

TOMÁS DE AQUINO: REALISTA DIRETO?

Raul Landim Filho
PPGLM/CNPq

Em um artigo anterior ¹, analisando a questão da relação entre conceito e objeto em Tomás, formulamos duas teses que poderiam sustentar uma interpretação representacionista do realismo tomásico: [a] o conceito, termo da operação imanente da primeira operação da mente, é o que é primeiramente inteligido. Mas, como o conceito exprime intencionalmente o seu objeto, formar um conceito significa apreender um objeto intencional, uma similitude de uma quiddidade; [b] a formação do conceito se prolonga em uma ‘ação’ que Tomás denomina de “conversão ao fantasma”. Graças ao conceito, quiddidades ou similitudes intencionais são apreendidas; graças à conversão ao fantasma, as quiddidades apreendidas são concretizadas no sensível. Dessa maneira, as coisas materiais são representadas mediante as quiddidades intencionais expressas pelo conceito.

Quer no passado, quer nas discussões contemporâneas, o Realismo Direto se impôs como a interpretação canônica da gnoseologia tomista. Neste artigo, analisaremos a plausibilidade dessa interpretação e os pressupostos em que ela se apoia. A dificuldade em aceitar seus pressupostos poderá ser um indício de que o Representacionismo é uma interpretação alternativa ao Realismo Direto.

1 Landim Filho, R. 2010, p. 65-87.

O sentido dos termos “representacionalismo” e “realismo direto” não é unívoco: trabalhos recentes sobre Tomás de Pasnau, Panaccio, Michon, Hoffman² e outros atestam a multiplicidade de significados que podem ser atribuídos a esses termos. Não nos deteremos na análise desses significados. Apenas indicaremos, independentemente de qualquer quadro conceitual, o que caracterizaria, grosso modo, a perspectiva representacionista e a realista direta.

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 extramentais³ 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 objeto⁴.

Diferentemente do Realismo Direto, o Representacionalismo 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, o Representacionalismo parece assumir o que foi denominado de “véu das ideias”: pela percepção imediata de itens mentais (conceitos ou ideias) são percebidas as coisas das quais se têm ideias ou conceitos.

O ponto de partida de nossa análise sobre a questão do Realismo em Tomás é o texto canônico da *Suma de Teologia (ST)*, I, 85, a.2. Neste artigo, Tomás enuncia três teses:

[1] “Mas aquilo que em primeiro lugar [primo] é inteligido é a coisa...”⁵.

[2] Só secundariamente, por reflexão, a *species* inteligível é o que é inteligido⁶.

2 Pasnau 1997, c. 6, p. 195-219. Panaccio 2001, p. 185. Michon 2007, p. 154, nota 40. Hoffman 2002, p.163.

3 Usaremos o termo “coisa extramental” para significar algo logicamente independente da mente.

4 Hoffman 2002, p. 171.

5 «Sed id quod intelligitur primo, est res...».

6 “Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur.”

[3] A *species*, enquanto similitude da coisa, é aquilo pelo qual o intelecto entende a coisa⁷.

[1] A primeira tese caracteriza o realismo tomásico e, em certo sentido, corrobora a interpretação formulada pelo Realismo Direto: ela afirma a prioridade lógica e temporal da apreensão das coisas sobre a apreensão das mediações necessárias à apreensão das próprias coisas. O advérbio “*primo*”, que Tomás utiliza na frase “*Sed id quod intelligitur primo, est res...*”⁸, ressalta esta prioridade: o intelecto humano visa às coisas. Essa tese não exclui a hipótese de que objetos mentais intermediários sejam necessários para a apreensão das coisas, embora exclua a hipótese de que o conhecimento *prévio* desses objetos seja uma etapa necessária para a apreensão posterior das próprias coisas. Assim, é o Representacionalismo Inferencial⁹, habitualmente atribuído a Descartes e, sobretudo, a Locke, que é incompatível com a tese [1].

[2] A segunda tese afirma que as *species* inteligíveis não são as coisas apreendidas, isto é, não são os objetos diretos ou imediatos¹⁰ da apreensão do intelecto. No entanto, secundariamente e mediante atos reflexivos, elas podem se tornar objetos de conhecimento.

Inicialmente, dois argumentos são formulados para justificar essa tese. As *species* inteligíveis são acidentes do sujeito cognoscente e, enquanto tais, modificações ou afecções do sujeito. Caso as *species* inteligíveis fossem os objetos diretos do conhecimento humano, o intelecto entenderia suas afecções. Portanto, não haveria ciência natural. Além disso, juízos verdadeiros que versariam apenas sobre as afecções do intelecto poderiam ser contraditórios e verdadeiros, pois tudo o que apareceria para o intelecto seria verdadeiro.

O que se pode concluir desses argumentos é que *se* as *species* inteligíveis, consideradas como afecções do sujeito cognoscente, fossem os *únicos* objetos de conhecimento, não haveria conhecimento objetivo.

7 «...et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.»

8 *ST*, I, q. 85, a. 2: “Mas aquilo que é em primeiro lugar entendido é a coisa...”.

9 O Representacionalismo inferencial se caracteriza pela afirmação de que mediante o conhecimento de objetos mentais (ideias ou conceitos, por exemplo) são conhecidos objetos logicamente independentes da mente. Ver Michon 2009, p. 57-58.

10 Nesse contexto, as expressões “objeto imediato” e “objeto direto” são usadas para significar que o ato de entender apreende o seu objeto sem necessitar da mediação da apreensão de outros objetos.

Tomás afirma também que as *species* podem ser consideradas como objetos mediante um ato reflexivo. Se a expressão “ato direto de inteligir um objeto” significa inteligir um objeto sem a mediação de outros objetos apreendidos por atos distintos, um ato reflexivo não poderia ser também considerado como constitutivo de um ato direto ou, ao menos, como simultâneo a um ato direto de inteligir?

No *De Veritate* q. I, a. 9, assim como na *Suma*, I, q. 16, a. 2, Tomás mostra que a reflexão (denominada no *De Veritate* de “retorno completo (*reditio completa*)”) é constitutiva de qualquer juízo que vise ao conhecimento da verdade. Conhecer é julgar e julgar supõe reflexão. Nesse contexto, “reflexão” significa a consciência que o intelecto, ao efetuar o ato de julgar, tem de que a sua natureza (ou função) é a de visar e de se conformar às próprias coisas¹¹. O intelecto visa às coisas no ato direto de julgar e tem simultaneamente, no *mesmo* ato sobre o *mesmo* objeto, consciência de que visa e se conforma às coisas. Sob este aspecto, não há oposição entre ato direto de julgar e reflexão, pois o ato e a reflexão que o acompanha, têm o mesmo objeto.

