

CONCEITO E OBJETO EM TOMÁS DE AQUINO

Raul Landim Filho
PPGLM/UFRJ/CNPq

A noção de representação tornou-se um dos conceitos-chave das análises filosóficas quando a tarefa prioritária da filosofia passou a ser a de elaborar uma teoria sobre os limites do conhecimento humano. A partir dela e através dela as questões da possibilidade e dos limites do conhecimento objetivo ganharam uma nova relevância.

Embora seja uma noção tematicamente presente nas filosofias modernas, a noção de representação desempenhou também uma função importante nas filosofias pré-cartesianas. “*Representar uma coisa*, escreve Tomás de Aquino, *é conter a similitude dessa coisa.*”¹ Seria a noção de representação essencial à explicação do conhecimento na perspectiva de Tomás?

A escola tomista formulou ao longo da história diferentes respostas a essa pergunta. Ainda hoje, interpretações contemporâneas do tomismo prolongam e aprofundam esse debate. Tal é o caso, por exemplo, dos defensores do Realismo Direto em Tomás de Aquino, tais como P. Geach, N. Kretzmann, D. Perler e outros. Estes intérpretes procuraram mostrar, direta ou indiretamente, que a noção de representação não é um dos conceitos básicos da teoria tomista do conhecimento, apesar do uso do termo “representar” e do emprego sistemático e repetitivo do termo “similitude” em toda a obra de Tomás.

1 *Questiones Disputatae De Veritate* (doravante *De Veritate*), q. 7, a. 5, ad 2: “Ad secundum dicendum, quod repraesentare aliquid est similitudinem eius continere.”

Segundo o Realismo Direto, a relação do conceito com o objeto (a coisa pensada) seria uma relação de identidade formal (identidade de forma).² A tese da identidade formal significa que há uma identidade entre a forma da coisa e a forma intencional: é a mesma forma que existe efetivamente na realidade e intencionalmente na mente. Note-se que a suposição de que uma mesma forma tem instâncias diferentes, extra-mentais (reais) e mentais, legitima a tese da identidade entre o termo da ação intelectual do sujeito cognoscente e o objeto conhecido, o que tornaria ainda mais plausível a tese de Tomás de que o intelecto em ato é o inteligível em ato.³ Seria consequência dessa tese que *não* há intermediário mental entre o sujeito cognoscente e a coisa conhecida. “*O que é instanciado na minha mesa e no meu intelecto é a mesma coisa, mas os dois modos de instanciação são radicalmente distintos*”,⁴ explica Kretzmann. Portanto, o conceito não seria uma representação ou similitude da coisa, mas a expressão intencional na mente da forma da própria coisa.

Não pretendo analisar as teses do Realismo Direto, mas expor a plausibilidade de outra interpretação: a interpretação representacionista da teoria gnosiológica de Tomás de Aquino.⁵ Ao analisar as relações entre conceito e objeto, mostrarei que o conceito exprime intencionalmente o objeto nele contido e, ao mesmo tempo, significa por similitude a própria coisa a ser conhecida. De fato, na interpretação da teoria do conhecimento tomásico duas teses devem ser harmonizadas: por um lado, contra a interpretação representacionista cartesiana, deve ser

2 Além de ser um princípio ontológico, “forma” é também princípio de inteligibilidade e daí de cognoscibilidade. Ver *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 8: “Ad octavum dicendum, quod illud quod est principium essendi, etiam est principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est rei similitudo, vel principiorum eius; quae non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.” Ver também *Super Boetium De Trinitate* (doravante *De Trinitate*), q. 5, a. 3.

3 “Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum sicut sensu in actu et sensible in actu.” (*Summa contra Gentiles* (doravante *ScG*), II, 59).

4 Kretzmann 1998, p. 363. Sobre o realismo direto em Tomás de Aquino, ver Kretzmann 1993, especialmente pp. 138-140; Kenny 2002; Perler 2000.

5 Atualmente, o mais destacado defensor da teoria representacionista em Tomás de Aquino é C. Panaccio. Ver Panaccio 2002. Michon, na parte final do seu artigo (Michon 2007), distingue cinco sentidos de representacionismo e caracteriza o Realismo Indireto como um representacionismo inferencial.

justificada a tese de que os objetos diretos do conhecimento são prioritariamente as coisas e não os conceitos (ou a *species* inteligível); por outro lado, deve ser demonstrado que só mediante os conceitos as coisas podem ser inteligidas ou pensadas. Daí surge a questão que será o fio condutor do artigo: qual é a relação entre o conceito e a coisa que, enquanto pensada, é objeto da representação conceitual?

Note-se que a divergência entre as diversas interpretações contemporâneas da teoria do conhecimento tomista não concerne à existência de entidades intencionais que expressam a forma de objetos na mente. É essencial para a teoria tomástica do conhecimento a noção de *species* intencional, pois para Tomás o conhecimento se realiza pela *assimilação imanente* da coisa: “*Toda cognição se realiza através da assimilação da coisa conhecida pelo cognoscente [...]*”.⁶ Ora, essa assimilação não pode ser uma assimilação física da coisa, mas tem que ser uma assimilação intencional: “*Pois, o que é inteligido não está no intelecto por si (secundum se), mas segundo sua similitude: a pedra não está na alma, mas a species da pedra, como foi dito no De Anima III.*”⁷ Assim, como conhecer⁸ envolve assimilação, no ato cognitivo a coisa extra-mental está presente *no* sujeito mediante a *species*, sensível ou intelectual. Sob esse aspecto, a *species* é um ente intencional, isto é, um sinal *no* sujeito cognoscente da presença de algo.

A expressão ‘*species*’, que é a tradução latina da palavra ‘*eidos*’, significa na teoria tomista do conhecimento ou bem a forma, e neste caso ela não envolve a noção de matéria – individual ou comum –, ou bem a forma sensível ou inteligível (verbo interior (mental), conceito) e neste

6 *De Veritate*, q. 1, a. 1.

7 *Summa theologiae* (doravante *ST*), I, q. 76, a. 2, ad 4: “*Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem, lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in III de anima.*” Grifo meu.

