinção, Nascimento faz referência ao primeiro artigo da questão 8 das *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, de Tomás. Essa passagem lança luz sobre *S. Th.* I, q. 85, a. 2, ad 3^m. Nela, o “verbo mental”, “verbo interior”, ou simplesmente “verbo”, é entendido como a concepção do intelecto mediante a qual ele se refere à coisa. Isso que o intelecto concebe ou forma é a “definição da coisa ou também uma proposição afirmativa ou negativa”⁴³ a respeito dela. As vozes, o verbo exterior, significam as definições ou proposições formadas pelo intelecto.

A diferença do verbo mental em relação à espécie inteligível consiste em que aquele é o termo da ação do intelecto, ao passo que esta é o princípio da ação do intelecto. A espécie inteligível é a forma da ação do intelecto, aquilo que o leva ao ato, aquilo pelo qual o intelecto entende. Já o verbo mental é, segundo Nascimento, “o ponto de chegada e perfeição do conhecimento intelectual humano. É o acabamento deste que se apresenta na definição [...] e na

³⁹ *S. Th.* I, q. 85, a. 2, ad 3^m. (trad., C.A.R.N., p. 147).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² NASCIMENTO, 2016, p. 16.

⁴³ Cf. *De potentia*, q. 8, a. 1c. (TOMÁS DE AQUINO, Santo. “Questões disputadas sobre o poder de Deus, questão 8, artigo 1, corpo do artigo (parte)”. In: _____. *Suma de teologia*: [Primeira Parte – Questões 84-89]. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2016, p. 50).

proposição afirmativa ou negativa [...].”⁴⁴ Em suma, não há conhecimento completo de uma coisa sem o verbo mental,⁴⁵ ou seja, sem a formação de sua definição e de proposições verdadeiras a respeito dela. Por isso, as vozes significam o verbo mental, ao invés de significarem a espécie inteligível; a produção da espécie inteligível é um estágio logicamente anterior da cognição intelectual em relação à concepção do intelecto, uma fase já madura. Por fim, assim como a espécie inteligível, o verbo mental não é propriamente aquilo que é inteligido: “a concepção do intelecto ordena-se à coisa inteligida como ao fim, pois o intelecto forma em si a concepção da coisa para conhecer a coisa inteligida.”⁴⁶ Igualmente, segundo a exposição em *De potentia*, o verbo mental ou conceito não é propriamente objeto do intelecto, mas uma semelhança da coisa inteligida.⁴⁷

3.2 O problema da semelhança entre espécie inteligível e natureza da coisa

Tratemos, pois, do problema que deixamos em aberto: qual a noção de “semelhança” que Tomás utiliza quando considera o conhecimento intelectual humano? Em outras palavras, o que legitima a afirmação do Aquinatense de que “a espécie inteligível do nosso intelecto é semelhança da coisa no que se refere à natureza da espécie” ou de que “a espécie inteligível do nosso intelecto não é semelhança dos homens quanto aos princípios individuais, mas apenas quanto aos princípios da espécie”?⁴⁸ Em suma, estamos diante do problema concernente ao fundamento da semelhança entre a espécie inteligível presente no intelecto e a natureza ou quiddidade da coisa fora da alma.

⁴⁴ NASCIMENTO, 2016, p. 30. Cf. também PANACCIO, Claude. “Aquinas on Intellectual Representation”. *Cahiers d’Épistémologie*, n. 265, 2000, p. 9; SPRUIT, 1994, p. 161.

⁴⁵ *De potentia*, q. 8, a. 1c (trad., C.A.R.N., p. 51).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 51. Segundo Landim Filho, “Os argumentos que Tomás formula na *Suma*, I, q. 85, a. 2 para mostrar que a *species* inteligível não é o que é inteligido (*id quod intelligitur*) não se aplicam sem maiores esclarecimentos à noção de conceito ou verbo mental, pois o verbo é a expressão universal e intencional da coisa no intelecto e não propriamente uma paixão da alma.” (LANDIM FILHO, Raul Ferreira. “Tomás de Aquino: Realista Direto?”. *Analytica*, vol. 15, nº 2, 2011, p. 32). Apesar dessa ressalva, o próprio autor (citando S.c.G. IV, cap. 11, especialmente a partir de “*Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta...*”) reitera que, para Tomás, o verbo mental também só é inteligido como objeto por reflexão.

⁴⁸ S. Th. I, q. 14, a. 12c (trad., NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. “O Caminho Intermediário: Alguns Limites do Conhecimento Intelectual Humano segundo Tomás de Aquino”. *Transformação*, Marília-SP, v. 19, n.01, 1996, p. 208).

Em geral, na bibliografia ocupada com o assunto, o problema da semelhança entre espécie inteligível e natureza da coisa é considerado no contexto de uma discussão contemporânea sobre a posição epistemológica de Tomás. Na maior parte das vezes, a explicação sobre a noção de semelhança envolvida no conhecimento intelectual desempenha um papel importante na designação da posição epistemológica de Tomás. Não parece haver dúvida de que o Aquinatense seja um *realista*.⁴⁹ No entanto, há certa controvérsia (relativamente recente) quanto ao tipo de concepção realista que podemos usar para entender o texto de Tomás. Por um lado, há uma forte tendência em interpretá-lo como um *realista direto*.⁵⁰ Por outro lado, alguns autores sustentam que Tomás é um *realista indireto* ou *representacionalista*⁵¹ em matéria de epistemologia. A menção a essas denominações é útil para nossa consideração sobre a noção de semelhança, na medida em que nos apresenta o horizonte de cada comentador(a) sobre o assunto. Todavia, não nos dedicaremos a analisar todos os argumentos relevantes de cada comentador(a) sobre a posição epistemológica de Tomás, senão alguns selecionados que dizem respeito precisamente à noção de semelhança.

Começemos pela tendência mais forte. Segundo Nascimento, nesse contexto, o termo “semelhança” não significa algo como uma fotografia da coisa, uma semelhança pictórica;⁵² antes, “semelhança é a participação na mesma forma”, a “posse comum de uma forma (no sentido aristotélico)”.⁵³ Referenciando as mesmas passagens da obra tomásica que Nascimento, Eleonore Stump também sustenta que as coisas são semelhantes na medida em que

⁴⁹ Aqui, entendemos por realismo, genericamente, a posição epistemológica que sustenta que o objeto (direto ou indireto) do conhecimento humano está na coisa fora da alma.