Esta noção de reflexão é constitutiva dos juízos. Embora conceitos sejam itens necessários ao ato de julgar, pois não há juízos sem conceitos, Tomás não afirma que a produção das *species* inteligíveis pelo processo abstrativo, assim como a formação de conceitos a partir dessas *species* seja acompanhada da reflexão que caracteriza o ato de julgar¹². O conceito contém uma similitude quiddiativa da coisa que representa, mas a mera produção do conceito não é acompanhada pela consciência de que esta similitude seja conforme a uma coisa logicamente independente da mente. Só no juízo há consciência da conformidade entre a similitude que o conceito exprime e a própria coisa.

O termo “reflexão” é também usado com outro significado. Ele é utilizado para explicar a formação de um encadeamento de atos distintos em razão dos seus objetos serem diferentes. Esses atos só são possíveis em virtude do poder reflexivo do intelecto. Assim, por exemplo, é

11 Ver Putallaz 199, IV, item 5, p. 148-208.

12 Ver *Sententia Libri Metaphysicae*, Liber VI, lectio 4. “Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale et mortale: et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam.” Ver também *ST*, I, q. 16, a. 2.

possível retornar reflexivamente sobre o próprio ato direto de julgar. O objeto desse novo ato, isto é, o que é pensado por este retorno reflexivo, não é mais a coisa visada pelo ato direto e imediato de julgar, mas é o próprio ato de inteligir. A partir deste ato reflexivo, é possível visar a *species* como objeto. Do ato cujo objeto é a própria *species inteligível*, pode-se remontar ou bem ao conhecimento da natureza quiddiativa do próprio intelecto ou bem ao conhecimento indireto do singular pela conversão ao fantasma do qual foi abstraída a própria *species*¹³.

Assim, compreende-se a afirmação de Tomás na *Suma*:

Um é o ato pelo qual o intelecto entende a pedra, outro é o ato pelo qual entende que entende a pedra e assim por diante.¹⁴

Note-se que Tomás, quando explica o encadeamento desses atos sucessivos a partir do ato direto de inteligir, não está se referindo especificamente a atos judicativos, mas a atos que são operações do intelecto e que têm como ponto de partida o ato direto de inteligir, que, nesse caso, é um ato judicativo. O ato direto de julgar que visa às coisas envolve “uma reflexão completa”. Mas, nesse caso, o objeto do ato de julgar e a reflexão envolvida neste ato têm o mesmo objeto: a coisa mesma. As diferentes operações que podem ser desencadeadas a partir do ato de julgar exigem também uma reflexão, um retorno sobre o ato exercido. Cada um desses atos é distinto em razão dos seus diferentes objetos: uma operação visa o ato de inteligir, outra a *species*, e assim por diante. Dessa maneira, o que distingue o ato direto de julgar, que visa às coisas, dos atos indiretos, que supõem a efetuação do ato direto de julgar, não é o caráter reflexivo desses atos, pois os atos intelectuais judicativos e voluntários supõem reflexão. O critério para distinguir os atos é o objeto que os especifica, de tal maneira que objetos diferentes determinam atos diferentes.

Se forem corretas essas análises sobre o ato de julgar e sobre as operações que, graças ao poder reflexivo do intelecto, podem ser efetuadas, parece evidente que o conhecimento da *species* inteligível como objeto pressupõe o conhecimento das coisas, e não ao contrário. A *species* é um meio pelo qual o intelecto apreende o seu objeto próprio, mas só reflexivamente, pela produção

13 Ver *De Veritate*, q. 10, a. 5; *Quaestiones Disputatae de Anima*, q. 20, ad 1; *ST*, I, 87, a. 1 e a. 3.

14 *ST*, 87 a. 3 ad 2. Ver também *De Veritate* q. 10, a. 8: «Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; ...»

de outros atos, pode se tornar objeto de conhecimento. Dessa maneira, fica, mais uma vez, excluída a hipótese de que o conhecimento das coisas seja inferido a partir da consciência das *species inteligíveis*, o que parece ser um argumento que reforça a interpretação do Realismo Direto.

[3] A terceira tese da *ST*, I, q. 85, a.2 afirma que a *species inteligível* é uma similitude da coisa¹⁵. A teoria da abstração tomásica explica como o intelecto agente, a partir do fantasma, produz o inteligível em ato que informa o intelecto possível. O fantasma é uma similitude sensível de algo (*ST*, I, q. 84, a. 7, ad 2). Daí se segue que o produto da operação abstrativa, a *species* inteligível, é uma similitude intelectual abstrata daquilo do que o fantasma é uma similitude sensível¹⁶.

Como é sabido, Tomás, a partir do *De Potentia* e da *Suma contra os Gentios* (*ScG*), realçou a distinção entre a noção de *species* inteligível e a noção de verbo mental ou intenção inteligida¹⁷.

15 *ST*, I, q. 85, a.2: «...et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.»

16 Segundo Tomás, mediante as operações cognitivas sensíveis são apreendidas as propriedades acidentais das coisas, pela abstração intelectual (denominada de abstração do todo) apreende-se a quiddidade das coisas materiais. Não fica claro em Tomás porque a abstração, que extrai do fantasma o inteligível, é uma apreensão da quiddidade das coisas materiais, já que na imagem sensível são percebidos apenas os aspectos acidentais das coisas. De fato, a abstração do todo explica a produção do universal (a partir do particular) e, em consequência, a apreensão do inteligível em ato, mas não explica a apreensão de quiddidades, segundo o sentido preciso que este termo tem na obra de Tomás (Ver, por exemplo, *ST*, I, q. 29, a. 2). Enfim, não fica claro porque o inteligível em ato obtido pelo processo abstrativo é uma quiddidade. Creio que esta dificuldade da abstração tomásica é em parte resolvida pela interpretação de Cajetano que distingue dois tipos de abstração: *abstração total* e *abstração formal*. A abstração total explica a formação do universal. A abstração formal se efetua pela separação das atualidades formais das potencialidades materiais de uma coisa, tendo em vista que a atualidade é determinada pela forma. Em outras palavras, “o que é abstraído pela abstração formal é como [se fosse] a forma daquilo da qual partiu a abstração [*est ut forma eius a quo abstrahitur*]”. (Thomae de Vio Caietani 2007, Proemium, Conclusio, 8).

17 Nesse artigo, usamos os termos “conceito”, “intenção inteligida” e “verbo (interior)” como sinônimos. Tomás poucas vezes usa o termo “conceito”. Preferencialmente emprega a expressão “concepção do intelecto” (*conceptio intellectus*) e a identifica com a noção de verbo. (Ver, por exemplo, *De Veritate*, q. 4, a. 2; *De Potentia*, I, 8. 1; *ST*, I, q. 34, a. 1, ad 2). O Verbo interior ou o verbo mental exprime a coisa concebida, segundo o modo de conhecer do intelecto humano: universal e imaterial. O sentido do termo “verbo interior” é assimilado ao de “intenção inteligida na *Suma contra os Gentios* (*ScG*, IV, 11): “Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum.” Ver também *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 5 e *ST*, I, q. 34, a. 1, ad 3, onde Tomás faz uma interessante análise sobre a relação entre o sentido do termo “verbo” e o do termo “dizer”.