8 Segundo Tomás de Aquino, conhecer é julgar; só mediante o ato de julgar, de compor e de dividir (que pertence à segunda operação da mente), se efetua o ato de conhecer (ver, por exemplo, *ST*, I, q. 16, a. 2). No entanto, de uma maneira genérica, Tomás aplica também o termo “conhecer” não só às operações sensíveis, como também ao termo da primeira operação da mente: à apreensão dos indivisíveis ou à formação do conceito ou do verbo interior (mental). O termo “cognição” é aplicado prioritariamente às operações do intelecto (formar conceitos (1ª operação) e julgar (2ª operação)).

caso ela não envolve a noção de matéria enquanto princípio de individuação, mas pode envolver a noção de matéria comum.⁹

É incontestável, pois, que o ato de inteligir é explicado por Tomás através da noção de *species* intencional. O problema é precisar a função dessa noção, em especial a função da *species* inteligível e a do verbo mental¹⁰ em suas relações com o fantasma (imagem sensível) e com a coisa inteligida.¹¹

O uso da noção *species* na teoria gnosiológica de Tomás não exclui de antemão a hipótese de que o verbo mental (ou o que foi posteriormente designado pela tradição tomista de *species* expressa inteligível) – enquanto termo do ato de inteligir e pelo fato de conter ou significar intencionalmente o objeto do intelecto – seja considerado, por um lado, como *o que* é inteligido e, por outro lado, como aquilo que faz conhecer o próprio objeto que ‘existe’ intencionalmente no conceito ou nele está contido. Sob esse aspecto, o verbo mental pode ser interpretado como

9 A forma que específica o ato intelectual, isto é, a forma considerada enquanto princípio do ato de inteligir (como *species* inteligível) ou considerada enquanto termo desse ato (conceito ou verbo mental) envolve a matéria comum, mas “forma” enquanto significa forma, substancial ou acidental, não envolve qualquer composição com a matéria. Ver *Sententia Libri Metaphysicae*, lib. 7, l. 9, n. 14: *Sciendum tamen est, quod nulla materia, nec communis, nec individuata secundum se se habet ad speciem prout sumitur pro forma. Sed secundum quod species sumitur pro universali, sicut hominem dicimus esse speciem, sic materia communis per se pertinet ad speciem, non autem materia individualis, in qua natura speciei accipitur.* Ver também Lonergan 2005, p. 133, ou a tradução francesa da obra: Lonergan 1966, pp. 126-127.

10 Desde os seus textos de juventude, como no *De Veritate*, q. 4, a. 1, e, sobretudo, nos seus textos de maturidade como na *ScG*, IV, 11; *De Potentia*, q. 9, a. 5; *ST*, I, q. 34, a. 1, Tomás afirma que o verbo exterior (a palavra escrita ou falada) significa o verbo interior (o conceito ou o enunciado). Nós usaremos a expressão “verbo mental” como sinônima da expressão “verbo interior”. Note-se que, para Tomás, o verbo interior é prioritário face ao verbo exterior, isto é, a função e o significado do verbo interior independem do verbo exterior, mas não ao contrário. Ver *Expositio Libri Peryermenias*, I. 2.

11 *De Veritate*, q. 2, a. 6: “Sed tamen tantum interest; quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma.”

uma representação intermediária entre o sujeito cognoscente e a coisa conhecida. Mas, fica ainda indeterminado se o verbo mental é um puro meio que faz conhecer o objeto ou se só é meio enquanto, ele próprio, é um objeto do intelecto.

Uma distinção formulada por João de São Tomás, tomista do século XVII,¹² pode tornar mais precisa essa dificuldade. João de S. Tomás classificou os signos em signos instrumentais e formais.¹³ Os signos instrumentais, como qualquer signo, têm a função de significar outros objetos. Mas eles mesmos são objetos. Portanto, são objetos que significam outros objetos. O signo formal seria um signo que não é um objeto e cuja única função seria a de significar outro objeto. Os conceitos ou verbos mentais seriam em Tomás signos formais ou instrumentais?

No comentário ao *De Interpretatione* de Aristóteles, ao analisar o célebre parágrafo inicial desse livro¹⁴, Tomás¹⁵ reitera o que afirmara Aristóteles: as palavras escritas são signos convencionais das palavras orais, estas são signos convencionais das paixões da alma, isto é, das concepções do intelecto (precisa Tomás) que, por sua vez, são similitudes não convencionais (naturais) das coisas. Daí afirma Tomás:

[...] Aristóteles deveria ter dito que as palavras orais (*voces*) significam as concepções do intelecto de maneira *imediate* e as coisas pelo *intermédio* (*mediantibus*) delas [concepções do intelecto].¹⁶

Mas não é apenas num comentário ao texto de Aristóteles que Tomás afirma que os conceitos (ou as concepções do intelecto) são intermediários (nesse caso, intermediários entre as palavras orais e as coisas). Na *Suma*, é repetida a mesma tese:

12 João de St. Tomás 1955, cap. "On Signs, Cognitions and Concepts", pp. 388-435.

13 Essa classificação foi retomada por J. Maritain no século XX. Ver Maritain 1958, cap. III: "Le Réalisme Critique", item "Le Concept", pp. 231-248 e Annexe 1: "A Propos du Concept", pp. 769-819.

14 *De Interpretatione* 16a3-16a8.

15 *Expositio Libri Peryermenias*, I. 2.

16 Ibid. Grifo meu.

[...] as palavras orais (*voces*) são signos dos conceitos (*intellelctuum*) e os conceitos (*intellectus*) são similitudes das coisas E isso torna evidente que as palavras referem-se às coisas a serem significadas mediante a concepção do intelecto (*conceptione intellectus*).¹⁷

Se os conceitos são intermediários entre as palavras e as coisas, exerceriam uma função análoga à função das idéias no sistema cartesiano?¹⁸

No *De Potentia*, I, q. 9, a. 5, Tomás de Aquino *não exclui* e parece confirmar essa hipótese, pois escreve:

Porém, o que é por si mesmo (*per se*) inteligido não é a coisa, cujo conhecimento (*notitia*) é tido pelo intelecto, pois, algumas vezes, a coisa inteligida está apenas em potência [de inteligência] e existe fora daquele que entende; como quando o homem entende as coisas materiais, como a pedra ou o animal ou coisa semelhante, embora seja necessário que o inteligido esteja no inteligente e seja uno com ele. A similitude da coisa inteligida, nela mesma (*per se*), também não é o inteligido; mediante a similitude o intelecto adquire uma forma para entender. [...] Assim, esta similitude pertence ao ato de entender [*intelligendo*] como princípio e não como termo do entender. Portanto, o que é primeiro e por si inteligido, o que o intelecto nele mesmo concebe sobre a coisa inteligida, é a definição ou o enunciado, tendo em vista as duas operações do intelecto que são indicadas (*ponuntur*) no *De Anima* III.¹⁹

17 ST, I, q. 13, a. 1. Ver também *De Potentia*, q. 8, a. 1: "Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem."

18 A interpretação cartesiana da função das idéias é sintetizada numa carta que Descartes escreveu para Gibieuf: "Pois estando certo de que eu não posso ter conhecimento algum do que está fora de mim senão através das idéias dessas coisas que tive em mim, eu me preservo [*je me garde bien*] de relacionar meus juízos imediatamente às coisas e de nada lhes atribuir de positivo que não perceba anteriormente em suas idéias." (DESCARTES 1973, p. 905).