⁵⁰ Segundo Landim Filho (2011, p. 14, grifo nosso): “Para o Realismo Direto, as operações envolvidas no ato de apreensão ou de percepção intelectual têm como termo a coisa mesma, que, por ser o termo dessas operações, é tornada, graças a elas, um objeto para o intelecto. Obviamente, o realismo não nega que diversas operações cerebrais e/ou mentais sejam necessárias para que algo possa ser apreendido ou percebido. Mas *não é necessário que essas operações intermediárias sejam conhecidas como objetos para que objetos extramentais possam ser apreendidos*. Sob este aspecto, a apreensão de objetos seria uma relação diádica cujos termos são [i] as operações do cognoscente e [ii] a coisa mesma, apreendida ou percebida como objeto.”

⁵¹ Ainda segundo Landim Filho (*Ibidem*): “...o Representacionismo supõe uma relação triádica entre [i] as operações do cognoscente, [ii] o objeto mental, constituído por essas operações, e [iii] a coisa extramental, apreendida ou percebida pela mediação do objeto mental. Dessa maneira, [...] pela percepção imediata de itens mentais (conceitos ou ideias) são percebidas as coisas das quais se têm ideias ou conceitos.”

⁵² Boa parte dos comentadores que utilizamos neste trabalho defendem que o termo “semelhança” não deve ser entendido como uma semelhança pictórica. Além de Nascimento, Cf. PASNAU, 1997, p. 109; SPRUIT, 1994, p. 163; LANDIM FILHO, 2011, p. 23, n. 27. Ver também STUMP, Eleonore. *Aquinas*. London: Routledge, 2003, p. 255-6.

⁵³ NASCIMENTO, 2020, p. 177.

compartilham uma forma.⁵⁴ Para fundamentar a sua posição, a comentadora cita a seguinte passagem da *Suma*: “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.”⁵⁵ Apesar das várias semelhanças e maneiras de um e outro compartilharem uma forma, interessa-nos aqui o tipo de semelhança que diz respeito à relação entre cognoscente e conhecido. Sobre isso, Stump considera importantes duas passagens, uma das *Questões disputadas sobre a verdade* e outra da *Suma contra os gentios*:

[...] a semelhança mútua de uma coisa com outra pode ser duplamente considerada. De um modo, *segundo a coincidência na natureza*; e essa semelhança não é exigida entre o cognoscente e o conhecido. [...] De outro modo, *de acordo com a representação*; e essa semelhança é exigida do cognoscente em relação ao conhecido.⁵⁶

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*, como a semelhança do fogo que está na vista, ou no tato.⁵⁷

Em ambas as passagens, Tomás contrasta dois tipos de semelhança (e, implicitamente, duas maneiras de compartilhar uma forma). Na primeira, o filósofo contrasta a semelhança segundo a coincidência na natureza com a semelhança de acordo com a representação. Na segunda, é contrastada a semelhança quanto ao ser natural com a semelhança quanto ao conhecimento. Para Stump, essas distinções são paralelas.⁵⁸ Se isso estiver correto, podemos entender que a semelhança que é fruto de uma “coincidência na natureza” é a mesma semelhança que diz respeito ao ser natural; e, pelo exemplo usado por Tomás na segunda passagem (a semelhança do calor do fogo na coisa aquecida), podemos considerar que essa semelhança está relacionada ao modo de recepção natural da forma sensível, já discutido na seção 1.1 deste trabalho. Assim, para que uma coisa seja *naturalmente* semelhante a outra, é preciso que alguma forma *desta* seja assumida ou torne-se uma determinação característica

⁵⁴ STUMP, 2003., p. 255.

⁵⁵ S. Th. I, q. 4, a. 3c. (trad., Edições Loyola, vol. 1, p. 190-1, grifo nosso).

⁵⁶ *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 9^m. (Tradução adaptada de STUMP, 2003, p. 255; PASNAU, 1997, p. 106, grifo nosso).

⁵⁷ S.c.G. II, cap. 46, n. 1234. (trad. D. Odilão Moura, p. 245, grifo nosso).

⁵⁸ STUMP, *op. cit.*, p. 255-6.

daquela (por exemplo, quando o calor presente no fogo aquece uma coisa, esta torna-se quente também). Porém, esse tipo de semelhança natural não é necessário para o conhecimento humano.⁵⁹

A semelhança necessária para que ocorra o conhecimento é aquela *segundo a representação*. Nela, a forma do conhecido, recebida no cognoscente, não se torna uma determinação característica do cognoscente: a semelhança do fogo na vista não aquece/queima os olhos, tampouco a espécie inteligível de cavalo no nosso intelecto faz com que nos tornemos cavalos. Mas, segundo essa perspectiva, para além da explicação negativa dada, como deve ser entendido o “compartilhamento de forma” que fundamenta a semelhança entre cognoscente e conhecido, exigida para o conhecimento?

Segundo Norman Kretzmann, a tese de Tomás da “semelhança” entre a faculdade cognoscitiva e o objeto exterior está fundamentada em uma relação de *identidade formal*.⁶⁰ Essa perspectiva, por um lado, supõe a doutrina do *hilemorfismo*: a essência das coisas naturais é composta de matéria e forma. A forma é aquilo que determina as coisas substancialmente enquanto indivíduos de uma dada espécie; a matéria (*signata*), aquilo que as individua na espécie. Por outro lado, leva em conta que a espécie inteligível não é somente uma “forma” no sentido de ser o princípio da ação de entender, mas também “forma” enquanto determinação *deste* conteúdo inteligível ao invés *daquela* (isto é, a espécie inteligível especifica o conteúdo do ato de entender).⁶¹ A existência desse conteúdo inteligível no intelecto é derivada da operação de abstração, que permite a intelecção da forma existente na matéria individual, não porém na medida em que está em tal matéria.⁶² Ora, nas coisas materiais fora da alma tudo é singularizado, inclusive a natureza ou quiddidade; ao passo que, no intelecto, a natureza inteligida pela espécie inteligível existe de modo universal e imaterial. Mas, se fosse

⁵⁹ Assim como Stump, Pasnau (1997, p. 107-8) também entende que a semelhança “segundo a coincidência na natureza” é uma semelhança natural no sentido apresentado. Em uma interpretação muito diferente, Panaccio (2000, p. 16) afirma que aquilo que Pasnau chama de semelhança natural não equivale à “coincidência na natureza” de Tomás. Antes, “a coincidência na natureza é o compartilhamento de uma essência (p. ex. entre dois gatos).” Se isso estiver correto, a afirmação de que “a coincidência na natureza” não é exigida para o conhecimento significa que o cognoscente não precisa ter a mesma essência ou quiddidade daquilo que ele conhece. Apesar de ser uma possibilidade interessante para entender a passagem de *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 9^m, essa proposta não nos ajuda muito a entender o contraste feito em S.c.G. II, cap. 46, n. 1234 (pressupondo que sejam distinções paralelas). Por isso, nesse caso em especial, preferimos a opção de Stump e Pasnau.