As considerações formuladas na *Suma*, I, q. 85, a. 2 sobre a *species* inteligível seriam também aplicáveis ao verbo mental? O que vale para a *species* inteligível valeria também para o verbo mental ou o conceito?

No *De Potentia*, I, q. 8, a. 1, Tomás distingue quatro elementos constitutivos do ato de entender: [i] a coisa inteligida, [ii] a *species* inteligível, [iii] o próprio ato de inteligência e [iv] o conceito do intelecto (*conceptio intellectus*). O conceito, afirma Tomás, não se identifica com qualquer um dos três itens anteriormente mencionados. Ele se distingue da coisa inteligida porque esta pode existir fora do intelecto; o conceito, no entanto, é uma entidade meramente intencional, imanente ao intelecto. O conceito difere da *species* inteligível porque a *species* tem a função de atualizar o intelecto possível que, em si mesmo, é uma potência 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 entender (*principium quo*), pois todo agente só pode agir enquanto está em ato. O conceito, diferentemente da *species* inteligível, é o termo do ato imanente de inteligência e, de certa maneira, é constituído pela operação de entender, que se inicia pela atualização do intelecto possível. Assim, o conceito, que emana do intelecto humano mediante a *species* inteligível, é denominado de verbo: “[...] isto que o intelecto forma ao conceber” (*ST*, I, q. 34, a. 1, ad. 2). Finalmente, a própria operação de entender que produz o conceito não é idêntica ao seu termo, isto é, ao próprio conceito.

Assim, *species* inteligível e conceito se distinguem principalmente pelas funções que exercem na operação de entender¹⁸. Graças à ação do intelecto agente sobre o fantasma, a *species* é impressa no intelecto possível e o torna em ato. Isso permite que o intelecto atualizado possa operar e produzir o conceito. A *species* inteligível, por ser impressa no intelecto possível, é uma modificação do intelecto; o conceito, termo da operação imanente do intelecto, mas distinto da

18 A distinção de funções entre *species* e conceito é claramente reiterada por Tomás na *ScG* (I, 53 n. 4): “Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat”.

própria operação que o produziu, exprime ou diz intencionalmente a coisa. “Intencional”¹⁹ tem aqui um duplo significado: o conceito exprime e visa à coisa, ou melhor, *visa à coisa porque a exprime no intelecto*. Assim, embora o conceito seja também, como a *species* inteligível, um acidente do cognoscente, um *esse in* na terminologia escolástica, ele é prioritariamente um *esse ad*, isto é, é a expressão da coisa ou do seu objeto no intelecto.

O conceito ou a intenção inteligida podem ser decompostos 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). Considerar o conceito na sua função de ‘comum a muitos’,²⁰ isto é, considerar a universalidade do conceito independentemente daquilo que é concebido por ele, é o que Tomás denomina de “*intenção de universalidade*”. Da mesma maneira, pode-se considerar *no* conceito a natureza da coisa inteligida, independentemente da sua intenção de universalidade. Assim, o conceito é um universal abstrato²¹: uma quiddidade (propriedade inteligível ou natureza) com intenção de universalidade. Pode ser analisado quer do ponto de vista da operação de inteligir e, então, é analisada a sua intenção de universalidade, quer do ponto de vista da coisa inteligida e, então, é analisada a quiddidade ou natureza do seu objeto. Mas em ambos os casos, trata-se de um modo de considerar ou de decompor (*resolvere*) o conceito, seja pelo seu aspecto universal (intenção de universalidade), seja pela sua quiddidade (natureza ou propriedade inteligível e intencional) no intelecto. 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.

19 Na teoria de Tomás, o termo “*intentio*” serve para diferenciar a função das formas naturais das intencionais: as formas naturais configuram substancialmente ou acidentalmente os entes naturais, mas as formas naturais recebidas pelo sujeito cognoscente, enquanto cognoscente, não o configuram, são recebidas intencionalmente ou, como muitas vezes escreve Tomás, são recebidas imaterialmente ou espiritualmente. Note-se que desta explicação segue-se uma consequência importante: o reconhecimento implícito de dois modos de ser: o modo de ser natural e o modo de ser intencional. O livro de R. Pasnau 1997, c. 1, *Immateriality and Intentionality*, p. 31-62, questiona se na filosofia de Tomás a noção de intencionalidade poderia ser considerada como um critério que caracterizaria a cognição. Ver sobre essa questão, o livro de Stump 2003, c. 8, p. 244-276 e os artigos de Tweedale 2007, p. 63-79; Brouwer, J. e Brower-Toland, p. 193-243 e Moser 2011, p. 763-788.

20 *ST*, I, q. 85, a. 3, ad 1: “*Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa...*”.

21 *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.*”

Produzir um conceito envolve significar intencionalmente um objeto²². Sob este aspecto, conceito e coisa inteligida são duas noções correlativas: *é mediante um conceito que se apreende uma coisa-objeto, uma coisa só pode ser inteligida pelo intelecto humano mediante um conceito*. Esta mútua relação entre conceito e objeto é sintetizada de uma maneira clara por J. Maritain, filósofo neotomista do século XX, que procurou conciliar a tese da identidade formal entre o objeto do conceito e a coisa extramental com a tese de que o conceito é uma similitude intencional da coisa:

O objeto existe no conceito e é apreendido no conceito no sentido em que ao se proferir o conceito [...] o ato imanente de inteligência apreende em razão disso e de maneira imediata o objeto, revestido das condições do conceito; e isso é possível somente porque o conceito é signo representativo (*vicaire*), similitude do objeto enquanto signo formal [...] ²³.

É neste contexto que devem ser compreendidos alguns textos de Tomás que afirmam que o conceito é *o que é* inteligido (*id quod intelligitur*). Por exemplo, no *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 3, Tomás escreve:

... o conceito [*conceptio*] do intelecto é um intermediário entre o intelecto e a coisa inteligida, porque por esta mediação a operação do intelecto atinge [*pertingit*] a coisa. E daí o conceito [*conceptio*] do intelecto é não somente o que é inteligido, mas também isto pelo qual a coisa é inteligida; de maneira que o que é inteligido pode ser dito não só a própria coisa, mas também o conceito [*conceptio*] do intelecto [...] ²⁴.

22 De Potentia, 8, a. 1: «...et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat.» Ver também "ST, I, 34, 1, ad 2: "Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo.»

23 Maritain 1958, p. 240. Ver também Annexe I, A Propos du Concept, p. 769-819.

24 *De Veritate*, q. 4, ad 2: "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 [...]"

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.

No entanto, Tomás, em um texto da *Suma contra os Gentios*, afirma que só por reflexão o verbo mental ou a intenção inteligida é apreendida como objeto. Assim, seria da mesma maneira, isto é, por reflexão, que *species* inteligíveis e conceitos seriam apreendidos como objetos:

Porém, denomino *intenção inteligida* aquilo que o intelecto concebe nele mesmo sobre a coisa inteligida. [...] Certamente, essa intenção não é em nós a coisa inteligida; daí se vê que um é inteligir a coisa, outro é inteligir a própria intenção inteligida, o que o intelecto faz quando reflete sobre sua operação, daí resulta que umas são as ciências sobre coisas, outras, sobre as intenções do intelecto²⁵.