19 "Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in in-

Segundo esse texto, o que é inteligido em primeiro lugar é o termo desse ato, a saber, aquilo que o intelecto *nele mesmo* concebe sobre a coisa inteligida: “*quod intellectus in seipso concipit de re intellecta.*” Ora, o termo do ato de inteligir é a definição, que explicita os constituintes do conceito ou o enunciado, que afirma ou nega que algo é ou não é o caso. Sob esse aspecto, as análises de Tomás *não excluíam* a tese cartesiana: conhecemos as coisas através do verbo mental, que é o termo da primeira operação do ato de inteligir.

No entanto, em outros textos, especialmente na *Suma*, Tomás parece excluir essa hipótese: *o que é inteligido são as coisas e não as species das coisas, estas só seriam conhecidas como objetos por um ato de reflexão sobre o ato exercido de inteligir.* Tomás escreve: “*Logo, a species inteligível não é o que é inteligido em ato, mas aquilo pelo qual o intelecto intelige.*” E na sequência do mesmo artigo é afirmado: “*Mas o que é primeiramente conhecido é a coisa da qual a species inteligível é uma semelhança.*”²⁰

Essa tese é reiterada pelo Comentário ao *De Anima*.²¹ *A species inteligível não é o que é conhecido, mas é aquilo pelo qual algo é inteligido.* Assim, por exemplo, a visão vê a cor que existe no corpo e não a *species* que está na visão; assim também o intelecto intelige a quiddidade (das coisas materiais) que existem nas coisas e não a *species* inteligível.

telligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam in-formatur intellectus ad intelligendum [...]. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. **Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima.**” Grifo meu.

20 ST, I, q. 85, a. 2: “Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.” e “Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.”, ST, I, q. 76, a. 2, ad 4: “Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum, alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus.”

21 *Sentencia Libri de Anima*, L. III, c. 2 [ed. Leonina]: “Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut **quod** intelligitur, sed sicut **quo** intelligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus in seipsum reflectitur.” Grifo meu.

Esses textos da *Suma* e do *De Anima* se oporiam claramente à perspectiva cartesiana, caso a noção de *species* inteligível pudesse ser identificada com a noção de conceito ou de verbo mental.

Qual seria, então, a relação do conceito com a coisa conhecida, segundo a perspectiva de Tomás?

É útil assinalar inicialmente que Tomás não identifica o sentido da noção de *species* inteligível com a de conceito ou verbo mental. A tradição tomista incorporou posteriormente a classificação das *species* em *species* impressa e expressa. A *species* impressa é o inteligível em ato, produzido pelo processo abstrativo, impresso no intelecto possível. Ela é o princípio do conhecimento intelectual. Enquanto que a *species* expressa inteligível é o conceito ou o verbo mental, produzido pelo intelecto a partir da *species* impressa abstraída.

Tomás usa a noção de *species* inteligível, que é fruto da abstração e por isso é universal, para contrapô-la à noção de *species* sensível que, apesar de imaterial, preserva os princípios e as condições materiais dos objetos dos quais foi extraída. Daí se segue que, ao contrário das *species* inteligíveis, as *species* sensíveis significam diretamente as coisas singulares.

Se é verdade que Tomás não distinguiu, pelo menos nominalmente, a noção de *species* expressa da noção de *species* impressa, também é verdade que distinguiu claramente a noção de *species* inteligível da noção de verbo mental.

No *De Potentia*, I, q. 8, a. 1, Tomás distingue quatro elementos constitutivos do ato de inteligir:²² [i] a coisa inteligida, [ii] a *species* inteligível, [iii] o próprio ato de intelecção e [iv] o

22 “Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem

conceito do intelecto (*conceptio intellectus*). O conceito, afirma Tomás, não se identifica com qualquer um dos outros três itens mencionados. Ele se distingue da coisa inteligida porque esta pode existir fora do intelecto; o conceito, no entanto, é uma entidade meramente intencional, imanente ao intelecto. O conceito difere da *species* inteligível porque a *species* tem a função de atualizar o intelecto possível que, em si mesmo, é uma potência²³ passiva, receptiva, e é atualizado ao receber a *species* inteligível, abstraída do fantasma pelo intelecto agente. Na medida em que atualiza o intelecto possível, a *species* inteligível é princípio do ato de inteligir, pois todo agente (intelecto) só pode agir enquanto está em ato. O conceito, diferentemente da *species* inteligível,²⁴ é o termo do ato imanente de intelecção e, de certa maneira, é constituído pela operação de inteligir, que se inicia pela atualização do intelecto possível. Assim, o conceito,²⁵ que emana do intelecto humano mediante a *species* inteligível, é denominado de verbo, isto é, “[...] *aquilo que o intelecto concebe conhecendo*.”²⁶ Finalmente, a própria operação de inteligir não se identifica com o termo dessa operação, isto é, com o conceito.

Por um lado, o conceito ou o verbo mental, enquanto termo da ação imanente do intelecto, pode ser considerado como aquilo que é inteligido pelo intelecto: “[...] *o que é primeiro e por si inteligido, o que o intelecto nele mesmo concebe sobre a coisa inteligida, é a definição ou o*

affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem.”

23 Potência é um princípio de operação, quer ativo (vide, por exemplo, o intelecto agente), quer passivo/receptivo (vide o intelecto possível). Nesse sentido, o intelecto possível é um princípio passivo da operação de inteligir, pois sofre uma determinação ao receber a *species* inteligível abstraída pelo intelecto agente do fantasma.

24 Sobre a relação entre *species* inteligível e conceito, ver os textos já citados: *De Potentia*, q. 8, a. 1, ScG, I, 53. Na ScG, I, 53, Tomás utiliza a noção de *intentio intellecta* ao invés de verbo mental ou conceito. Na ScG, IV, 11, a noção de *intentio intellecta* é definida e assimilada à noção de verbo mental: “Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum.”

25 *De Potentia*, q. 8, a. 1: “Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur [...].”