⁶⁰ KRETZMANN, Norman. “Filosofia da mente”. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (org.). *Tomás de Aquino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, p. 166.

⁶¹ Para essa distinção ou dupla função da espécie inteligível, Cf. PASNAU, 1997, p. 113.

⁶² S. Th. I, q. 85, a. 1c. (trad., C.A.R.N., p. 133).

desconsiderado o modo de ser sob o qual existe a natureza ou quiddidade da coisa no intelecto, (universal e imaterial) e o modo de ser sob o qual existe a natureza nas coisas (singular e material), então, ter-se-ia uma estrutura idêntica. Quer dizer, não haveria diferença entre a forma, natureza ou quiddidade existente na coisa e a forma ou natureza da coisa presente no intelecto, senão os seus respectivos modos de ser. Assim, essa posição supõe que a mesma estrutura formal pode existir sob modos de ser distintos. Para ilustrar essa afirmação, Kretzmann chega a dizer: “O que é instanciado na minha mesa e no meu intelecto é o mesmo, mas os dois modos de instanciação são radicalmente distintos.”⁶³ Ora, o que está sendo dito é que as várias instanciações da forma, natureza ou quiddidade (nas coisas ou no intelecto) não trazem prejuízo àquilo que ela “é” em si mesma.⁶⁴ Assim, a semelhança entre espécie inteligível e natureza da coisa estaria fundamentada em uma identidade formal (ou, mais precisamente, *essencial*, já que não é só a forma que compõe a natureza das coisas, mas também a matéria comum), na medida em que não há distinção de estrutura entre a natureza expressa pela espécie inteligível no intelecto e a quiddidade da coisa fora da alma.

Segundo Landim Filho, essa posição *parece* ser justificada por uma passagem do *Comentário ao De anima* de Aristóteles, na qual Tomás diz: “...a natureza do homem tem um duplo ser: um ser material segundo o qual ela existe na matéria natural, outro, imaterial, segundo o qual ela existe no intelecto.”⁶⁵ Em um artigo que trata sobre *O realismo de Tomás de Aquino*, Sandra Edwards se apoia na noção de “essência absolutamente considerada”,⁶⁶ desenvolvida no opúsculo *Sobre o ente e a essência*, para dizer que há uma identidade da forma em coisas distintas e uma unidade/comunidade das coisas com os conceitos “no nível das estruturas inteligíveis ou naturezas enquanto tais.”⁶⁷ Assim, a comentadora defende que a tese da semelhança entre cognoscente e conhecido se baseia em uma identidade/unidade da estrutura inteligível, que é a mesma nas espécies e conceitos do intelecto, e nas essências das coisas

⁶³ KRETZMANN, Norman. *The metaphysics of creation*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2005, p. 263.

⁶⁴ Sinto-me enganado pela linguagem aqui: sem as suas instâncias, isto é, abstraída de todos os seus modos de ser, podemos dizer que a natureza “é” em si mesma?

⁶⁵ *In II De anima*, l. 12, n. 378. (trad., LANDIM FILHO, 2011, p. 26).

⁶⁶ Cf. *De ente*, cap. III, n. 34-37 (trad., C.A.R.N., p. 27-29). Segundo Tomás, na consideração absoluta da essência, leva-se em conta apenas “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 o demais que entra 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.”

⁶⁷ EDWARDS, Sandra. “The Realism of Aquinas”. In: DAVIES, Brian. *Thomas Aquinas: contemporary philosophical perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 104.

exteriores à alma. O modo de ser da natureza (nas coisas ou no intelecto) seria, então, meramente accidental:

Uma e a mesma natureza enquanto tal pode existir em muitos indivíduos numericamente distintos e em cada caso sua existência real está amarrada às condições individualizantes dessa existência. No entanto, a natureza enquanto tal nesta coisa pode ser verdadeiramente idêntica à natureza enquanto tal naquela coisa distinta. A natureza enquanto tal pode ser também libertada dessas condições individualizantes que não lhe são, de qualquer modo, essenciais quando ela é inteligida por algum intelecto: à natureza enquanto inteligida pode ser anexada uma intenção de universalidade, de modo que ela esteja relacionada a muitos indivíduos distintos, embora não lhe seja essencial estar assim relacionada.⁶⁸

De fato, a compreensão da relação de semelhança entre cognoscente e conhecido em termos de identidade formal/essencial leva a uma interpretação de Tomás como um realista direto, pois assegura que a própria essência ou estrutura inteligível presente nas coisas exteriores pode vir a existir no intelecto. A partir dessa perspectiva, a espécie inteligível é uma semelhança da natureza da coisa material no sentido de ser a própria presença da natureza da coisa no intelecto sob um modo de ser imaterial e universal. Como explica Spruit, “a espécie contém, enquanto ‘*similitudo*’, a própria coisa, isto é, a espécie é uma representação intencional da essência em suas características fundamentais”.⁶⁹ E para a leitura do realismo direto, a referência que algumas vezes Tomás faz às espécie inteligíveis como representativas ou como representações não “o impede de sustentar que os entes humanos conheçam, imediata e diretamente, as coisas na realidade extramental, porque essas semelhanças são apenas o meio pelo qual o conhecimento ocorre e elas mesmas não são objetos de conhecimento.”⁷⁰

Embora não negue o peso das passagens citadas a favor da interpretação da semelhança como compartilhamento ou identidade da forma, Panaccio propõe que o termo “semelhança” não significa mais do que algum tipo de “similaridade”.⁷¹ Segundo ele, a afirmação de que a forma, quiddidade ou natureza da coisa precisa estar/existir *de algum modo* (*quodam modo*) no intelecto cognoscente⁷² não implica que *esse modo* seja a presença real da própria forma da coisa no intelecto. Ele o afirma:

⁶⁸ EDWARDS, 2002, p. 110.

⁶⁹ SPRUIT, 1994, p. 160.

⁷⁰ STUMP, 2003, p. 256.

⁷¹ PANACCIO, 2000.

⁷² Cf. *S. Th.* I, q. 14, a. 1c.