Como é possível afirmar que o conceito, termo do ato de inteligir ou da 1ª operação do intelecto, contém o seu objeto, visa e exprime à coisa, mas ao contrário das coisas visadas, apreendidas diretamente, ele só é apreendido reflexivamente?

As coisas são diretamente visadas pela operação do intelecto porque o conceito, enquanto termo da 1ª operação de inteligir, exhibe ou exprime o objeto *no* intelecto. Embora produzido pela operação imanente de inteligir, o conceito é distinto dela, como já foi assinalado. Por um lado, ele é um intermediário entre a operação de inteligir e a coisa, pois mediante o conceito, termo da operação de inteligir, se apreende a coisa. Por outro lado, ele *contém* intencionalmente a coisa exibida no intelecto. Assim, o conceito é um intermediário entre a operação do intelecto e a coisa, mas, ao ser produzido por esta operação imanente, um objeto, revestido das características intencionais do conceito, é exibido no intelecto pelo conceito.

Species inteligíveis e conceitos são conhecidos reflexivamente. Mas ao se conhecer reflexivamente a *species* inteligível se apreende o princípio do ato de inteligir. Daí ser compreensível a

25 ScG IV, 11: «Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. [...] Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis.»

afirmação de Tomás na *Suma*, I, q. 85 a. 2, de que se conhece ao mesmo tempo a *species* e o ato de inteligir: “... segundo a mesma reflexão inteligie não só o seu inteligir, mas também a *species* pela qual inteligie”. Mas ao se conhecer reflexivamente o conceito, apreende-se o seu objeto, segundo as condições intencionais em que ele é exibido. Assim, enquanto objeto de um ato reflexivo, o conceito exhibe o seu conteúdo quididativo envolvido pelas suas condições: imaterialidade e universalidade. Mas no ato direto de apreensão intelectual o *que é* apreendido é a coisa-objeto (quididade) e não o objeto envolvido pelas propriedades intencionais do conceito. Assim, ao se usar um conceito, apreende-se diretamente um objeto; ao se conhecer reflexivamente um conceito, apreende-se este mesmo objeto envolvido pelas condições intencionais do conceito.

No entanto, o objeto apreendido diretamente pelo conceito não é a coisa logicamente independentemente das operações intelectuais. O que o conceito exhibe *está no* conceito. Sob este aspecto, o objeto do conceito é uma presença intencional da coisa.

De fato, o que caracteriza o cognoscente, enquanto cognoscente, é o seu poder de assimilar a forma de outra coisa (*ST*, I, q. 14, a. 1). Esta assimilação²⁶ se exprime pela presença intencional no cognoscente da forma da coisa conhecida: *a pedra não está na alma, mas a species da pedra*, afirma repetidamente Tomás apoiando-se em Aristóteles. As *species*, sensíveis ou inteligíveis são, portanto, sinais da presença no cognoscente da coisa apreendida. São formas intencionais, princípios de cognoscibilidade, e não formas naturais que configuram o sujeito que as recebe; o intelecto apreende, por exemplo, a pedra sem com isso possuir as propriedades materiais da pedra. Portanto, as formas das coisas apreendidas no cognoscente são formas intencionais e as formas intencionais são ditas similitudes de coisas. *Donde a similitude da coisa visível é a forma segundo a qual a vista vê; a similitude da coisa inteligida, que é a species inteligível, é a forma segundo a qual o intelecto inteligie*” (*ST*, I, q. 85, a. 2).

Para Tomás, “similitude”²⁷ tem um duplo sentido: [a] concordância na natureza, isto é,

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

27 “Similitude por representação” é uma similaridade e não uma imagem pictórica. *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 dicen-

concordância entre dois termos em razão de suas propriedades terem a mesma forma ou forma análoga ou [b] 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.²⁸

Apesar da multiplicidade de sentidos do termo *ratio* na filosofia de Tomás, concordância na *ratio* parece significar que a *species* inteligível e o conceito contêm intencionalmente, de maneira implícita ou explícita, propriedades da coisa inteligida que podem ser explicitadas pela definição da própria coisa. As *species* inteligíveis e os conceitos podem “concordar *in ratio*” com a coisa inteligida. As *species* sensíveis, embora entes intencionais, não são estritamente similitudes das coisas, mas apenas signos intencionais delas. A única exceção é o fantasma²⁹. Mas qualquer que seja o sentido exato de “similitude”, a noção de *ratio* exclui a hipótese de que “similitude” da *species* inteligível possa significar *imagem de coisas*, como ocorre com o fantasma, que é um tipo de imagem sensível.

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

Os sentidos internos, através de suas diversas funções (memória, senso comum, cogitativa e imaginação), organizam em forma de imagem (fantasma) as qualidades sensíveis recebidas pelos

dum, 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.”

28 “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 conveniant; sicut forma hominis in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carne et ossibus.”

29 *ST*, I, q. 84, a.7, ad 2.

sentidos externos³⁰. A imagem sensível é imagem de um dado singular envolvido pelas qualidades acidentais que foram recebidas pelos sentidos externos e sintetizadas pelos sentidos internos. Isso autoriza Tomás de Aquino a considerá-la como uma similitude³¹ daquilo que ela representa.

Os objetos das imagens são coisas singularizadas pelo princípio de individuação. Em Tomás, o princípio de individuação é um princípio material, refratário à inteligibilidade. Daí se segue que a imagem sensível não é inteligível em ato, pois é uma similitude de algo singular material, apenas potencialmente inteligível. Tornar inteligível o objeto da imagem requer o processo abstrativo, que consiste, nesse caso³², em deixar de lado os princípios que individualizam uma coisa singular, representada pela imagem, e tomar em consideração o princípio de inteligibilidade dela. Como a matéria refratária à inteligibilidade é, ao mesmo tempo, o princípio de individuação, ao não considerar os princípios materiais individualizantes, o processo abstrativo produz não só um inteligível *em ato*, como também um universal. O produto desse processo abstrativo, a *species* inteligível, é também uma similitude inteligível, universal e, portanto, abstrata do objeto singular da imagem, pois a *species* inteligível foi extraída, pelo intelecto agente, da imagem sensível que, por sua vez, é uma similitude de algo singular. De maneira análoga, o conceito, formado a partir da *species* inteligível, seria uma similitude³³ da coisa inteligida.

Por que o conceito seria uma similitude intencional da quiddidade da coisa singular, uma vez que o conceito é um universal imaterial e as coisas naturais são singulares materiais?