26 *ST*, I, q. 34, a. 1, ad 2: “Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum.”

enunciado, tendo em vista as duas operações do intelecto que são indicadas (ponuntur) no *De Anima III*.²⁷ Por outro lado, ao formar o conceito a partir da *species* inteligível, o intelecto concebe uma coisa ou, segundo a expressão de Tomás na *Suma contra os Gentios*, “[...] informado pela *species da coisa, ao inteligir, o intelecto forma nele mesmo uma certa intenção da coisa inteligida, que é a noção [ratio/conceito/razão] da própria coisa que a definição [da coisa] significa*.”²⁸ Assim fica mais claro o sentido da afirmação, aparentemente surpreendente, de Tomás no *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 3: o conceito do intelecto é o que (*id quod*) é inteligido, mas também é aquilo pelo qual a coisa é inteligida (*id quo*).²⁹ Conceito é um intermediário entre o intelecto e a coisa, pois a coisa é apreendida mediante o conceito; mas o conceito é também aquilo que o intelecto em primeiro lugar entende no termo da sua ação imanente, é, pois, num certo sentido, um objeto para o intelecto. Enquanto objeto do intelecto, o conceito apreende ou concebe uma coisa (a coisa inteligida); pelo fato de ter sempre uma relação com a coisa que significa, o conceito torna o que é inteligido num objeto para o intelecto. De fato, Tomás mostra que o conceito e o objeto (coisa inteligida) são indissociáveis: não há objeto para o intelecto sem conceito e não há conceito no intelecto sem objeto. Pode-se então afirmar que não existe objeto para o intelecto sem conceito e se foi formado pelo intelecto um conceito, ele significa um objeto. Nesse sentido, o conceito contém o seu objeto; ele é um meio na medida em que nele está o objeto (*medium in quo*).³⁰ Sob este aspecto, o objeto ou a coisa inteligida são entes intencionais, isto é, ‘existem’ no intelecto.

27 *De Potentia*, q. 9, a. 5: “Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima.”

28 *ScG*, I, 53: “[...] quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio.”

29 “Ad tertium dicendum, quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus [...].”

30 J. Maritain, no seu livro *Les Degrés du Savoir* (1958, p. 240), exprime clara e precisamente a relação entre conceito e objeto: “L’objet existe dans le concept et est atteint dans le concept en ce sens qu’en proférant le concept [...] l’acte immanent d’intellection atteint par là même et immédiatement l’objet et l’atteint revêtu des conditions du concept; et cela même n’est possible que parce que le concept n’est signe, vicaire ou similitude, de l’objet qu’a titre de signe formel [...].”

Mas o conceito é também uma similitude de coisas materiais, singulares, que existem na natureza. Essa questão será posteriormente abordada.

O termo da primeira operação do intelecto (verbo mental ou conceito) pode ser decomposto em dois elementos que se imbricam mutuamente: a coisa que é inteligida e o processo de intelecção, considerado independentemente da coisa inteligida (*ST*, I, q. 85, a. 2, ad 2). O processo de intelecção teve como ponto de partida a operação de abstração e como consequência a produção de um universal. Considerar o universal no intelecto independentemente da coisa inteligida, abstraída e universalizada, é o que Tomás denomina de “*intenção de universalidade*” (*ST*, I, q. 85, a. 3, ad 1). Todo conceito tem, assim, uma intenção de universalidade, o que significa que as coisas que estão no intelecto por terem sido abstraídas e serem, em consequência, universais têm uma relação com muitos, isto é, podem ser atribuídas a muitos.³¹ Da mesma maneira, pode-se considerar a natureza da coisa inteligida independentemente da sua intenção de universalidade no conceito.

O conceito é assim um universal abstrato:³² uma quiddidade (propriedade inteligível ou natureza) com intenção de universalidade. O objeto do conceito, a quiddidade ou a propriedade inteligível, está no conceito e por isso tem uma intenção de universalidade. Assim, o conceito pode ser analisado quer do ponto de vista da operação de inteligir e, então, é analisada a intenção de universalidade do conceito, quer do ponto de vista da coisa inteligida e, então, é analisada a quiddidade ou natureza do objeto do conceito. Mas em ambos os casos, trata-se de um modo de considerar ou de decompor o conceito, seja pelo seu aspecto universal (intenção

31 Ver Pedro de Espanha 1972, Tratado 1: “Dos Predicáveis”: “Donde se segue que, propriamente considerado, ‘predicável’ é o mesmo que ‘universal’, mas diferem no fato de que o predicável se define pelo dizer e o universal pelo ser. Com efeito, é predicável o que naturalmente é apto a ser dito de muitos. Mas é universal o que é naturalmente apto a ser em muitos.” Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 7, l. 13, n. 7: “Sed universale est commune multis, hoc enim dicitur universale, quod natum est multis inesse et de multis praedicari.” Ver também *ST*, I, q. 85, a. 3, ad 1: “Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa [...]”

32 *ST*, I, q. 85, a. 2, ad 2: “Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu.”

de universalidade), seja pela sua quiddidade (natureza ou propriedade inteligível e intencional) no intelecto. Portanto, no termo da ação do intelecto (intelecto em ato), o conceito e o seu objeto estão mutuamente imbricados, o que não impede que um não possa ser considerado sem o outro pelo método de decomposição do próprio conceito.

A afirmação de que o conceito (ou verbo mental), enquanto termo da primeira operação do intelecto, pode ser considerado como objeto do intelecto parece contradizer uma tese de Tomás anteriormente enunciada: “*a species inteligível não é o que é inteligido em ato, mas aquilo pelo qual o intelecto entende*”. Essa tese expressa na *Suma*, repetida no Comentário ao *De Anima*³³ e em outros textos, é habitualmente interpretada como significando que o conceito é aquilo que faz conhecer o objeto e, enquanto tal, não é o objeto conhecido diretamente pela operação do intelecto. A *species* ou o conceito só poderiam ser conhecidos como objeto mediante um ato reflexivo do intelecto sobre seu ato de entender: mediante outro ato de entender, o intelecto visaria o seu ato, já exercido, de entender.³⁴

No entanto, Tomás nesses textos não afirma que o conceito ou o verbo mental não são objetos; mostra apenas que a *species* inteligível é uma modificação ou paixão do intelecto³⁵ (o ato de nele ser impresso um inteligível abstrato) e, enquanto tal, não é o objeto conhecido pelo ato direto de inteligência. De fato, nos artigos que mostram que a *species* não é o objeto do ato direto de entender é argumentado que se as *species* inteligíveis fossem objetos do conhecimento, a ciência humana não versaria sobre coisas extra-mentais, mas sobre as modificações do intelecto e daí não haveria conhecimento propriamente dito de objetos, mas apenas conhecimento de estados subjetivos ou de “*intenções inteligíveis*”. Ora, este argumento só tem validade se aplicado às *species impressas* inteligíveis e, portanto, ele não exclui a possibilidade de que os conceitos ou as *species expressas* inteligíveis, enquanto termos do ato de entender, sejam considerados como objetos do ato direto do intelecto.

33 *ST*, I, q. 85, a. 2 e *Sentencia Libri de Anima*, L. III, c. 2 [ed. Leonina].

34 *ST*, I, q. 85, a. 2: “Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit.” Ver também o texto já citado *ST*, I, q. 76, a. 2, ad 4.