[...] dizer que a quiddidade da coisa está intencionalmente na mente não significa *nada além de que há uma similitude dela na mente*: “[...] o intelecto que forma as quiddidades nada tem senão uma similitude da coisa existente fora da alma”. A própria expressão “que forma quiddidades”, que poderia nos levar a pensar que as quiddidades existem de algum modo na mente, é aqui explicada pela — e, portanto, reduzida à — similitude, ao invés do contrário.⁷³

Ora, se aquilo que é inteligido “não está no intelecto por si mesmo, mas segundo sua semelhança”⁷⁴ e a quiddidade ou natureza é aquilo que é inteligido, então pode fazer sentido pensar conforme Panaccio que “as quiddidades não estão no intelecto por si mesmas, mas ao serem representadas através de uma relação de similaridade.”⁷⁵ Outra passagem citada pelo comentador para sustentar esse posicionamento se encontra no *Comentário à Metafísica* de Aristóteles: “Assim como a perfeição da coisa conhecida consiste em ela ter tal forma pela qual é tal coisa, assim a perfeição do conhecimento consiste em ter uma semelhança dessa forma.”⁷⁶ Para Panaccio, essa afirmação torna claro que a própria forma não está no intelecto durante o ato de conhecimento, mas a semelhança dela. Então, o conhecimento dependeria, propriamente, da presença da semelhança da forma da coisa no intelecto.

Segundo essa posição, não há nada na passagem de *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 9^m (citada acima, na apresentação da posição de Stump) que nos autorize a entender a semelhança cognitiva em termos de identidade formal/essencial; ao contrário, nessa passagem a semelhança é explicada pela representação. E, de acordo com Panaccio, às vezes, a própria representação é explicada por Tomás em termos de semelhança. Por exemplo, quando o Aquinate explica: “representar algo é conter sua semelhança.”⁷⁷ Assim, sobre o uso do termos, o comentador diz: “o que realmente temos é uma rede de termos interconectados: *similitudo*, *repraesentare*, e até mesmo *imago*. O fato de que esses termos se explicam mutuamente sugere que Tomás não pensava em si mesmo enquanto usando qualquer um deles em algum sentido extraordinário.”⁷⁸

⁷³ PANACCIO, 2000, p. 15 (Grifo do autor). Entre aspas, o comentador cita *De veritate*, q. 1, a. 3c.

⁷⁴ *S. Th.* I, q. 76, a. 2, ad 4^m. (trad., Edições Loyola, vol. 2, p. 389).

⁷⁵ PANACCIO, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁷⁶ *In VI Metaph.*, l. 4. (Tradução adaptada, *ibidem*).

⁷⁷ *De veritate*, q. 7, a. 5, ad 2^m. (Tradução adaptada, *ibidem*, p. 17). No mesmo artigo, Tomás diz: “Algo é conhecido na medida em que é representado no cognoscente, não na medida em que é existente no cognoscente” (Tradução adaptada, *ibidem*, p. 8).

⁷⁸ PANACCIO, *op. cit.*, p. 17.

Considerando, então, os indícios de vinculação entre semelhança e representação dados pelas passagens citadas, Panaccio conclui: “Por fim, o conhecimento intelectual exige estritamente a presença de representações mentais dentro da mente do cognoscente.”⁷⁹ Em última análise, para além da negação da interpretação da semelhança em termos de identidade formal, essa posição deixa em aberto a questão sobre o que é precisamente a relação de semelhança entre cognoscente e conhecido. Ela diz apenas que é uma relação de similaridade e que tal similaridade se dá por representação. Para Panaccio, o próprio Tomás não especificou o significado preciso de semelhança nas considerações sobre o conhecimento.⁸⁰

Em conformidade com isso, Landim Filho defende que a espécie inteligível e o conceito guardam uma relação de similaridade com as coisas singulares. O autor também problematiza os pressupostos da interpretação da semelhança baseada na identidade formal. Em primeiro lugar, para ele, “a noção de *natureza absolutamente considerada* torna plausível a pressuposição fundamental do Realismo Direto: uma mesma essência ou forma comum pode ser instanciada em entes com diferentes modos de ser.”⁸¹ Porém, ainda de acordo com o autor, o estofo fornecido pela noção de essência absolutamente considerada já não é mais tão confortável à interpretação da identidade formal quando se pergunta a respeito do estatuto da natureza considerada de modo absoluto:

Se há compartilhamento de formas entre as essências (formas) intencionais e as essências (formas) singularizadas, a forma comum não pode ser *essencialmente* imaterial e universal, como são as formas intencionais produzidas pelas operações do intelecto, nem singular e material, como são as formas singularizadas das coisas particulares. É o que afirma Tomás no *De Ente* ao analisar a noção de essência absolutamente considerada. A plausibilidade da tese da identidade formal requer que a forma ou a essência comum não seja um modo de consideração do intelecto, mas uma entidade compatível com distintos modos de ser, universal / singular; imaterial / material, sem excluir qualquer um desses modos. Ela pode ser compartilhada por diferentes modos de ser porque *essencialmente* não possui qualquer um deles. O estatuto ontológico dessa essência ou forma comum é difícil de discernir. Não é singular, pois tem instâncias; ela seria universal de uma maneira diferente das formas intencionais produzidas pelo intelecto, isto é, ela seria universal e logicamente

⁷⁹ PANACCIO, 2000, p. 17. Panaccio classifica a posição epistemológica de Tomás como representacionista, pois, segundo o autor, há na obra tomásica uma predominância da explicação do conhecimento intelectual que recorre à noção de *similitudo* enquanto representação. Mas, diga-se, a definição de representacionismo utilizada por ele é bastante ampla: “Por representacionismo, entendo, neste contexto, qualquer teoria do conhecimento que atribui uma papel crucial e indispensável a algum tipo de representação mental. [...] Uma representação mental, neste vocabulário, é um código mental que se refere a outro, na maioria dos casos, a algo extramental. O que eu gostaria de dizer, então, é que a teoria de Tomás atribui um papel crucial e indispensável a essas entidades mentais intermediárias no próprio processo de intelecção.” (*Ibidem*, p. 5).

⁸⁰ *Ibidem*, p. 16, 18.

⁸¹ LANDIM FILHO, 2011, p. 30 (Grifo do autor).

independente das operações mentais. Mas, a existência de universais logicamente independentes de operações mentais parece não ser compatível com a ontologia tomásica.⁸²

O que Landim Filho parece estar dizendo é que a tese interpretativa da identidade formal supõe como não-problemático algo que, talvez, tenha consequências significativas: que a natureza comum ou essência absolutamente considerada, uma vez que tem instâncias (intelecto e coisas), é em si mesma universal. E mais: se ela não é meramente um modo de consideração do intelecto, mas uma “estrutura inteligível” independente, então ela é, como ele diz, um universal logicamente independente das operações mentais.