O Realismo Direto responde de uma maneira clara a essa questão: o conceito exhibe o seu objeto no intelecto, a quiddidade ou a propriedade inteligível em ato, revestido das suas características intencionais e universais. Em outras palavras, o conceito exhibe uma forma que, a partir da *species* inteligível, especificou o ato de inteligir. As coisas extramentais são singulares e tudo nelas é singularizado. As suas propriedades, essenciais ou acidentais que, enquanto pensadas, são universais e imateriais, existem nelas de modo singular e material. Deixadas de lado

30 Sobre o mecanismo da cognição sensível, ver a clara e sucinta exposição de Stump 2003, c. 8, em especial, p. 248-262. Ver também *ST*, I, q. 78, a. 3-4.

31 *ST*, I, q. 84, a. 7, ad 2 e *Sententia Libri De Anima*, L. III, c. 7: "Phantasmata enim sunt similitudines sensibilium."

32 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).

33 *ScG*, I, 53.

a intenção de universalidade do conceito e as condições individualizadoras que singularizam a quiddidade na coisa material, não haveria como distinguir a quiddidade que na mente é universal da quiddidade singularizada no indivíduo, isto é, deixado de lado o modo de ser universal e singular, não há diferença entre a quiddidade no intelecto e a quiddidade na coisa. Sob esse aspecto, a quiddidade é comum: é a mesma forma ou quiddidade que no intelecto é expressa pelo conceito de modo universal e que existe de modo singular na coisa. O que distingue a quiddidade, expressa pelo conceito, da quiddidade que existe singularmente nas coisas individuais é o seu *modo de existir*, universal e imaterial no intelecto e singular e material no mundo natural. Como é a forma que determina a quiddidade, haveria uma identidade formal entre a forma exibida no intelecto como objeto e a forma da coisa que determina *o que é* a coisa singular: é uma mesma forma que se instancia em modos de ser diferentes.

Um texto de Tomás parece justificar essa tese:

... a natureza do homem tem um duplo ser: um ser material segundo a qual ela existe na matéria natural, outro, imaterial, segundo a qual ela existe no intelecto³⁴.

Uma explicação clara da tese da identidade formal é formulada por P. Geach³⁵: o que diferenciaria a quiddidade pensada X da própria quiddidade X é que a quiddidade pensada X tem um ser intencional, enquanto que a quiddidade X tem um ser natural. Portanto, o que as diferencia não é o que elas são, mas o modo de ser delas. Assim, fica claramente enunciada a pretensão do Realismo Direto: ao se pensar na quiddidade de X apreende-se *o que é* X. Não haveria qualquer intermediário entre a *quiddidade pensada* de X e a *quiddidade de* X, pois a quiddidade pensada de X é a quiddidade de X. N. Kretzmann explica a mesma tese com outras palavras: "*O que é instanciado na minha mesa e no meu intelecto é a mesma coisa, mas os dois modos de instanciação são radicalmente distintos*"³⁶.

34 *Sentencia Libri de Anima*, II, 12, Quaestio II: "...natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu".

35 Anscombe e Geach 1961, p.95: "... what makes it to be a sensation or thought of an X rather than an actual X or an actual X-ness is that X-ness here occurs in the special way called esse intentionale and not in "ordinary" way called esse naturale." Kenny 2002, p. 247: sintetiza a tese de Geach: "...meu pensamento de um cavalo e a forma deste cavalo pastando no campo são duas ocorrências de uma forma; mas elas são duas ocorrências da mesma forma".

36 Kretzmann, 2005, p. 263. Ver também Kretzmann 1993, p. 138-146.

D. Perler³⁷, defendendo o ponto de vista do Realismo Direto na interpretação da gno-seologia tomásica, mostra que é necessário assumir algumas teses metafísicas para tornar a tese da identidade formal plausível: [i] a tese do hilemorfismo, que estrutura o real singular como uma composição essencial de forma/matéria, [ii] a tese da *dupla existência*, que afirma que uma forma única e idêntica pode ter uma existência material e imaterial, na mente e fora da mente, [iii] e a tese do *duplo aspecto*: a *species* pode ser considerada não só como um meio cognitivo, nesse caso ela é analisada como um acidente individual do sujeito cognoscente, mas também como um conteúdo; nesse caso ela é analisada como uma similitude da coisa inteligida. Em outras palavras, sob um aspecto o conceito é acidente do sujeito cognoscente, sob outro aspecto, o conceito exprime o objeto do intelecto. Mas, a *species* (ou o conceito ou o verbo mental) só pode ser considerada como uma similitude porque o seu conteúdo é uma instância de uma mesma forma que tem também como instância a forma da coisa singular. É o compartilhamento da mesma forma, segundo Perler e Michon, que fundamenta a tese da similitude da *species*³⁸.

Nem a tese do duplo aspecto da *species*, nem a tese do hilemorfismo causam dificuldades para o sistema tomásico. Mas a tese da identidade formal, que afirma que é a mesma forma que, sob modos distintos de existência, existe efetivamente na realidade e intencionalmente na mente, me parece fundamental e, ao mesmo tempo, discutível.

Em Tomás, o processo cognitivo sensível se inicia com a receptividade dos sentidos externos mediante uma modificação material e espiritual³⁹; prolonga-se com as operações dos sentidos internos e termina com a produção do fantasma. A *species* inteligível, produzida pela operação abstrativa sobre o fantasma, é uma forma, no sentido em que atualiza o intelecto possível e especifica a operação de inteligir. Considerada enquanto princípio do ato de inteligir (como *species* inteligível) ou considerada enquanto termo desse ato (conceito ou verbo mental), a *species* ou *forma intencional*, envolve a noção de matéria comum⁴⁰, pois o processo de abstração a partir do fantasma, que formou a *species* inteligível-

37 Perler 2000, p. 114.

38 Perler 2000, p. 115. Michon 2009, p. 49.

39 Ver *ST*, I, q. 78, a.3.

40 Ver *Sententia Libri Metaphysicae*, Liber 7, lectio 9: "Sciendum tamen est, quod nulla materia, nec communis,

vel, consistiu em deixar de lado apenas os princípios individuantes contidos no fantasma. Entretanto, o termo “forma”, enquanto significa forma substancial ou accidental, não envolve a noção de matéria. É a forma substancial que determina a natureza do composto e fixa a sua identidade. Mas a essência do composto, segundo Tomás, não é a sua forma, mas é constituída pela composição de forma e de matéria⁴¹. Dessa maneira, não ocorreria uma identidade de significado entre a forma, considerada como *species* que especifica o ato de entender, e a forma substancial, que é distinta da matéria, e que, ao configurar a matéria, constitui a essência do composto.

Se há uma identidade entre o conceito e a coisa, como postula o Realismo Direto, não é uma identidade entre o objeto do conceito e a forma substancial ou accidental da coisa. É uma identidade entre essências intencionais e reais, pois a *species* é uma similitude abstrata que envolve a matéria comum⁴². Daí se segue que a quiddidade universalizada no conceito envolve também a matéria comum, o que, aliás, o torna um predicado dos indivíduos que têm uma essência composta de forma e de matéria e não apenas de forma. Assim, quando se afirma que a forma expressa pelo conceito é uma instância de uma forma comum, o que está sendo afirmado é que a quiddidade ou essência no conceito é uma instância de uma essência comum, assim como a essência dos indivíduos é instância dessa mesma essência comum⁴³.