35 Paixão é o ato do sujeito de receber uma determinação. Por isso, a atualização do intelecto possível pela *species* inteligível é, sob este aspecto, uma paixão do intelecto.

O conceito, afirma repetidamente Tomás, é uma similitude da coisa.³⁶ Segundo Tomás, “similitude”³⁷ tem um duplo sentido: [a] como concordância na natureza, isto é, concordância entre dois termos em razão de suas propriedades terem a mesma forma ou forma análoga ou [b] como semelhança por representação. Obviamente, o ato cognitivo não exige uma similitude por natureza, mas por representação. Mas o que significa “semelhança por representação”?

Tomás explica no *De Veritate*, q. 10, a. 4, ad 4 que “semelhança por representação” significa concordância na *ratio*:

[...] embora na mente não existam senão formas imateriais, contudo elas podem ser similitudes das coisas materiais. Com efeito, não é necessário que a similitude tenha o modo de ser daquilo do qual ela é similitude, mas somente que convenham na razão, assim como a forma do homem na estátua de ouro e a forma do homem que tem ser de carne e osso.³⁸

Apesar da multiplicidade de sentidos do termo *ratio* na filosofia de Tomás, concordância na *ratio* parece significar que o conceito exprime intencionalmente, de maneira implícita ou explícita, as propriedades contidas realmente na coisa inteligida que podem ser expressas pela definição da própria coisa.

36 São inúmeros os textos em que Tomás usa o termo “*similitudo*”, quer nas suas obras de juventude, como o *De Veritate*, quer nas suas obras de maturidade, como o *De Potentia*, a *Suma contra os Gentios* e a *Suma de Teologia*. Sobre os diversos usos do termo “similitudo”, ver Pannacio 2002, item “From identity to similarity”, pp. 15-18.

37 *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 9: “Ad nonum dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum [...] [.]. Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum.” Ver também, *De Veritate*, q. 2, a. 5, ad 5 e ad 7: “Ad quintum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis.”; “Ad septimum dicendum, quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam repraesentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti.”

38 “Ad quartum dicendum, quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines materialium rerum. Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo et id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione convenient; sicut forma hominis in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carne et ossibus.”

Mas o que autorizaria Tomás afirmar que o conceito é uma similitude?

O processo cognitivo é interpretado como uma assimilação da coisa e se inicia, segundo Tomás, pela ação das coisas externas sobre os sentidos externos do sujeito cognoscente. As impressões recebidas pelos sentidos externos são as qualidades sensíveis ou as formas acidentais das coisas externas. Essas formas estão nos sentidos (atualizadas) intencionalmente, como *species* sensíveis. A *species* sensível, apesar de ser imaterial enquanto ente intencional, preserva as condições materiais da coisa significada, isto é, seus princípios individuantes, em razão da sua dependência das modificações corporais:

[...] sentidos e imaginação são potências ligadas aos órgãos corporais e daí as similitudes das coisas são recebidas nelas [imaginação e sentido] materialmente, isto é, com condições materiais, embora sem matéria, razão pela qual conhecem o singular.³⁹

Com efeito, como o sentir depende do corpo, e como o corpo, a matéria, é princípio de individuação e de identificação das coisas corporais, pelo fato de depender dos órgãos corporais, a *species* sensível é signo das qualidades *singulares* das coisas que produziram nos sentidos externos as modificações corporais.

O processo do conhecimento sensível termina pela produção da imagem sensível, que é uma similitude de coisas *particulares*. De fato, os sentidos internos, através de suas diversas funções (memória, senso comum, cogitativa e imaginação), organizam em forma de imagem as qualidades sensíveis recebidas pelos sentidos externos. Essas qualidades são sintetizadas como qualidades sensíveis de algo sensível singular. A imagem é sempre imagem de algo singular, não substancial, com suas qualidades acidentais. Isso autoriza Tomás de Aquino a considerar que a imagem (fantasma)⁴⁰ é uma similitude daquilo que ela representa.

39 *De Veritate*, q. 2, a. 6, ad 2: "Ad secundum dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt."

40 *ST*, I, q. 84, a. 7, ad 2 e *Sentencia Libri De Anima*, L. III, c. 7 [ed. Leonina]: "Phantasmata enim sunt similitudines sensibilium."

Mas, como as coisas são particulares em razão da dependência do corpo, em particular, do princípio de individuação, e como o princípio de individuação é um princípio refratário à inteligibilidade, a imagem sensível não é inteligível em ato. Ela deve ser submetida ao processo abstrativo, que consiste, nesse caso,⁴¹ em deixar de lado os princípios materiais refratários à inteligibilidade da coisa imaginada. Ao não considerar os princípios materiais representados pela imagem sensível, o processo abstrativo produz uma *species* inteligível *em ato* que não preserva mais os princípios individuantes da coisa imaginada, pois a matéria assinalada⁴² foi deixada de lado pelo processo abstrativo. A matéria, que é refratária à inteligibilidade é, ao mesmo tempo, princípio de individuação. Assim, a abstração, ao produzir uma *species* inteligível, produziu *ipso facto* um universal ou um inteligível em ato. Mas esse inteligível em ato, a *species* inteligível, é também uma similitude em razão da natureza do processo abstrativo: o inteligível em ato foi extraído, pelo intelecto agente, da imagem sensível que, por sua vez, é uma similitude de algo singular, embora seja inteligível apenas em potência. Da mesma maneira, o conceito, formado a partir da *species* inteligível, pode ser uma similitude⁴³ de uma coisa.

O que é concebido mediante o conceito é um objeto intencional. Em razão do processo abstrativo, o objeto do conceito não é singular; é uma quiddidade ou uma propriedade inteligível que ‘existe’ de modo abstrato e universal no conceito.⁴⁴

41 Nesse caso, o processo abstrativo é denominado de abstração do todo (*De Trinitate*, q. 5, a. 3) ou abstração do universal a partir do particular (*ST*, I, q. 85, a.1, ad 1). Sobre o processo abstrativo, ver os meus artigos Landim Filho 2008 e 2008a.

42 “Matéria assinalada” é a matéria que pode ser apontada, designada (“considerada sob dimensões determinadas”), e que, no *O Ente e a Essência*, c. II, é considerada não só como princípio de identificação do indivíduo, como também como princípio de individuação da forma substancial.

43 *ScG*, I, 53: “Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.”

44 *ST* I, q. 85. a. 6: “Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei.”; *De Trinitate* q. 5, a.2, ad 2: “[...] objectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III De Anima.” Ver também *Sentencia Libri de Anima*, L. III, 2 [ed. Leonina].