Ora, no opúsculo *Sobre o ente e a essência*, Tomás deixa claro que à essência absolutamente considerada não cabe a unidade ou a pluralidade, nem a singularidade ou a comunidade.⁸³ “A unidade e a comunidade são da noção de universal”⁸⁴, mas nenhuma delas cabe, por exemplo, à natureza humana considerada absolutamente. Tomás explica esse ponto: “De fato, se a comunidade pertencesse à inteligência de homem, então, em qualquer em que se encontrasse a humanidade, encontrar-se-ia a comunidade, sendo isto falso, pois não se encontra nenhuma comunidade em Sócrates, mas tudo o que há nele é individualizado.”⁸⁵ Assim, à natureza absolutamente considerada não cabe a universalidade. A universalidade só é vinculada à natureza no intelecto.⁸⁶ E, de algum modo, isso indicaria que o universal não existe senão na mente, embora tenha fundamento em algo das coisas.

Se a posição de Landim Filho estiver correta, então a interpretação da semelhança em termos de identidade formal pressupõe uma afirmação que destoa da tese de Tomás sobre a existência dos universais só na mente — o que a tornaria questionável. A alternativa que o autor propõe, tentando evitar o postulado de que a natureza comum é um universal extramental, mantém estritamente a relação de conceito/espécie inteligível e coisa nos limites do modo de recepção dos sentidos e da representação produzida no intelecto como resultado da abstração: “a quiddidade que o conceito expressa é uma *similitudo abstrata* da quiddidade singularizada nas

⁸² LANDIM FILHO, 2011, p. 33 (Grifo do autor).

⁸³ *De ente*, cap. III, n. 34, 36-7 (trad., C.A.R.N., p. 28-9).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *De ente*, cap. III, n. 39.

coisas particulares”.⁸⁷ Dessa maneira, prossegue Landim Filho, “o fundamento da similitude das *species* se encontra no modo de receptividade dos sentidos externos, na formação do fantasma pelos sentidos internos e na natureza do processo de abstração.”⁸⁸ Já que, do ponto de vista do conhecimento humano, as espécies sensíveis e os fantasmas que delas se seguem são as semelhanças mais concretas possíveis das coisas particulares, o produto da abstração desde os fantasmas (a espécie inteligível) e o que se segue dele (o conceito formado) expressam, então, a natureza abstrata e indeterminada das coisas particulares; ela é uma semelhança abstrata dos particulares. E, por fim, é mediante a quiddidade ou natureza enquanto semelhança abstrata que o intelecto pode entender em ato ou apreender os singulares, ainda que indiretamente.⁸⁹

Com efeito, diante deste estado da questão, torna-se bastante difícil aceitar inadvertidamente uma interpretação da noção de semelhança em detrimento da outra. De um lado, a tese da identidade formal parece decorrer com mais espontaneidade dos trechos (tomados conjuntamente) da *Suma* e de outras obras que citamos nesta seção; mas, como observado, a tese da identidade formal pressupõe universais logicamente independentes das operações intelectuais — um custo, inicialmente, muito alto para uma interpretação de Tomás. De outro lado, a leitura da similaridade parece negligenciar, em alguma medida, as afirmações do Aquinatense sobre a existência de naturezas comuns ou universais⁹⁰ independentes, pelo menos, da intenção de universalidade do intelecto humano.

No entanto, Edwards toca em um ponto que pode ser decisivo: “A natureza enquanto tal é objetiva, eterna, imutável, uma criação de Deus e um reflexo da essência divina.”⁹¹ Ora, se a tese da identidade formal gera, sem maiores detalhes, o inconveniente da existência de universais independentes da mente humana, a tese de que as naturezas consideradas de modo absoluto são semelhanças criadas das ideias divinas parece uma saída razoável. Assim, o fundamento da semelhança entre a espécie inteligível e a quiddidade da coisa estaria na ideia presente no intelecto divino. Aliás, Tomás chega a dizer que “a alma humana conhece tudo nas noções eternas, por cuja participação conhecemos tudo”; as noções eternas são o “princípio de

⁸⁷ LANDIM FILHO, 2011, p. 34 (Grifo nosso).

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ O restante da conclusão do comentador (que ensaia uma classificação de Tomás como um *representacionista não inferencial*) exigiria a explicação de noções que suprimimos em razão do escopo do trabalho. Por isso, recomenda-se a leitura do seu artigo na íntegra.

⁹⁰ Cf. *S. Th.* I, q. 85, a. 3, ad 1^m.

⁹¹ EDWARDS, 2002, p. 110. A comentadora cita *S. Th.* I, q. 16, a. 7, ad 1^m e 2^m para sustentar que as naturezas enquanto tais ou estruturas inteligíveis são eternas na mente divina.

conhecimento.”⁹² Por certo, não conseguiremos desenvolver essa hipótese explicativa neste trabalho; entretanto, suspeitamos que a ausência desse componente “transcendente” nas leituras de alguns comentadores utilizados omite, de algum modo, uma faceta importante da investigação de Tomás: não tanto, prioritariamente, saber qual a condição e o alcance do conhecimento intelectual — para ele, imaterialidade, necessidade e universalidade são caracteres “dados” do nosso conhecimento —, mas qual é o estatuto e o fundamento último dos universais.

⁹² *S. Th.* I, q. 84, a. 5c. (trad., C.A.R.N., p. 107).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta desta pesquisa foi analisar e interpretar a consideração de Tomás de Aquino sobre a abstração do intelecto humano, sobretudo segundo as ocorrências do assunto presentes na primeira parte da *Suma de teologia*, especialmente os artigos 1 e 2 da questão 85, mas também de acordo com o bloco da questão 75 até a 79 e o da questão 84 até a 89. Observou-se que a tematização da abstração em Tomás aparece em um contexto que problematiza como é possível o conhecimento intelectual — e, portanto, imaterial — das formas, naturezas ou quididades das coisas materiais.¹

Ao constatar, no texto de Tomás, a relação íntima entre a operação intelectual de abstração e a operação dos sentidos interiores — expressa na presença da noção de “fantasmas” em uma importante tese sobre o conhecimento intelectual humano (leia-se, “*é necessário dizer que o nosso intelecto entende o que é material abstraído [dos fantasmas].*”)² —, julgamos não só pertinente, como indispensável, a investigação do processo de formação dos fantasmas nos sentidos interiores (capítulo 1).