Perler afirma no seu artigo: “*Formas são universais e podem ser instanciadas em muitas coisas, no e/ou fora do intelecto*”⁴⁴. Esta tese é um dos pressupostos fundamentais da tese da identidade formal. Se a forma tem instâncias, ela é universal, isto é, ela é comum a muitos e pode

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.”

41 *De Ente et Essentia*, c. II e *ST*, I, q. 29, a. 2.

42 *ST*, I, q. 85, a.1

43 Talvez Perler, Kretzmann e outros estejam utilizando o termo “forma” tendo em vista a interpretação canônica de Cajetano sobre a noção de abstração formal.

44 Perler 2000, p. 119. Ver também C. Michon 2009, p. 49: “...pour Thomas, la similitude est le partage d’une forme universelle.”

ser dita de muitos⁴⁵. Ao invés do termo “forma universal”, Tomás usa habitualmente a expressão “forma comum”⁴⁶, “essência comum” ou mesmo “natureza universal”.

O Realismo Direto pressuporia a existência de “formas universais” ou de essências comuns fora do intelecto? Essa afirmação suscita uma pergunta elementar: a teoria tomásica aceita a existência de universais fora da mente? No *Comentário ao De Anima*, Tomás afirma: “...os universais, enquanto são universais, não existem [ou não estão {sunt}] senão na alma, contudo as próprias naturezas, às quais ocorre a intenção de universalidade, existem [estão {sunt}] nas coisas”...⁴⁷

Qual seria o estatuto da essência ou da natureza comum? Seria fruto de uma operação mental, como, por exemplo, a operação abstrativa? Seria independente das operações mentais cognitivas?

Tomás, no *De Ente* e também nas *Questões Quodlibetais*⁴⁸, influenciado por Avicena, introduziu a noção de *natureza absolutamente considerada*, que vem ao encontro do Realismo Direto. A essência, considerada como um todo e não como parte integral, pode ser analisada sob três aspectos: [i] segundo o ser que ela tem nos singulares e, nesse caso, ela existe de modo singular; [ii] segundo o ser que ela tem no intelecto e, nesse caso ela é universal e [iii] finalmente, considerada de maneira absoluta, nela mesma, independentemente dos modos de ser em que ela pode se instanciar: “*Nada dela é verdadeiro senão o que lhe convém enquanto tal; daí qualquer coisa de outro que lhe for atribuída seria uma atribuição falsa*”⁴⁹, isto é, somente as propriedades que

45 *Sententia Libri Metaphysicae*, Liber 7, lectio 13: “Sed universale est commune multis, hoc enim dicitur universale, quod natum est multis inesse et de multis praedicari.»

46 *ST*, I, q. 13 a. 9: «... omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem, sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem...».

47 *Sententia Libri de Anima*, liber II, c. 12, questiones II.

48 *Quodlibet VIII*, q.1, a.1: “Dicendum, quod, secundum Avicennam in sua metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt.”

49 *De Ente*, c. III.

pertencem à sua definição podem lhe ser atribuídas. Por exemplo, à *essência homem, absolutamente considerada*, podem lhe ser atribuídos os predicados animal e racional, que pertencem à sua definição, mas não os predicados branco, grande etc. Nem as propriedades que caracterizam a singularidade das coisas materiais nem as propriedades que caracterizam a universalidade podem ser predicadas essencialmente da essência absolutamente considerada, pois ela não é nem singular nem universal, nem una nem múltipla. O modo de ser singular ou o modo de ser universal lhe é acidental, isto é, o modo de ser é indiferente à natureza absolutamente considerada. No entanto, ela não exclui nem o modo de ser individual, nem o modo de ser universal. Isto significa que ela não exclui as propriedades que caracterizam a universalidade ou a singularidade; ela pode existir ou ser instanciada nos indivíduos ou ser pensada segundo as condições do intelecto⁵⁰. Mas o modo de ser singular ou universal não lhe pertence essencialmente.

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. Mas qual seria o estatuto da essência absolutamente considerada? Seria obtida por um tipo de abstração denominada por Tomás no *De Ente*⁵¹ de não-precisiva, isto é, por uma abstração que não exclui a singularidade, ao contrário da abstração dita precisiva? Ou, ao invés de ser fruto de uma operação mental, da abstração ou da decomposição do conceito, a essência absolutamente considerada seria a estrutura inteligível do real e do mental, tendo um valor objetivo, mesmo que os modos de ser lhe sejam acidentais? Nesse caso, ela seria considerada objetiva em razão de ser uma similitude (criada) das ideias divinas⁵². Sem dúvida, essa interpretação realçaria o enfoque essencialista da filosofia tomásica: essências comuns seriam reais, logicamente independentes de operações mentais, apesar de não envolverem, nelas mesmas, qualquer modo de existência, ou seja, seriam “*desprovidas de ser (being, esse)*”, segundo a fórmula de J. Owens⁵³.

50 *De Ente*, c. III: “Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus.”

51 *Idem*, c. II.

52 Edwards 2002, p. 97-115.

53 Distinguindo em Tomás o significado de universal do significado de natureza comum e reiterando a tese da distinção real em todo ente finito entre ser (*esse*) e essência, Owens 1959, p.223, escreve: “ST. Thomas isolated a common nature that was in itself completely devoid of being.”

Se a essência (ou a forma) comum é de fato a estrutura inteligível do real, mental e extramental, torna-se ainda mais convincente a tese do Realismo Direto de que ao aprendermos, mediante o conceito, uma quiddidade, apreendemos *ipso facto* a quiddidade do ente singular, que é, como a quiddidade exibida pelo conceito, uma instância de uma mesma essência comum.

Embora ao longo de sua obra Tomás use os termos como “forma comum” “natureza ou essência comum” com sentido análogo ao de “essência absolutamente considerada”, não é evidente que a filosofia tomásica tenha se comprometido com a tese de que essas formas ou essências são universais e sejam logicamente independentes de operações mentais.

Analisando o significado do termo “universal”, Tomás usa a expressão “forma ou natureza comum”. O termo “universal” tem uma dupla significação:

... o universal pode ser compreendido de uma dupla maneira: em um sentido, pode ser dito universal a própria natureza comum, enquanto ela é o sujeito de uma intenção de universalidade; em outro sentido, enquanto considerada nela mesma (*secundum se*)⁵⁴.

Assim, o termo “universal” significa ou bem uma natureza comum acompanhada de intenção de universalidade e, nesse sentido, ela é dependente de operações intelectuais, ou bem significa a própria natureza que, considerada dessa maneira, é um universal. Tomás estaria, então, corroborando a tese em que se apoia o Realismo Direto, de que a essência ou natureza comum seriam universais, logicamente independentes da mente?

Na sequência do texto da *Suma* é sugerida outra interpretação: a natureza comum seria a natureza dos entes singulares materiais *considerada* sem os princípios que a individualizam no ente singular⁵⁵: “*Contudo o intelecto não é falso enquanto apreende a natureza comum à parte (praeter) dos princípios individuantes sem os quais ela não pode existir na natureza. Com efeito, o*

54 *Sententia De Anima*, Liber II, lectio 12: «...quod universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se.» Note-se que a expressão «*secundum se*» pode se referir a “universal” e também a “natureza comum”, considerada nela mesma.

55 *Sententia Libri Metaphysicae*, Liber II, lectio 12: “Nec tamen intellectus est falsus, dum apprehendit naturam communem praeter principia individuantia, sine quibus esse non potest in rerum natura. Non enim apprehendit hoc intellectus, scilicet quod natura communis sit sine principiis individuantibus; sed apprehendit naturam communem non apprehendendo principia individuantia; et hoc non est falsum.»

intelecto não apreende isto. a saber, que uma natureza comum existe sem princípios individuantes, pois apreende a natureza comum não apreendendo os princípios individuantes e isso não é falso.” Assim, ou bem as naturezas ou essências (acompanhadas de intenção de universalidade) são universais no intelecto e, em consequência, podem ser predicadas de diversos sujeitos numericamente distintos, ou bem são singulares nos entes naturais. Mas, ao serem consideradas nos entes singulares sem os princípios que a individualizam, elas são ‘ditas’ naturezas comuns. Dessa maneira, “natureza comum” significaria um modo de considerar a natureza das coisas singulares, deixando de lado os princípios que a singularizam no ente particular.

Outros textos de Tomás são consistentes com essa interpretação sem, no entanto, excluir de uma maneira definitiva a interpretação do Realismo Direto:

...o universal pode ser considerado de dois modos: De um modo na medida em que a natureza universal é considerada simultaneamente com a intenção de universalidade... De outro modo, pode ser considerado quanto à própria natureza, isto é, da animalidade ou da humanidade, na medida em que se encontra nos particulares⁵⁶.

A expressão “natureza *universal*” pode significar [i] natureza que é universal ou comum em razão de ser acompanhada pela intenção de universalidade; [ii] ou simplesmente natureza que, nela mesma, é considerada universal. Mas, nesse caso, é reiterada a tese de que a natureza assim considerada só existe nos particulares. Desse modo, considerá-la universal significa considerá-la sem os princípios sem os quais ela não poderia existir na realidade natural.

Da tese de que a essência comum é a essência dos entes particulares considerada sem seus princípios individuantes, decorre, por um lado, a tese de que essências comuns tem fundamento *in re* e por isso têm ‘validade objetiva’, pois expressam de modo abstrato e indeterminado propriedades que entes singulares, numericamente distintos, contêm concreta e determinadamente. Por outro lado, decorre também dessa tese que essências comuns são abstraídas das essências dos entes particulares, portanto são dependentes da operação de abstração, que é uma operação da mente.

56 ST, I, q. 85, a. 3, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis.[...] Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus.” Ver também *Sententiae Libri Metaphysicae*, Liber 7, lectio 13.

Se as essências (ou formas) comuns, assim como as essências ou formas expressas pelo conceito, são dependentes de operações mentais, como justificar a tese da identidade formal ou do compartilhamento de uma mesma forma que fundamentaria a interpretação do Realismo Direto? 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 considerada⁵⁷. 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 independente das operações mentais. Mas, a existência de universais logicamente independentes de operações mentais parece não ser compatível com a ontologia tomásica.

A interpretação representacionista, não inferencial, de Tomás é uma alternativa ao Realismo Direto, pois não assume a tese problemática da identidade formal. Como assinalamos, *no* conceito está o objeto⁵⁸. Isolado das condições de universalidade, o objeto do conceito é como uma natureza comum (quididade) indeterminada, na medida em que foi formada a partir de um gênero de abstração da qual se seguirá, conforme afirma Tomás⁵⁹, a intenção de universalidade.

57 *De Ente*, c. III.

58 *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. I, l.1: "Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut *in quo intelligit*; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae." (grifo meu)

59 *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. ...Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod *est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis*, accidit humanitatis

dade. Acompanhada de intenção de universalidade, a natureza comum é uma relação de “um com muitos”⁶⁰, isto é, um predicado possível de entes singulares.

A relação do conceito com as coisas singulares é uma relação de similitude⁶¹: a quiddidade que o conceito expressa é uma similitude abstrata da quiddidade singularizada nas coisas particulares. Do ponto de vista ontológico, a relação de similitude entre a quiddidade abstrata no intelecto e a quiddidade concretizada no ente singular supõe o hilemorfismo. Do ponto de vista epistêmico, a similitude intencional se apoia no fato de que as *species* inteligíveis, extraídas do fantasma por abstração, são uma similitude, pois o fantasma é uma “*similitudo* [sensível] *das coisas particulares*”⁶². Dessa maneira, 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. O conceito, formado a partir das *species inteligíveis* abstraídas, exprime uma quiddidade abstrata e indeterminada das coisas particulares. Mas, o ato de inteligir, que culmina na formação do conceito, se prolonga *imediate e simultaneamente* no que Tomás denomina de conversão ao fantasma⁶³. Em razão disso, considera-se a quiddidade abstrata “*no particular existente*”⁶⁴ ou, segundo outra expressão de Tomás, vê-se “*as species inteligíveis nos fantasmas...*”. Dessa maneira, o ato de intelecção termina pela apreensão das coisas particulares mediante suas quiddidades abstratas.

secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.» (grifo meu)

60 ST, I, 85, a. 3, ad 1: «Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus...».

61 Num importante artigo (Panaccio 2001, p.3-21), Panaccio procurou mostrar que a relação entre a quiddidade intencional e a quiddidade das coisas fora da mente não é uma relação fundada na identidade formal, mas na relação de similitude. Michon (Michon 2009) comenta criticamente este artigo.

62 ST, I, q. 84, a. 7, ad 2.

63 ST, I, q. 84, a. 7; *De Veritate*, q. 10, a. 2, ad 7; ST, I, q. 85, a. 5, ad 2; *Sentencia Libri De Anima*, L. III, c. 7; *ScG*, II, 73. Sobre a função do fantasma segundo os intérpretes tomistas, ver Lonergan, 2005, c. 4 “*Verbum and Abstraction*”, p. 152-190; Maréchal 1949, c. III, sobretudo p. 213-223.

64 ST, I, q. 84, a. 7: “Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.”; 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 [...]”.

Sem recorrer aos pressupostos que justificariam a tese da identidade formal, a interpretação representacionista não inferencial da gnoseologia tomásica é capaz de explicar no âmbito de uma teoria realista a relação de similitude entre a quiddidade abstrata expressa pelo conceito e a quiddidade singular na coisa. Assim, ela é uma interpretação mais simples e mais plausível do que a formulada pelo Realismo Direto.

RESUMO

Após examinar os principais elementos do ato de inteligir (species inteligível, conceito (ou verbo mental) e objeto do intelecto), o artigo analisa a tese da identidade formal ou da dupla existência da forma (intencional e natural) que parece fundamentar o Realismo Direto da gnoseologia tomista. A forma intencional, expressa pelo conceito, e a forma natural da coisa apreendida pelo intelecto seriam instâncias de uma mesma forma. Esta tese assume implicitamente a existência de formas universais 'fora da mente'. Seria esta suposição compatível com a filosofia tomásica? O artigo analisa essa questão e mostra que, segundo Tomás, os universais são sempre dependentes da mente ou, em outras palavras, são modos de consideração do intelecto, o que torna bastante problemática a tese da identidade formal, fundamento da interpretação gnosiológica do Realismo Direto de Tomás.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; filosofia medieval; realismo; representacionismo

RÉSUMÉ

Après avoir examiné les principaux éléments de l'acte de comprendre (intelligere) (l'espèce intelligible, le concept (ou le verbe intérieur) et l'objet de l'intellect), l'article analyse la thèse de l'identité formelle ou de la double existence de la forme (intentionnelle et naturelle), qui semble être un des fondements du Réalisme Direct de la théorie de la connaissance thomiste. La forme intentionnelle, exprimée par le concept, et la forme naturelle de la chose qui a été appréhendée par l'intellect seraient des instances d'une même forme. Cette thèse assume implicitement l'existence des formes universelles 'en dehors de l'esprit'. Cette supposition serait-elle compatible avec la philosophie thomiste? L'article analyse cette question et montre que, selon Thomas, les universels sont toujours dépendants des opérations de l'esprit, ou mieux, ce sont des modes de considération de l'intellect, ce qui rend fort discutable la thèse de l'identité formelle, fondement de l'interprétation Réaliste Directe de la théorie de la connaissance thomiste.

Key-words : Aquinas ; medieval philosophy ; realism ; representationalism.

Referências Bibliográficas: Obras e Artigos Citados

AQUINO, Tomás.

De Ente et Essentia. 1976. In : *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLIII, Roma: Ed. di San Tommaso.

Quaestiones Disputatae de Anima. 1996. In: *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXIV. Paris: Cerf.

Quaestiones Disputatae De Potentia. In: *Corpus Thomisticum. Opera Omnia. Edição eletrônica de Enrique Alarcón.*

Quaestiones Quolibet. Quodlibet VIII. In: *Corpus Thomisticum. Opera Omnia. Edição eletrônica de Enrique Alarcón.*

Quaestiones Disputatae de Veritate. 1970-1976. In: *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXII, v.1-3. Roma: Ed. di san Tommaso.

Questions Disputées sur la Vérité. Question IV, Le Verbe. 1992. Edição bilíngue, texto da edição Leonina. Tradução B. Jollés. Paris: Vrin.

Sententia Libri De Anima. 1984. In: *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLV, Paris: Vrin.

Sententia Libri Metaphysicae. In: *Corpus Thomisticum. Opera Omnia. Edição eletrônica de Enrique Alarcón.*

Suma de Teologia (ST), Primeira Parte, Questões 84-89. 2004. Edição bilíngue, texto da edição Leonina. Tradução de C. A. Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: Edufu.

Summa contra Gentiles (ScG). In: *Corpus Thomisticum. Opera Omnia (texto da edição Leonina). Edição eletrônica de Enrique Alarcón.*

Summa contra Gentiles, L. I. 1961. Edição bilíngue, texto da edição Leonina. Tradução de R. Bernier e M. Corvez.

Summa contra Gentiles, Livro II. 1954. Edição bilíngue, texto da edição Leonina. Tradução de M. Corvez e L-J Moreau. Lyon: P. Lethielleux.

Summa Theologiae (ST). In: *Corpus Thomisticum. Opera Omnia (texto da edição Leonina). Edição eletrônica de Enrique Alarcón.*

Super Boetium de Trinitate 1976. In: *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLIII, Roma: Editori di San Tommaso.

Super Evangelium S. Ioannis Lectura. In: *Corpus Thomisticum, Opera Omnia. Edição eletrônica de Enrique Alarcón.*

Bibliografia Secundária

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

BROUWER, J. e BROWER-TOLAND. 2008. S. "Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality". In: "*Philosophical Review*", v. 117.

EDWARDS, S. 2002. "The Realism of Aquinas". In: *Thomas Aquinas*, ed. B. Davies. Oxford: Oxford University Press.

HOFFMAN, P. 2002. "Direct Realism, Intentionality and the Objective Being of Ideas". In: *Pacific Philosophical Quarterly*, 83.

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

KREZMANN, N. 1993. "Philosophy of Mind". In: *The Cambridge Companion to Aquinas*, org. N. Kretzmann e E. Stump, Cambridge: Cambridge University Press.

KREZMANN, N. 2005. *The Metaphysics of Creation*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

LANDIM FILHO, R. 2010. "Conceito e Objeto em Tomás de Aquino". In: *Analytica*, v.14, nº 2.

LONERGAN, B. 2005. *Verbum: Word and Ideas in Aquinas*. Toronto: Toronto University Press.

MARÈCHAL, J. 1949. *Le Point de Départ de la Métaphysique*, cahier V, Le Tomisme devant la Philosophie Critique. 2ª edição. Paris: Desclée de Brouwer.

MARITAIN, J. 1958. *Les Degrés du Savoir*. 6ª edição. Paris: Desclée de Brouwer.

MICHON, C. 2009. "Les Représentations Rendent-elles Indirecte la Connaissance des Choses?". In: *Le Langage Mental du Moyen Âge à L'Âge Classique*, org. J. Biard. Louvain: ed. Peeters.

MICHON, C. 2007. «L'Éspece et le Verbe». In: *Questions sur l'Intentionnalité*, ed. Couloubaritsis e A. Mazzù, Bruxelles: Ousia.

MOSER, R. 2011. «Thomas Aquinas: *Esse Intentionale* and the Cognitive As Such". In: *The Review of Metaphysics*, 64, June.

OWENS, J. 1959. In: "Thomistic Common Nature and Platonic Idea". *Mediaeval Studies*, v. 21, publicação do Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

PANACCIO, C. 2001. "Aquinas on Intellectual Representation". *Cahiers d'Épistémologie* 265. Reimpresso em *Ancient Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden/Boston/Köln: Brill.

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

PERLER, D. 2000. "Essentialism and Direct Realism: some Late Medieval Perspective". In: *Topoi*.

PUTALLAZ, F. 1991. *Le Sens de la Réflexion chez Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin.

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

CAIETANI, Thomae de Vio. 2007. *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*. Romae: Ex Pontificia Officina Typographica, 2007.

TWEEDALE, M. 2007. "Representation in Scholastic Epistemology". In: *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy* ed H Lagerlund, Burlington: Ashgate Publishing Company.