Em diversos textos, Tomás afirma que o objeto próprio do intelecto é a quiddidade. Contudo, na maioria dos seus textos, é afirmado que o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade das coisas materiais. Num sentido trivial, essa afirmação é justificada pelo fato de que não existe universal ‘fora da alma’ e, portanto, a quiddidade significada pelo conceito tem uma existência universal no conceito e singular nas coisas materiais. Assim, a expressão “quiddidade das coisas materiais” significaria que a quiddidade universal no intelecto só pode ter uma existência singular ‘fora da alma’.

Outra justificação da tese de que os objetos do intelecto são as quiddidades das coisas materiais é possível e talvez seja mais convincente.

No *De Veritate*, q. 10, a. 2, ad 7 e em vários outros textos, Tomás afirma que a *intelecção em ato* envolve a conversão ao fantasma: “*Embora [quantumcumque] o intelecto tenha em si alguma species inteligível, jamais considera algo em ato segundo esta species, a não ser se convertendo ao fantasma.*”⁴⁵ Essa tese não é uma formulação apenas do jovem Tomás. Na *Suma* I, q. 85, a. 5, ad 2,

45 “[...] quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit; [...]”. Ver a mesma afirmação em *ST*, I, q. 85, a. 1, ad 5: “Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatis, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatis, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est”. Ver também *De Veritate*, q. 18 a. 8 ad 4: “Ad quartum dicendum, quod secundum philosophum in III de anima, intellectiva comparatur ad phantasmata sicut ad obiecta. Unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmata in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita; [...]”; *ST*, I, q. 84, a. 7: “Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”. *Sententia Libri De Anima*, L. III, c. 7 [ed. Leonina]: “[...] sed oportet, **cum** aliquis speculatur in actu, quod **simul** formet sibi **aliquid phantasma**”. Grifo meu. Ainda, *Quaestiones Disputatae de Anima*, q. 15: “Non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad phantasmata, licet ipse contrarium dicat”; *ScG*, II, 73: “Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine.” Notar que em todas as passagens cita-

ela é reiterada: “[...] o intelecto não só abstrai dos fantasmas, como também não entende em ato a não ser se convertendo ao fantasma.”

Se a intelecção em ato supõe a conversão ao fantasma, segue-se que o termo da ação da primeira operação do intelecto, a formação do conceito ou do verbo mental, não é uma condição suficiente para a realização do ato de intelecção, embora seja uma condição necessária.

É bem verdade que a tese da necessidade da conversão ao fantasma suscita esclarecimentos face às reiteradas afirmações de Tomás de que o intelecto conhece diretamente o universal e indiretamente, por “uma certa reflexão”, o singular.⁴⁶ Tomás também não descreve qualquer operação específica do intelecto que corresponda à conversão ao fantasma. Indica apenas que a mera conservação das *species* no intelecto possível “a modo de hábito” não é suficiente para a intelecção em ato. Para usar as *species* é necessário convertê-las aos fantasmas.⁴⁷ Nesse sentido, não é descabida a afirmação de Kretzmann de que a conversão ao fantasma seria, quando muito, uma mera orientação do intelecto.⁴⁸

Para as interpretações clássicas do tomismo, o retorno ao fantasma seria necessário para explicar o conhecimento pelo intelecto do singular.⁴⁹ Uma mesma faculdade, o intelecto, conhece de duas maneiras diferentes: o singular e a quiddidade; conhece diretamente a quiddidade universalizada e o singular por uma “certa reflexão”.⁵⁰

Um texto do *De Veritate* é exemplar sobre essa questão:

das nessa nota, para indicar o retorno ao fantasma, Tomás usa a expressão “conversão ao fantasma” e não o termo “reflexão”.

46 A tese do conhecimento indireto do singular já está presente nos textos de juventude de Tomás (vide, por exemplo, *De Veritate*, q. 2, a. 6), mas se encontra também nos textos de maturidade (vide, por exemplo, *Sentencia Libri de Anima*, III, c. 2 [ed. Leonina] e *ST*, I, q. 86, a. 1).

47 *ST*, I, q. 84, a. 7, ad 1; *Sentencia Libri De Anima*, L.III, c. 7 [ed. Leonina]: “[...] sed oportet, **cum** aliquis speculatur in actu, quod **simul** formet sibi **aliquid phantasma**.” Grifo meu.

48 A conversão ao fantasma “[...] não é algo que o intelecto tenha que fazer e refazer, mas é a sua orientação cognitiva essencial.” (Kretzmann 1993, p.142).

49 Vide o comentário de Cajetano a *ST*, I, q. 86, a. 1, publicado na 1ª edição Leonina da *Suma*.

50 Ver *Sentencia Libri de Anima*, III, c. 2 [ed. Leonina].

[...] e assim a mente conhece o singular por uma certa reflexão, a saber, a mente conhecendo seu objeto, que é alguma natureza universal, retorna à cognição do seu ato, em seguida (*ulterius*) à *species* que é princípio do seu ato e em seguida ao fantasma da qual a *species* foi abstraída e assim adquire uma certa cognição do singular.⁵¹

O conhecimento do singular se realiza em atos sucessivos (realçados no texto pelas duas ocorrências de “*ulterius*”): conhecimento do objeto (quididade universal), do ato de inteligir diretamente o universal, em seguida da *species*, em seguida do fantasma do qual foi extraída a *species*, e, graças ao fantasma, entende, de uma certa maneira, o singular. Cada uma desses atos tem um objeto específico: a quididade universal, o ato de inteligir o universal, a *species* abstraída do fantasma, o fantasma do qual se extraiu a *species* e, graças ao fantasma, entende-se o singular do qual o fantasma é uma similitude. O que é diretamente apreendido pelo intelecto é o universal. Segue-se que o conhecimento pelo intelecto do singular é indireto, pois supõe não só o exercício do ato direto de conhecer o universal, mas também o retorno, mediante uma “uma certa reflexão” sobre os diferentes itens envolvidos na realização do ato direto do conhecimento, formando, dessa maneira, uma cadeia regressiva que se inicia com o conhecimento do universal e termina no fantasma, que é uma similitude de algo singular.⁵²

51 *De Veritate*, q. 10, a. 5: “[...] et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit.” Ver também *Quaestiones Disputatae de Animae*, q. 20, ad 1: “Ad primum quorum dicendum est quod anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et eius speciei originem. Et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae, quae non sunt in anima separata.”