A fim de reunir os pressupostos necessários à compreensão da noção de fantasma como semelhança da coisa particular existente no órgão dos sentidos, regressamos à consideração de Tomás sobre a sensação em *S. Th.* I, q. 78, a. 3. Vimos que as potências dos sentidos exteriores, capazes de sensação, estão ordenadas ao ato de serem modificadas pelos objetos sensíveis exteriores. O Aquinatense mobiliza, então, uma crucial distinção entre dois tipos de modificação que os objetos podem causar ao órgão, a saber, a natural e a espiritual. Ele estabelece como condição básica da sensação a modificação espiritual, pois nela a forma sensível é recebida sem se tornar uma qualidade do recipiente (como a pupila do olho, que recebe as espécies das cores sem se tornar colorida). A modificação natural, que ocorre quando a forma sensível é recebida pelo recipiente e se torna uma qualidade do recipiente (por exemplo, quando o calor do sol esquentava uma pedra), não pode ser condição suficiente da sensação, porque, do contrário, todos os corpos sentiriam ao serem alterados.

Diante dessa relevante distinção filosófica, posicionamo-nos a favor da hipótese de Pasnau³ que defende que a modificação espiritual, na consideração sobre a sensação, não se

¹ Cf. Seção 2.2.

² *S. Th.* I, q. 85, a. 1c (trad., C.A.R.N., p. 133).

³ PASNAU, 1997, pp. 31-47.

refere a um evento incorpóreo, mas a um evento físico. Com efeito, o termo “espiritual” não parece ter outra função senão a de indicar que a forma sensível é recebida no órgão sensível de uma maneira distinta daquela que ela existe na coisa. Com base nos indícios textuais apresentados, concluímos que há mais motivos para pensar que Tomás tenha entendido a sensação como um processo inteiramente físico do que incorpóreo ou “semi-incorpóreo”.

Sobre a base fornecida pela consideração de Tomás acerca da sensação, avançamos em nossa análise para o discernimento dos sentidos interiores que o autor empreende em *S. Th.* I, q. 78, a. 4. Mostramos a necessidade da existência de diferentes sentidos interiores ao apontar que as operações dos sentidos próprios — que podem ser reduzidas à apreensão da coisa quando ela está atualmente presente aos sentidos — não são suficientes para a vida de um animal perfeito. O animal perfeito também precisa, por exemplo, ser capaz de conservar e reter as espécies das coisas, pois, em qualquer outro caso, não poderia buscar aquilo que está ausente e que é necessário para a sua sobrevivência.

É nesse contexto preciso que Tomás afirma a existência de uma capacidade sensitiva interna capaz de armazenar/depositar as formas ou espécies sensíveis: a *imaginação* ou *fantasia*. Tendo conservadas em si as espécies sensíveis, a imaginação é capaz de formar para si a imagem de algo ausente à sensação atual. Além disso, ela pode produzir a imagem de algo jamais apreendido pelos sentidos próprios (por exemplo, a montanha de ouro). O produto recuperado e preparado pela imaginação é denominado fantasma. Na altura dessas considerações, problematizamos a definição simples de fantasma como semelhança da coisa particular existente no órgão corpóreo, usada por Gilson⁴ sem maiores explicações. Sinalizamos que tal definição não permite distinguir o fantasma da espécie sensível. Então, como alternativa, recorremos a Lisska, que explica o fantasma como semelhança na medida em que é um resíduo do ato original de sensação, diferentemente da espécie sensível, que se reduz ao e condiciona o ato de sensação.⁵

Levando em conta a afirmação de Tomás de que não só na imaginação há fantasmas, mas também nas outras potências sensitivas mais elevadas (a cogitativa e a memória),⁶ e ao analisar o discernimento que o autor faz delas, propomos que há mais nos fantasmas dessas potências sensitivas do que há nas espécies sensíveis, posto que os sentidos próprios e comum não captam tudo o que é sensível, como, por exemplo, a nocividade ou utilidade, ou o indivíduo

⁴ GILSON, 1951, p. 307.

⁵ LISSKA, 2016, p. 295.

⁶ *S.c.G.* II, cap. 73, n. 1501.

enquanto pertencente a uma espécie (percepções de que a cogitativa é capaz). Assim, seguindo a proposta de Lisska, inferimos que há um aumento da complexidade do fantasma na cogitativa e na memória em relação ao fantasma da imaginação, devido às próprias operações dessas potências. Desse modo, na cogitativa, o fantasma é preparado de tal maneira que permite, àquele que percebe, identificar um indivíduo (e não somente um feixe de qualidades sensíveis, como ocorreria se nosso aparato sensorial só fosse dotado de sentidos exteriores) na medida em que existe em uma natureza comum. Já na memória, o fantasma preserva toda a complexidade adquirida na imaginação e na cogitativa, mas com a adição do aspecto temporal (passado).⁷ As observações detalhadas sobre a preparação dos fantasmas pela cogitativa nos levaram a concluir que Tomás indica, já no plano sensitivo, algum tipo de captação de traços formais.

Com os principais aspectos referentes à noção de fantasmas reunidos, progredimos em direção ao tratamento específico da operação de abstração (capítulo 2). Antes de tudo, optamos por iniciar essa etapa analisando *S. Th.* I, q. 79, a. 2 e 3, onde Tomás trata de dois importantes aspectos das potências intelectivas. Nesse momento argumentativo, voltamos a nossa atenção para a natureza ou estrutura do intelecto, a fim de compreender em quais condições a afirmação de uma potência da alma que é capaz de abstração é necessária. Vimos que, diferentemente da passividade do sentido — que é uma potência naturalmente apta a ser modificada por um objeto sensível exterior e cujo objeto existe em ato no mundo —, a passividade do intelecto não é condição suficiente da intelecção, pois o objeto inteligível não existe em ato no mundo. Por isso, Tomás afirma a atividade do intelecto ou, mais precisamente, a existência de um intelecto agente na alma humana, produtor de inteligíveis em ato. Segundo o autor, a produção de inteligíveis em ato se dá por abstração.

Tendo em mente o fundamento sobre a qual é erigida a consideração de Tomás sobre a abstração, ocupamo-nos em entender como, para o Aquinatense, ocorre a abstração da espécie inteligível. O texto-base dessa etapa foi *S. Th.* I, q. 85, a. 1, cuja pergunta precisa é “se o nosso intelecto entende as coisas corpóreas e materiais por abstração dos fantasmas”. De acordo com as demandas desse problema específico, mostramos que o autor recorre ao princípio de proporção, segundo o qual a potência cognoscitiva é proporcionada ao objeto cognoscível. Assim, a situação do intelecto humano é a seguinte: ele não é ato de um órgão corpóreo, porém, é uma potência da alma, que, por sua vez, é forma do corpo. Esse estado preciso de união da alma com o corpo condiciona que o objeto do intelecto humano seja “a forma existente

⁷ LISSKA, 2016, p. 299.

individualmente na matéria corporal, não porém na medida em que está em tal matéria”.⁸ E conhecer dessa maneira é abstrair. Todavia, como notamos, Tomás não defende uma abstração direta desde as coisas, mas desde os fantasmas. Isso porque o que diz respeito à matéria corporal, na qual existe a forma, é apreendido de modo próprio apenas pelos sentidos exteriores e, em seguida, representado pelos fantasmas formados na imaginação, e preparados pela cogitativa e memória.

Ao observar que, para Tomás, há pelo menos duas razões da ininteligibilidade do fantasma (a particularidade e a materialidade), trouxemos para o centro da discussão a leitura de Pasnau, segundo a qual há, correspondentemente, duas funções distintas da abstração desde o fantasma: a transformação do caráter intencional e a transmutação do caráter ontológico do fantasma.⁹ Da operação de abstração resulta uma espécie inteligível *imaterial* e que representa *universalmente*. Apresentamos algumas passagens textuais que indicam a presença de ambas as funções. A posição de Pasnau segundo a qual não é evidente no texto de Tomás a relação dessas duas funções e que a natureza imaterial do intelecto não é, por si só, suficiente para explicar a razão de o intelecto conhecer universalmente nos pareceu inadequada. Isso porque ela projeta em Tomás uma exigência que não cabe nem à empresa desenvolvida na *Suma de teologia*, nem — pelo menos até onde estamos informados — a qualquer outra obra do Aquinatense.

A partir *S. Th.* I, q. 85, a. 2, buscamos entender qual o estatuto e o papel cognitivo do produto da abstração, a espécie inteligível (capítulo 3). Ao analisar o mencionado artigo, verificamos a clara afirmação de que a espécie inteligível não é o objeto primeiro do intelecto humano, mas aquilo pelo qual ele entende o seu objeto próprio, que é a natureza ou quiddidade da coisa existente na matéria. Apesar disso, destacamos que a espécie inteligível pode ser captada secundariamente por um ato de reflexão do intelecto. Entretanto, é útil dizer, a argumentação de Tomás nesse contexto só refuta a posição que afirma que a espécie inteligível é o *único* objeto do conhecimento. Sua refutação não alcança, por exemplo, uma posição que sustenta que as coisas exteriores são conhecidas como objetos na medida em que suas respectivas espécies inteligíveis são entendidas como objetos do intelecto.

De todo modo, observamos que a afirmação da espécie inteligível como uma semelhança da natureza da coisa no intelecto aparece vinculada ao emprego, feito por Tomás,

⁸ *S. Th.* I, q. 85, a. 1c. (trad., C.A.R.N., p. 133).

⁹ PASNAU, 2002, p. 313.

do axioma segundo o qual “*o semelhante se conhece pelo semelhante*”. Restou-nos, então, uma tentativa de elucidar a noção de semelhança envolvida na doutrina do conhecimento intelectual de Tomás. Seguindo a síntese feita por Nascimento,¹⁰ eliminamos a possibilidade de a noção de semelhança estar relacionada a uma identidade do modo de ser do cognoscente com o modo de ser do conhecido. Ao consultar a bibliografia específica, constatamos a presença de ao menos duas tendências interpretativas: a primeira (mais forte) sustenta que semelhança é o compartilhamento ou posse comum de uma forma¹¹ e, segundo essa perspectiva, no ato de conhecimento, a forma da coisa material conhecida estaria no cognoscente sob um modo de ser imaterial e universal; a segunda defende que “semelhança” não quer dizer nada além do que similaridade¹² e, de acordo com isso, a espécie inteligível seria apenas uma produção do intelecto que reúne propriedades comuns apreendidas dos particulares, mas isso que é comum não tem fundamento em uma forma comum extramental. Considerando que ambas as leituras podem, em alguma medida, ser questionáveis, sugerimos — com base em Edwards e na afirmação de Tomás de que “a alma humana conhece tudo nas noções eternas”¹³ — que a semelhança entre cognoscente e conhecido tem fundamento na natureza absolutamente considerada, na medida em que esta é uma semelhança criada da ideia presente no intelecto divino. Devido ao risco iminente de nos desviarmos do tema central e de não conseguirmos analisar todas as passagens da *Suma de teologia* que são úteis ao desenvolvimento dessa hipótese, finalizamos o nosso trabalho sem levá-la adiante. No entanto, pretendemos fazê-lo em pesquisas posteriores, se conseguirmos evidenciar sua viabilidade. Igualmente, deixamos em aberto a questão de saber qual é o sentido preciso de “semelhança” utilizado por Tomás no contexto de discussão acerca do conhecimento intelectual.

¹⁰ NASCIMENTO, 2016, p. 22.

¹¹ STUMP, 2003; NASCIMENTO, 2020; KRETZMANN, 2019; EDWARDS, 2002.

¹² PANACCIO, 2000; LANDIM FILHO, 2011.

¹³ EDWARDS, 2002, p. 110; *S. Th.* I, q. 84, a. 5c. (trad., C.A.R.N., p. 107).

BIBLIOGRAFIA

- **Obras de Tomás de Aquino:**

- **Texto latino:**

THOMAE DE AQUINO, Sancti. *Corpus Thomisticum Opera Omnia S. Thomae de Aquino*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000. Disponível em: <www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 05 de agosto de 2019.

- **Traduções:**

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. *Comentário ao Tratado da trindade de Boécio: questões 5 e 6*. Tradução de Carlos Arthur R. Nascimento. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

_____. *Comentários aos Segundos Analíticos*. Tradução de Anselmo Tadeu Ferreira. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021.

_____. *Commentary on Aristotle's De Anima*. Notre Dame, Indiana, USA: Dumb Ox Books, 1994.

_____. *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Traducción e notas de Ezequiel Téllez. Pamplona: EUNSA, 1999.

_____. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *On the truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*. New York: Image Books, Doubleday & Company, Inc., 1955-1957. 5 vols.

_____. *Questões disputadas sobre a alma*. Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2017.

_____. “Questões disputadas sobre o poder de Deus, questão 8, artigo 1, corpo do artigo (parte)”. In: _____. *Suma de teologia: [Primeira Parte – Questões 84-89]*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2016, pp. 50-51.

_____. *Suma contra os gentios*. Tradução de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers; revisão de Luis Alberto De Boni. — Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990, vol. 1.

_____. *Suma de teologia*: [Primeira parte – questões 84-89]; tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. – Uberlândia: EDUFU, 2016.

_____. *Suma Teológica*. Trad. De G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006. 9 vols.

_____. *The disputed questions on truth*. Chicago: Henry Regnery Company, 1952-1954. 3 vols.

_____. *The treatise on human nature: Summa theologiae Ia, 75-89*. Translated by Robert Pasnau. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

• **Demais obras:**

AERTSEN, Jan. “A filosofia de Tomás de Aquino em seu contexto histórico”. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (org.). *Tomás de Aquino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, pp. 23-52.