52 Algumas vezes a reflexão ou a consciência de um ato implica a realização de um outro ato. É o que afirma Tomás na *ST*, I, q. 87, a. 3, ad 2: “Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde.” Porém, no *De Veritate*, I, q. 9, a reflexão (denominada de “reflexão completa”) é constitutiva do ato direto de julgar: julgar envolve a consciência da conformidade do intelecto à coisa conhecida, envolve, portanto, reflexão; porém, neste caso, a reflexão não envolve a realização de um outro ato. Ver também sobre essa questão *ST*, I, q. 16, a. 2. Sobre a noção

No entanto, devem ser distinguidas as condições da intelecção em ato (que envolve a *conversão* ao fantasma) do conhecimento do singular (que envolve uma *reflexão* sobre atos sucessivos). ‘Conversão’ não significa ‘reflexão’ no sentido em que ‘reflexão’ ou uma ‘certa reflexão’ foram utilizados para explicar o conhecimento do singular. O que parece caracterizar a conversão, segundo a expressão de Tomás, é ver a *species* inteligível no fantasma: “[...] *pois é conatural ao homem que veja as species inteligíveis nos fantasmas [...]*”.⁵³

B. Lonergan propõe, no seu livro já citado, o seguinte esclarecimento sobre a relação entre os termos ‘conversão’ e ‘uma certa reflexão’: a conversão é uma condição da intelecção em ato e autorizaria a tese de Tomás de que o objeto próprio da intelecção não é tão somente a quiddidade ou a propriedade inteligível expressa pelo conceito, mas é a quiddidade das coisas materiais; a reflexão, por sua vez, é necessária para o conhecimento do singular e implica um retorno reflexivo sobre ato direto do intelecto e sobre uma série de outros atos, o que não ocorre com a conversão ao fantasma.⁵⁴

Obviamente, ‘conversão’ não significa entender o próprio fantasma, que é o produto das operações dos sentidos internos, nem significa afirmar que, graças às *species*, o fantasma se torna inteligível, pois, nesse caso, o singular, representado pelo fantasma, seria inteligível.⁵⁵

de reflexão, ver Putallaz 1991, cap. IV: “Les Diverses Formes de Réflexion”, pp. 115-208.

53 Ver *ST*, II, II, q. 180, a. 5, ad. 2: “[...] quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatis videat, sicut philosophus dicit, in III de anima [...]”. Ver também *ST*, I, q. 85, a. 1 ad 5: “Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatis, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatis, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est.”

54 Lonergan 2005, p. 170: “[...] a conversão ao fantasma é necessária para conhecer a quiddidade, objeto próprio do intelecto humano, mas a reflexão sobre o fantasma pressupõe não somente a conversão, mas também o conhecimento da quiddidade: ela é requerida não para o conhecimento do objeto próprio, mas somente para o conhecimento do objeto indireto, o singular.”

55 *Sentencia Libri De Anima*, L. III, c. 7 [ed. Leonina]: “Secundo ibi primi autem inquirunt in quo differant primi intellectus, idest intelligentiae indivisibilium, cum non sint phantasmata. Et respondet, quod non sunt sine phantasmatis, sed tamen non sunt phantasmata, quia phantasmata sunt similitudines particularium, intellecta autem sunt universalia ab individuantibus conditionibus abstracta: unde phantasmata sunt indivisibilia in potentia, et non in actu.”

A conversão ao fantasma é a intelecção da similitude universalizada *no* particular sensível; mas não é ainda um conhecimento do singular representado pelo fantasma. A conversão conecta o universal ao particular, o inteligível ao sensível, o conceito ao fantasma. O conhecimento do singular pressupõe a conversão e, através do fantasma, o conceito representa o singular do qual se tem o fantasma. Essa parece ser a função da conversão ao fantasma na *Suma*, I, q. 86, a. 1, quando é explicado que o conhecimento do singular pressupõe a conversão ao fantasma, isto é, a intelecção das *species* inteligíveis nos fantasmas. A conversão é, assim, uma etapa do conhecimento do singular.

Não é, pois, implausível a afirmação de Tomás (em alguns poucos textos) de que, o objeto do intelecto é o próprio fantasma:

[...] como diz o filósofo no *De Anima* III: os fantasmas estão para alma intelectiva assim como os objetos sensíveis para os sentidos. Mas da mesma maneira que as cores não são visíveis senão em razão da luz, os fantasmas não são inteligíveis em ato senão pelo intelecto agente.⁵⁶

Mas, se os fantasmas, conectados pela conversão às *species* inteligíveis, podem ser considerados, em certo sentido, como objetos do intelecto, enquanto objetos, eles são também meios de conhecimento do singular, pois, através deles, as coisas singulares, das quais os fantasmas são similitudes, podem ser visadas. Escreve Tomás no *De Veritate*:

O nosso intelecto no presente estado se relaciona (*comparatur*) aos fantasmas assim como a visão às cores, como é dito no *De Anima* III, não certamente que [o intelecto] conheça os próprios fantasmas como a visão conhece as cores, mas conhece as coisas das quais se têm os fantasmas.⁵⁷

56 *Quaestiones Disputatae de Anima*, q. 15: “[...] ut dicit philosophus in III de anima: intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui. Sed sicut colores non sunt visibiles actu nisi per lumen, ita phantasmata non sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem.”

57 *De Veritate*, q. 10, a. 9: “Intellectus autem noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III de anima: non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata ut visus

A conversão ao fantasma prolonga o ato direto do intelecto de formar o universal. No entanto, a conversão não é constitutiva deste ato, pois a produção do universal é um ato específico do intelecto. Também não pode ser assimilada à reflexão que caracteriza o conhecimento do singular, pois o conhecimento do singular requer a realização de diferentes atos. A conversão, sem ser uma operação específica do intelecto, parece fornecer ao conceito um suporte intencional singular que todo o universal abstrato exige para ser determinado.⁵⁸ Não é, pois, surpreendente a observação de tomistas com perspectivas tão diferentes, como Lonergan⁵⁹ e Kretzmann⁶⁰, que explicam a conversão como uma inclinação ou uma orientação natural do intelecto.

Podemos, então, afirmar que o objeto do intelecto humano é a quiddidade expressa no conceito e que, graças ao fantasma, o objeto da intelecção é a quiddidade das coisas materiais, isto é, é a quiddidade universalizada e inteligida **no** fantasma.

Sintetizaremos, em seguida, as teses apresentadas nesse artigo.

[1] O ato imanente de inteligir tem como seu princípio a *species* inteligível e como seu termo o conceito ou o verbo mental. O conceito exprime uma quiddidade ou propriedade inteligível com intenção de universalidade. Não há conceito que não expresse um objeto (quiddidade) e não há objeto quidditativo que não seja apreendido mediante um conceito. Sob este aspecto, o objeto 'existe' intencionalmente no conceito. É possível, porém, considerar o objeto (a quiddidade ou propriedade inteligível) sem a intenção de universalidade que o acompanha no intelecto. É o que ocorre quando se afirma que o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade.