ARISTOTLE. *De anima books II and III (with passages from book I)*. Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1993.

_____. *Metafísica*. (Edição bilíngue). Tradução de Marcelo Perine. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015, vol. 2.

_____. *De anima*. Translated with an introduction and commentary by Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.

ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos internos em Ibn Sina (Avicena)*. 1a. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

BIRD, Otto. “Como ler um artigo da Suma”. *Coleção “Textos didáticos”*. Campinas: IFCH/UNICAMP, nº 53, julho, 2005.

BLANCHE, F. A. “O vocabulário da argumentação e a estrutura do artigo nas obras de Santo Tomás”. *Scintilla*, Curitiba, vol. 8, n. 2, p. 13-38, jul./dez. 2011.

CHENU, Marie-Dominique. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1993.

COHEN, Sheldon. M. St. “Thomas Aquinas on the immaterial reception of sensible forms”. *The Philosophical Review*, v. 91, No. 2, pp. 193-209, 1982.

CUNNINGHAM, F. A. “The Second Operation and the Assent vs. The Judgment in St. Thomas”. *The New Scholasticism*, n. 31, 1957, pp. 1-33.

EDWARDS, Sandra. “The Realism of Aquinas”. In: DAVIES, Brian. *Thomas Aquinas: contemporary philosophical perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2002. pp. 97-115.

- GARDEIL, Henri–Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.
- GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1951.
- _____. *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York: Random House, 1956.
- _____. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Tradução de Tiago José Risi Leme. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- GLARE, P. G. W. *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- HAMLYN, David. W. *Sensation and perception: a history of the philosophy of perception*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- HENLE, R. J. *Saint Thomas and Platonism: A study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*. Haia: Martinus Nijhoff, 1956.
- HERNÁNDEZ, Fernando Gabriel. “El estatus ontológico de la immutatio spiritualis y el esse intentionale en la percepción según Tomás de Aquino”. *Sapientia*, v. 72-73, No. 240-241, p. 161-179, 2017.
- KENNY, Anthony. *Aquinas on mind*. London: Routledge, 1993.
- KRETZMANN, Norman. *The metaphysics of creation*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2005.
- _____. “Filosofia da mente”. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (org.). *Tomás de Aquino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, pp. 151-184.
- KRETZMANN, Norman.; STUMP, Eleonore. “Introdução”. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (org.). *Tomás de Aquino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, pp. 9-21.
- LANDIM FILHO, Raul Ferreira. “A Questão dos Universais segundo a Teoria Tomista da Abstração”. *Analytica (UFRJ)*, v. 12, 2008.
- _____. “Tomás de Aquino: Realista Direto?”. *Analytica (UFRJ)*, v. 15, nº 2, 2011.
- _____. “Do real ao singular pela mediação do universal”. *Analytica (UFRJ)*, v. 17, 2013.
- LAZARINI, Richard. *A noção de ato de ser segundo a Exposição de Tomás de Aquino aos Ebdomadibus de Boécio*. 2018. 101 f. Dissertação (Mestrado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

LISSKA, Anthony. "A note: Aquinas's use of phantasia". *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 40, No. 2, pp. 294-302, 1976.

_____. *Aquinas's theory of perception: An analytic reconstruction*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MACDONALD, Scott. "Teoria do conhecimento". In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (org.). *Tomás de Aquino*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, pp. 185-224.

MARENBOON, J.; LUSCOMBE, D. E. "Two medieval ideas: eternity and hierarchy". In: McGRADE, A. S. *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003, p. 51-72.

MARRONE, Steven. "Medieval philosophy in context". In: McGRADE, A. S. *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003, pp. 10-48.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre. "Les champs sémantiques de *species*. Tradition latine et traductions du grec". In: _____. *Études sur le vocabulaire du moyen âge*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1970, pp. 113-150.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. do. "A querela dos universais revisitada". *Cadernos PUC*, São Paulo, 13: 37-73, 1983.

_____. "O Caminho Intermediário: Alguns Limites do Conhecimento Intelectual Humano segundo Tomás de Aquino". *Transformação*, Marília-SP, v. 19, n.01, pp. 205-210, 1996.

_____. "Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles". In: PALACIOS, P. M. (org.). *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 63-73.

_____. *Santo Tomás de Aquino: o boi mudo da Sicília*. 2. ed. São Paulo: EDUC, 2007.

_____. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. "Introdução: as questões da primeira parte da Suma de teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano". In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia: [Primeira Parte – Questões 84-89]*. Uberlândia: EDUFU, 2016, p. 9-39.

_____. "A imagem – phantasmata – em Tomás de Aquino". *Paralaxe (PUCSP)*, v. 7, n. 1, pp. 176-178, 2020.

PANACCIO, Claude. "Aquinas on Intellectual Representation". *Cahiers d'Épistémologie*, n. 265, p. 03-21, 2000.

PASNAU, Robert. *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Thomas Aquinas on human nature: A philosophical study of Summa theologiae I^a 75 – 89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PSEUDO-DIONYSIUS. *Pseudo-Dionysius: the complete works*. New York; Mahwah: Paulist Press, 1987.

ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1999.

SILVA, Marco Aurélio Oliveira da. *A questão dos universais: a perspectiva de Tomás de Aquino*. 2009. 168 f. Tese (Doutorado) – UFRJ, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

_____. “Tomás de Aquino e Caetano. Ainda a Teoria da Abstração”. *Analytica* (UFRJ), v. 15, pp. 173-204, 2011.

SPRUIT, Leen. *Species intelligibilis: from the perception to knowledge*. – 1. Classical roots and medieval discussions. Köln: E. J. Brill, 1994.

STUMP, Eleonore. *Aquinas*. London: Routledge, 2003.

TELLKAMP, Jörg Alejandro. “Espíritu e inmutación espiritual: desarrollos y problemas en Tomás de Aquino”. *Tópicos: Revista de Filosofía*, No. 15, pp. 181-210, 1998.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

WHITE, Leo. “Instinct and custom”. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 66, No. 4, p. 577-605, 2002.

WIPPEL, J. F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1: Washington: Catholic University of America Press, 2000.

Epígrafe:

— “*Cum enim maxima sit distantia inter intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur. Puta, forma alicuius sensibilis prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili, et postmodum in organo sensus; et exinde derivatur ad phantasiam, et ad alias inferiores vires; et ulterius tandem perducitur ad intellectum.*” (*Quaestiones disputatae de anima*, q. 20c; tradução de Luiz Astorga com modificações seguindo a tradução de Ezequiel Téllez).