[2] Enquanto termo da primeira operação do intelecto, o conceito pode ser considerado como um *id quod*, o *que* é inteligido, pois exprime ou exhibe no intelecto um objeto quidditativo intencional, que, por sua vez, não pode ser apreendido sem o conceito que o exhibe.

cognoscit colores, sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata." Ver também *De Veritate*, q. 2, a. 6, onde é feita uma comparação do fantasma com o espelho: vê-se as coisas mediante o espelho.

58 *De Veritate* q. 10, a. 6, ad 7: "[...] et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum."

59 Lonergan 2005, p. 171.

60 Kretzmann 1993, p.142.

[3] Porém, para que ocorra *uma intelecção em ato*, é necessária a conversão do conceito ao fantasma. A *species* é, então, inteligida *no* fantasma. Segue-se daí que o objeto próprio da intelecção, que envolve a conversão ao fantasma, é a quiddidade das coisas materiais.

[4] Graças à conversão do conceito ao fantasma, as coisas, mediante suas quiddidades ‘concretizadas’, são representadas. Sob este aspecto, o conceito poderia ser considerado um intermediário entre o intelecto e *o objeto da intelecção*: através do conceito, a quiddidade universalizada, que ele contém e exprime, é inteligida e ‘concretizada’ no fantasma.⁶¹ Como a *species* inteligível é uma similitude universalizada, obtida por abstração do fantasma, segue-se que o conceito, formado a partir da *species* e termo do ato de entender, é também uma similitude intencional e universal do objeto de intelecção.⁶² Nesse sentido, além de ser um *id quod* (enquanto termo da apreensão intelectual), o conceito é também um meio no qual (*medium in quo*) o objeto da intelecção é significado.

Assim, a teoria gnosiológica de Tomás poderia ser interpretada como um tipo de *representacionalismo não inferencial*. Graças à operação mental de formação do conceito e de conversão ao fantasma são produzidas representações ou similitudes intencionais de objetos para os quais o conhecimento humano, dependente do sensível, está prioritariamente voltado. Estas operações são condições necessárias para a apreensão das coisas, isto é, mediante elas ou por intermédio delas as coisas são apreendidas, embora não seja preciso que o termo ou o produto dessas operações mentais seja reconhecido como objeto para exercer sua função de meio de conhecimento.

Nem a identidade de formas nem a existência de uma forma comum, cujas instâncias teriam modos de ser diferentes (intencionais e naturais), precisam ser postuladas para explicar, segundo Tomás, o papel do conceito na intelecção dos objetos do conhecimento.

61 ST, I, q. 85, a. 1, ad 5: “Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatis, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatis, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est.”

62 ScG, I, 53: “Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei simile...”

RESUMO

*A partir das questões suscitadas pelo debate atual entre realistas diretos e representacionistas na interpretação da teoria do conhecimento de Tomás de Aquino, o artigo analisa as relações entre conceito e objeto, segundo a perspectiva tomásica. O conceito, enquanto termo da primeira operação do intelecto, é um **id quod**, mas é também um **medium in quo**, enquanto exprime o objeto que contém intencionalmente. No entanto, a intelecção do objeto requer ainda a 'conversão ao fantasma', que consiste em inteligir **no** fantasma a quiddidade universalizada e expressa pelo conceito. Em razão da natureza e da função do conceito e da sua relação com o objeto e do papel da conversão ao fantasma, é legítimo interpretar a teoria gnosiológica de Tomás como uma espécie de representacionismo não inferencial.*

Palavras-chave: Tomás de Aquino, conceito, objeto, fantasma, representacionismo, realismo direto.

ABSTRACT

*From the issues raised by the current debate between direct realists and representationalists on the interpretation of Thomas Aquinas's theory of knowledge, the present paper analyses the relationship between concept and object according to Aquinas's perspective. Insofar as it is a termination of the first intellect's operation, the concept is a **id quod**, but it is also a **medium in quo** insofar as it presents the object which it intentionally possesses. However, the intellection of the object still needs the 'conversion to the phantasm', in which the universalized quiddity, expressed through the concept, is apprehended. Due to the nature and function of the concept and its relation with the object, and to the role played by the conversion to the phantasm as well, it is legitimate to interpret Aquinas's gnosiological theory as a kind of non inferential representationalism.*

Keywords: Thomas Aquinas, concept, object, phantasm, representationalism, direct realism.

Referências bibliográficas

- DESCARTES, R. 1973. *Carta a Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642*. In: *Oeuvres Philosophiques de Descartes (OPD)*, ed. F. Alquié, Paris: Garnier, 1973, v. II.
- JOÃO DE ST. TOMÁS 1955. *The Material Logic of John of St. Thomas (Cursus Philosophicus Thomisticus, v. I, Ars Logica)*, Chicago: The University of Chicago Press.
- KENNY, A. 2002. "Intentionality: Aquinas and Wittgenstein". In: *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. B. Davies, Oxford: Oxford University Press, pp. 243-256.
- KRETZMANN, N. 1993. "Philosophy of Mind". In: *The Cambridge Companion to Aquinas*, org. N. Kretzmann e E. Stump, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 128-159.
- KRETZMANN, N. 1998. *The Metaphysics of Creation*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- LANDIM FILHO, R. 2008. "A Questão dos Universais segundo a Teoria da Abstração Tomista". *Analytica* v. 12, n° 2, pp. 11-33.
- LANDIM FILHO, R. 2008a. "Observações sobre a Questão do Universal em Tomás de Aquino". In: *Tensões e Passagens*, ed. D. T. Peres et al., São Paulo, Editora Singular/Esfere Pública, pp. 131-145.
- LONERGAN, B. 1966. *La notion de Verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque des Archives de Philosophie), Paris: Beauchesne.
- LONERGAN, B. 2005. *Verbum: Word and Ideas in Aquinas*. Toronto: Toronto University Press.
- MARITAIN, J. 1958. *Les Degrés du Savoir*. 6ª edição, Paris: Desclée de Brouwer.
- MICHON, C. 2007. "L'espèce et le verbe. La question du réalisme direct chez Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham et Claude Panaccio". In: *Questions sur l'intentionnalité*, ed. L. Couloubaritsis e A. Mazzù, Bruxelles: Ousia, pp. 125-155.
- PANACCIO, C. 2000. "Aquinas on Intellectual Representation". *Cahiers d'Épistémologie* 265, pp. 3-21 [reimpresso em *Ancient Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001, pp. 185-201].
- PEDRO DE ESPANHA 1972. *Tractatus Summule Logicales*, ed. L. M. De Rijk, Assen: Van Gorcum.
- PERLER, D. 2000. "Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives". *Topoi* 19, pp. 111-122.
- PUTALLAZ, F.-X. 1991. *Le Sens de la Réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin.