



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF), realizada em 21/10/2020 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM FILOSOFIA no. <numAta/>, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea, do candidato GILSON DAMASCENO LINHARES, matrícula 218122416, intitulada Da apreensão sensível ao conhecimento inteligível em Tomás de Aquino. Às 14:00 do citado dia, <https://conferenciaweb.rnp.br/webconf/defesas-ppgfufba>, foi aberta a sessão pelo presidente da banca examinadora Prof que apresentou os outros membros da banca: Profª. Dra. CARLOTA MARIA IBERTIS DE LASSALLE CASANAVE, Prof. Dr. MARCO AURELIO OLIVEIRA DA SILVA, Profª. Dra. ROBERTA MAGALHAES MIQUELANTI e Prof. Dr. ANTONIO JANUNZI NETO. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo presidente que passou a palavra ao examinado para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

**Dr. ANTONIO JANUNZI NETO, UEFS**

Examinador Externo à Instituição

**Dra. ROBERTA MAGALHAES MIQUELANTI, UFBA**

Examinador Externo ao Programa

**Dra. CARLOTA MARIA IBERTIS DE LASSALLE CASANAVE, UFBA**

Examinador Interno

**Dr. MARCO AURELIO OLIVEIRA DA SILVA, UFBA**

Examinador Interno

**GILSON DAMASCENO LINHARES**

Mestrando



Universidade Federal da Bahia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF)

FOLHA DE CORREÇÕES

ATA Nº 23

**Autor:** GILSON DAMASCENO LINHARES

**Título:** Da apreensão sensível ao conhecimento inteligível em Tomás de Aquino

**Banca examinadora:**

Prof. ANTONIO JANUNZI NETO

Examinador Externo à Instituição

Prof. ROBERTA MAGALHAES MIQUELANTI

Examinador Externo ao  
Programa

Prof. CARLOTA MARIA IBERTIS DE LASSALLE  
CASANAVE

Examinador Interno

Prof. MARCO AURELIO OLIVEIRA DA SILVA

Examinador Interno

---

Os itens abaixo deverão ser modificados, conforme sugestão da banca

1.        INTRODUÇÃO
  
2.        REVISÃO BIBLIOGRÁFICA
  
3.        METODOLOGIA
  
4.        RESULTADOS OBTIDOS
  
5.        CONCLUSÕES

COMENTÁRIOS GERAIS:

---

Declaro, para fins de homologação, que as modificações, sugeridas pela banca examinadora, acima mencionada, foram cumpridas integralmente.

**Prof. MARCO AURELIO OLIVEIRA DA SILVA**

Orientador

---

L755 Linhares, Gilson Damasceno  
Da apreensão sensível ao conhecimento interligável em Tomás de Aquino. / Gilson Damasceno Linhares. – 2020.  
99 f.

Orientador: Prof.º Dr.º Marco Aurélio Oliveira da Silva  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2020.

1. Identidade (Conceito filosófico). 2. Conceitos. 3. Essencialíssimo (Filosofia).  
I. Silva, Marco Aurélio Oliveira. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 121.4

---



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO DE FILOSOFIA

GILSON DAMASCENO LINHARES

DA APREENSÃO SENSÍVEL AO CONHECIMENTO INTELIGÍVEL EM TOMÁS  
DE AQUINO.

SALVADOR - BA  
2020

GILSON DAMASCENO LINHARES

DA APREENSÃO SENSÍVEL AO CONHECIMENTO INTELIGÍVEL EM TOMÁS  
DE AQUINO.

A presente dissertação foi apresentada ao curso de pós-graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva.

SALVADOR - BA  
2020

GILSON DAMASCENO LINHARES

DA APREENSÃO SENSÍVEL AO CONHECIMENTO INTELIGÍVEL EM TOMÁS  
DE AQUINO.

Salvador, \_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_/2020.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva  
(Orientador – UFBA)

---

Carlota María Ibertis – (UFBA)

---

Antônio Januzzi Neto – (UEFS)

---

Roberta Magalhães Miquelanti – (UFBA)

SALVADOR - BA  
2020

## **Agradecimentos**

Agradeço a todas as pessoas que estiveram ao meu lado, durante esse processo de construção da pesquisa. Meus pais, minha companheira Letícia, entre outros. Agradeço ao meu orientador, o prof.º Marco Aurélio, que sempre esteve comprometido com a orientação da minha pesquisa. Gostaria de agradecer aos professores Antônio Januzzi, Evaniel dos Santos e Roberta Miquelanti, pois contribuíram enormemente para o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço a Fundação de amparo à pesquisa do estado da Bahia (Fapesb), programa ao qual estive vinculada durante dois anos da minha formação e que me possibilitou o aprofundamento e dedicação exclusiva aos meus estudos.

## **Resumo**

O presente trabalho tem por objetivo analisar de modo inicial o debate interpretativo a respeito da relação entre conceito e objeto na filosofia de Tomás de Aquino. A ênfase do debate se dá na oposição interpretativa entre Realismo Direto e Representacionalismo, no que diz respeito à noção de *similitude*. Tomás apresenta o conceito como uma similitude através da qual nós conhecemos o objeto externo. A interpretação realista entende que o termo similitude deve ser lido como uma relação de identidade formal, entre conceito e objeto. O representacionalismo interpreta o conceito como uma similitude, no sentido de que o conceito é uma representação mental da essência do objeto externo. Para alcançar este debate, desenvolvemos um percurso epistemológico que pretende demonstrar como, para Tomás, o ser humano conhece. Inicialmente definimos o que significa conhecer para Tomás, e, a partir daí, apresentamos o duplo modo como o ser humano apreende o mundo externo. Primeiro nos dedicamos à apreensão sensível, através dos sentidos. Posteriormente a apreensão inteligível dos corpos, que resulta na formação do conceito no intelecto. Apenas após a formação do conceito no intelecto podemos analisar o debate interpretativo, a respeito da relação formal entre conceito e objeto.

**Palavras-chave:** Similitude, identidade formal, conceito, essência.

## **Abstract**

The present work aims to analyze in an initial way the interpretative debate about the relationship between concept and object in the philosophy of Thomas Aquinas. The emphasis of the debate is on the interpretative opposition between Direct Realism and Representationalism, with regard to the notion of similarity. Thomas presents the concept as a similarity through which we know the external object. Realistic interpretation understands that the term similarity should be read as a relationship of formal identity, between concept and object. Representationalism interprets the concept as a similarity, in the sense that the concept is a mental representation of the essence of the external object. To reach this debate, we have developed an epistemological path that aims to demonstrate how the human being knows. Initially we define what it means to know for Thomas, from there we present the double way in which the human being apprehends the external world. First we engage in sensible apprehension through the senses. Subsequently the intelligible apprehension of bodies, which results in the formation of the concept in the intellect. Only after the conceptual formation in the intellect can we analyze the interpretative debate about the formal relationship between concept and object.

**Keywords:** Similitude, formal identity, concept, essence.

## **Lista de Abreviações nas citações das obras tomasianas.<sup>1</sup>**

ST – *Suma Theologiae* (Summa Theologiae)

S.C.G – *Summa Contra Gentiles* (Suma Contra os Gentios)

DA – *De Anima* (Comentário ao De Anima)

DP - *De Potentia* (Questões disputadas De Potentia)

DV - *De Veritate* (Questões Disputadas sobre a Verdade)

DE - *De Ente et Essentia* (O Ente e a Essência)

Observações a respeito da fonte latina das obras: quando citamos trechos mais longos, inserimos na nota de rodapé o texto latino. As obras completas dos textos estão disponíveis no site <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>, organizado por Enrique Alárcon.

---

<sup>1</sup> Ao longo do desenvolvimento do nosso texto, faremos várias referências a estas obras. Afim de facilidade a leitura irei adotar estas abreviações.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	10
<b>Capítulo I: Sobre conhecimento e a apreensão sensível.</b>	15
<b>1.1 - Breve apresentação da concepção tomasiana sobre como o mundo e o ser humano são constituídos.</b>	15
<b>1.2 - Qual a natureza do conhecimento humano segundo Tomás?</b>	17
1.2.1 – Diferença entre conhecimento sensível e inteligível.	19
1.2.2 – Definição de conhecimento sensível.	21
<b>1.3 – Como está estruturada a faculdade sensível?</b>	25
1.3.1 - Sentidos Externos.	26
1.3.2 - Sentidos Internos.	29
<b>1.4 - O resultado do ato dos sentidos: a <i>species sensibilis</i>.</b>	36
<b>1.5 - Preparação para o capítulo sobre o conhecimento inteligível:</b>	39
<b>CAPÍTULO II: Sobre a apreensão inteligível.</b>	42
<b>2.1 – Apresentação do problema da intelecção dos corpos.</b>	42
2.1.1 – Solução tomasiana para a questão da intelecção dos corpos.	45
<b>2.2 – Sobre o ato abstrativo e a formação da <i>species intelligibilis</i>.</b>	48
2.2.1 – Abstração, o primeiro ato do intelecto e sua regra fundamental.	48
2.2.1.1 - Processo geral da abstração.	53
<b>2.2.1 – Qual o produto do ato abstrativo?</b>	59
<b>2.2.2 – <i>Species intelligibilis</i> x Conceito.</b>	61
<b>2.2.3 – Conhecimento do singular na conversão ao fantasma.</b>	63
<b>CAPÍTULO III: Realismo Direto x Representacionalismo.</b>	68

<b>3.1 – Posição do <i>Realismo Direto</i> quanto à relação do conceito com o objeto em Tomás.</b>	68
3.1.1 - Intelecção direta e o objeto imediato do conhecimento humano.	69
3.1.1.2 – Interpretação do Realismo Direto sobre o termo <i>similitude</i> em Tomás de Aquino.	69
<b>3.1.1.3 – Forma comum e a tese da identidade formal.</b>	71
3.1.1.3.1 – Forma comum.	73
3.1.1.3.2 – Identidade formal.	74
<b>3.1.1.4 – Intencionalidade.</b>	78
<b>3.1.1.5 – Dificuldades a interpretação realista.</b>	79
3.1.1.5.1 – Dificuldades a tese da identidade formal.	79
3.1.1.5.2 – Dificuldade a tese da forma comum.	80
<b>3.2 – Posição do <i>Representacionalismo</i> quanto à relação do conceito com o objeto em Tomás.</b>	82
3.2.1 - Noção de representacionalismo.	
3.2.2 – Similitude.	
<b>Conclusão</b>	92
<b>Referências Bibliográficas</b>	96

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação pretende analisar como se dá o processo de conhecimento do ser humano, no que diz respeito ao mundo material, tal como Tomás de Aquino o concebe. Esta atividade epistemológica será analisada desde a apreensão sensível até a formação do conceito no intelecto. Encerraremos a análise deste processo apresentando o debate contemporâneo acerca da relação que o conceito presente no intelecto tem com o nosso objeto de conhecimento, que é a forma existente na coisa. Para alcançar os objetivos citados acima iremos expor analiticamente a filosofia do aquinate seguidas de considerações nossas em debate com os comentadores.

A compreensão tomasiana do mundo envolve dois conceitos fundamentais a forma e a matéria. Devido a esta compreensão o ser humano que se encontra neste mundo também é entendido dentro desta composição. A forma corresponde à alma humana, e a matéria corresponde ao seu corpo. Tal como a composição humana, o nosso conhecimento acerca da coisa material ocorre em duas etapas sensível e inteligível. A primeira etapa é a sensível que se refere à apreensão que os nossos sentidos acessam da parte física do mundo. A seguir, temos a etapa inteligível, que se refere à apreensão que o nosso intelecto faz da forma do objeto. No primeiro capítulo, tentarei demonstrar o papel fundamental que o corpo, através dos nossos sentidos, realiza para o processo de conhecimento do mundo material.

Para isto, precisaremos expor a distinção que Tomás faz a respeito da estrutura da sensibilidade humana. Daremos foco em alguns textos, tais como a *Summa Theologiae* questão 78, artigos 3 e 4, *Comentário ao De Anima* livro III. Tomás divide os sentidos entre externos e internos. A parte externa se resume basicamente aos órgãos dos sentidos. Nesta seção dos sentidos externos, veremos como funcionam os órgãos e como eles se relacionam com os objetos. Após os sentidos externos sofrerem uma ação dos objetos, surge um produto sensível, denominado por Tomás de *species sensibilis*. Após isto veremos como o autor distingue os quatro sentidos internos: o sentido comum, a imaginação, a cogitativa e a memória. Estes recebem os dados captados pelos órgãos sensíveis e na faculdade da imaginação é formada uma imagem, denominada de fantasma. O fantasma é a imagem da coisa sensível, quando esta não está fisicamente presente para nós. Além de formar para nós esta imagem, a imaginação é responsável por apresentar ao intelecto o fantasma, sobre o qual a potência intelectual irá extrair a

forma da coisa, tal como pode ser vista na *Summa Theologiae* questão 85, artigo 1. A forma substancial que se encontra na coisa é o objeto próprio do nosso intelecto, segundo Tomás, portanto, o ato que acabamos de citar, é essencial para a realização do conhecimento humano sobre o mundo externo. O referido ato é a abstração que será o alvo de explanação e análise do segundo capítulo neste ato da imaginação formar o fantasma e o apresentar ao intelecto, se encerra a etapa da atividade sensível no conhecimento humano. Todavia a imaginação participa de outro ato, denominado de retorno ou conversão ao fantasma. Para entender a conversão ao fantasma, utilizaremos o artigo clássico da *Summa Theologiae* questão 85, artigo 7. O retorno ao fantasma consiste em um voltar-se do intelecto para a imagem da coisa individual, para tomá-la como exemplo da existência particular, do conceito universal que é atualmente pensado.

No segundo capítulo, pretendemos expor e analisar o ato da abstração com base em quatro textos principais, a saber, *De Trinitate*, *De ente et essentia*, *De Veritate* e *Summa Theologiae*<sup>2</sup>. Este é o ato no qual, o intelecto agente se debruça sobre o fantasma da coisa sensível, para extrair dele a forma ou a essência. Tomás diz que o intelecto neste ato pode transformar o fantasma em algo inteligível, isto é, pensável ou cognoscível para o intelecto. Veremos, neste capítulo, como ocorre esta transformação, pois como algo que é material e individual passa desta esfera para um nível imaterial e universal. A abstração aparece como solução para a dificuldade que a epistemologia tomasiana enfrenta, entre o objeto sensível e o intelecto. A dificuldade consiste na tese metafísica de que uma coisa material, não pode modificar algo imaterial, portanto, a coisa material não pode modificar o nosso intelecto, pois este é imaterial. Sendo ele imaterial e não se utilizando de nenhum órgão para seu ato, não pode captar diretamente algo que é material. O ato abstrativo permite considerar a forma que se encontra presente na coisa, sem incluir a matéria. Assim, a abstração torna possível ao intelecto ter acesso à forma que é o seu objeto de conhecimento. A forma, quando passa a existir em nossa alma, é chamada de *species intelligibilis*, pois foi abstraída da matéria singular e se encontra, no intelecto, em plena imaterialidade. Tal *species* é depositada no intelecto passivo, e então como resultado da atividade do intelecto passivo armazenamos o conceito de algo. A formação do conceito é a completa

---

<sup>2</sup> Do *De Trinitate* focaremos na questão 5, artigo 3. Do *Ente e Essência* focaremos no capítulo II. Do *De Veritate* focaremos questão 1, artigo 12. Da *Suma de Teologia* focaremos na questão 85, artigo 2.

realização do conhecimento humano. O conceito se torna uma referência intelectual, sob a qual nós classificamos os indivíduos do mundo externo.

O último capítulo da nossa dissertação se dedicará a expor e analisar duas interpretações que divergem no que diz respeito à relação que o conceito tem com o objeto do mundo externo, e as implicações de cada interpretação. Uma é chamada realismo direto e outra representacionalismo.

A interpretação apresentada pelo realismo direto tem como defensores mais destacados N. Kretzmann, D. Perler, Eleonore Stump. A leitura proposta pelo realismo direto na teoria tomista defende que a ideia de representação não é necessária no processo de conhecimento em Tomás. Segundo esta interpretação, há uma relação de identidade entre o conceito que é a coisa pensada e a forma tal como existe na realidade. O aspecto formal em Tomás é o princípio de inteligibilidade. Deste modo quando conhecemos a forma da coisa estamos inteligindo a essência da mesma. Assim o conceito que é uma forma intencional, ou seja, é como a essência da coisa passa a existir no intelecto do sujeito, portanto, é o modo como acessamos ao mundo.

Em seu artigo<sup>3</sup>, Kretzmann argumenta que o nosso intelecto pode acessar diretamente seu objeto de conhecimento que é a essência da coisa sensível. Esta identidade se dá no ato de conhecer, quando a forma essencial da coisa está atualmente sendo objeto de pensamento do sujeito. Há uma identidade em ato do conhecimento, segundo Kretzmann, o intelecto está em ato pois, está pensando a essência da coisa e a coisa está causando uma percepção em nós. A afirmação de identidade entre o sujeito que conhece e a coisa conhecida se dá pelo fato de que a mesma forma essencial da coisa é o conteúdo do pensamento do sujeito. Kretzmann diz que quando essa ocorre identidade ocorre há uma unidade entre o intelecto e a coisa.

Ora, como a essência da coisa pode estar nela e no intelecto ao mesmo tempo? Na tentativa de explicar como isso é possível Kretzmann introduz a noção de instâncias. O termo instância traz o sentido de que uma mesma forma pode ter um duplo modo de existência, esse duplo modo de existir permitiria que a mesma forma possa existir na coisa e no intelecto. Kretzmann encontra suporte textual em Tomás para afirmar a instanciabilidade da forma. Tomás dá na *ST I<sup>o</sup> questão 76 a.2*, ad.4 um exemplo de que

---

<sup>3</sup> KRETZMANN, Norman. *Philosophy of Mind*, in *Cambridge Companion to Aquinas*. Ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump. Cambridge: Univ. Press, 2006, p.137-138.

a *species* da pedra que está na alma e não a pedra. Porém, na *ST I<sup>o</sup> questão 85 a.2* Tomás diz que a *species intelligibilis* é a maneira pela qual o intelecto entende, através da similitude da coisa. Todavia, apesar de existirem instanciados de modos distintos, o que as distingue não são os aspectos essenciais, mas apenas este modo como estão instanciadas, mantendo assim a conformidade entre elas. O aspecto intencional no âmbito mental se refere aqui a maneira como o intelecto recebe os dados das coisas, como Tomás diz que o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. Seguindo este princípio de recepção os sentidos recebem as coisas materiais como *species sensibilis*, conservando os aspectos individualizantes da coisa, contudo, o intelecto recebe ao seu modo completamente imaterial sem nada que possa individualizar esta forma.

Outro ponto que será destacado é que a interpretação do realismo direto aproxima os conceitos de identidade e similitude, diferentemente da leitura representacionista a representação é apenas uma semelhança da coisa. Aqui nesta interpretação o conceito é idêntico à forma substancial individualizada coisa. Podemos supor então que é possível conhecer a coisa nela mesma. Esta tese implica ainda que o intelecto que conhece já está em ato. Apenas por isso ele pode entender a coisa nela mesma, pelo fato de já estar em ato ele pode agir e pensar a coisa. Não há nada intermediário entre o sujeito que conhece e o objeto de conhecimento. Caso a similitude que é o conceito fosse uma representação, estaríamos estabelecendo-o como um intermediário entre o sujeito cognoscente e o objeto. Todavia, a similitude quer indicar a conformidade que há entre o conceito que está instanciado em nosso intelecto e a forma atualmente existente na coisa. A similitude é uma semelhança nesse sentido, no que há de comum entre as duas instâncias.

A interpretação representacionista não discorda que haja uma apreensão da forma intencional. Contudo, tal forma intencional que é o conceito é apenas uma semelhança da coisa, não é idêntico ao próprio objeto. O conceito carrega então apenas a intenção de semelhança conforme Tomás diz: “pois, a relação entre a coisa conhecida e aquele que conhece não deve ser entendida pelo modo da identidade, mas pelo modo de representação”<sup>4</sup>. Na mesma obra, Tomás reforça ainda que representar é conter a

---

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *DV q.2 a.5* (Leonis XIII. P.M. edita).

similitude da coisa<sup>5</sup>, assim o conhecimento se dá a partir das representações. Dois são os sentidos de similitude que aparecem no *De Veritate*:

[...]adequação na natureza este modo de *similitude* não é exigida na relação entre aquele que conhece e o seu objeto de conhecimento. O segundo sentido de *similitude* é a representação, este é o modo que convém na relação entre conhecedor e conhecido<sup>6</sup>.

O termo similitude parece com dois sentidos, uma é a adequação na natureza e este sentido é descartado, por Tomás, como algo necessário na relação epistêmica. O segundo sentido de similitude envolve o termo representação, este é o modo que convém a relação epistêmica.

No âmbito intelectual atribui-se a duas entidades mentais esse sentido representativo, a saber, a *species intelligibilis* e o conceito. Portanto, a *species* inteligida na mente representa ao seu modo uma conformidade com a coisa real. A *species* pretende em alguma medida tornar presente no intelecto a semelhança dos conteúdos da forma substancial que se encontra individualizada na coisa.

Será de grande relevância assim entendermos como se relacionam estes três termos citados que constituem a atividade epistêmica tomasiana, a saber, o fantasma sobre o qual o intelecto abstrai a forma substancial da coisa, a *species intelligibilis* e o conceito para entendermos o sentido de representação abordado.

---

<sup>5</sup> DV q.7 a.5 ad.2

<sup>6</sup> DV q.2 a.3 ad.9.

# CAPÍTULO I

## **Sobre conhecimento e apreensão sensível.**

O objeto próprio de conhecimento do intelecto humano é a essência da coisa material. Seguindo esta tese tomasiana tomamos como justificativa para iniciar a nossa apresentação a partir da teoria da sensação, para explicar quais são os processos sensíveis de apreensão do mundo material e daí apresentarmos no segundo capítulo como o intelecto mesmo sem se utilizar de órgãos para sua atividade pode conhecer objetos materiais. Teremos como objetivo, neste primeiro capítulo, uma exposição analítica de como Tomás concebe o ser humano, para que a partir desta compreensão, possamos entender o processo pelo qual se realiza o conhecimento humano acerca do mundo material. A visão hilemórfica do mundo terá como foco o *De Potentia* q. 9 artigo 1, *De Principiis Naturae*, *De Trinitate* q. 5 artigo 3. Após esta breve apresentação, veremos como Tomás define conhecimento e o ato de conhecer humano que ocorre mediante uma assimilação do sujeito ao objeto. Para isto veremos *De Veritate* q. 1 artigos 1 e 2. A seguir, veremos a distinção fundamental entre conhecimento sensível e inteligível. Para isto, veremos *De Veritate* q. 1 artigo 9 e *De Anima* livro III lect 7. Vejamos como ocorre o processo de conhecimento sensível, que se iniciam nos sentidos externos. Nosso foco será nas passagens da *Summa Theologiae* q. 78 artigo 3, *De Anima* livro III lect. 1. Os dados captados pelos sentidos externo são transmitidos para os sentidos internos culminando na produção do fantasma, que é produto da imaginação. Para isto, veremos as passagens da *Summa Theologiae*.<sup>7</sup>

### **1.1 - Breve apresentação da concepção tomasiana sobre como o mundo e o ser humano são constituídos.**

Tomás segue Aristóteles no que diz respeito à constituição hilemórfica do mundo físico. A teoria do hilemorfismo é uma tentativa de explicar o devir material das coisas, onde a forma é aquilo que determina o que alguma coisa é. O termo forma pode ser entendido em dois sentidos: como forma substancial, assim determina o ser da coisa e a forma também pode ser acidental determinando os acidentes da coisa.

---

<sup>7</sup> Questão 78 artigo 4 e questão 84 artigo 6.

No texto do *De Potentia*,<sup>8</sup> Tomás faz uma distinção entre as formas substancial e accidental. O primeiro sentido de forma é determina o modo de existência das coisas. Deste modo, a forma substancial define se algo é homem, pedra, ou outra coisa. Essa forma substancial é significada pela definição da coisa, por vezes, chamada de quiddidade ou essência. O segundo sentido de forma, a accidental ou individual, se refere ao conjunto de acidentes individuais que caracterizam o sujeito. Podemos pensar no indivíduo Sócrates possuindo uma forma constituída de uma forma substancial que determina a espécie de sua existência, como a humanidade, por exemplo, esta faz com que ele seja um ser humano, além disso, acrescenta-se a esta primeira forma uma forma accidental, que determina todas as suas características individuais. Esta forma de Sócrates é constituída de duas formas substancial e accidental. Sendo a forma concebida como aquilo que determina o ser da coisa ao pensarmos em uma relação com a matéria, como no caso das substâncias compostas, onde a forma determina o modo de existir da matéria, que está em potência esta, a matéria, deve ser entendida aqui como aquilo que está aberto, apto, disposto a receber a determinação de uma forma substancial.

Esta explicação da noção de matéria nos introduz a dois conceitos importantes que estão conectados a este são as noções de matéria prima<sup>9</sup> e potência. A matéria prima é a matéria pura, tomada em toda sua indeterminação à espera de uma forma que a determine: substancial e/ou acidentalmente. O termo potência, neste contexto, deve ser entendido como aquilo que está apto para receber alguma forma, para que passe ao ato, ação. Se a matéria é determinada pela forma, ela deve ser entendida como uma coisa que é em si mesma indeterminada, em potência ela pode ser tudo, até ser determinada por alguma forma que já se encontra sempre em ato. No caso das substâncias hilemórficas, forma e matéria existem sempre unidas, para tornar clara as noções de forma e de matéria os explicamos como que tomados isoladamente. Todavia, as substâncias compostas existem constituídas de forma e matéria.

Dentro deste contexto metafísico o ser humano também é uma substância composta, onde a forma corresponde à alma humana e matéria ao corpo humano. Tomás distingue três potências da alma<sup>10</sup> são distinguidas de acordo com o grau das operações que vão além da natureza corpórea. A saber, a intelectual esta excede a natureza

---

<sup>8</sup>DP q.9, a.1.

<sup>9</sup>DT q.5, a.3.

<sup>10</sup> Ver DA livro II, 414<sup>a</sup>.

corpórea no mais alto grau, por exemplo, o ato de pensar, pois para Tomás na execução de tal ato, não se faz necessária a utilização de nenhum órgão sensível. A segunda é a sensitiva que realiza suas atividades através dos órgãos dos sentidos, mas não por qualquer qualidade corpórea, por exemplo, o exercício da audição que se realiza através do ouvido. Por fim, a vegetativa que se realiza por meio dos órgãos dos sentidos e por causa das qualidades das coisas sensíveis, por exemplo, no objetivo de se nutrir um animal vai à busca de um alimento, utiliza os órgãos sensíveis para encontrar o alimento e os procura pelas suas qualidades sensíveis que lhes são necessárias. A alma humana possui como especificidade a potência intelectual.

Devido a esta condição, de ser um composto de alma e corpo, Tomás diz que o nosso intelecto tem como objeto de conhecimento a forma da coisa sensível. A partir de agora, após explicitar a condição metafísica, podemos agora analisar como ocorre o processo de conhecimento. Começaremos neste capítulo, expondo o que é conhecimento para Tomás, a seguir veremos a diferença entre o modo de conhecer no aspecto sensível e inteligível, qual é a estrutura da nossa sensibilidade que possibilita a apreensão sensível, como ocorre o conhecimento sensível. Por fim, veremos qual o produto da atividade sensível.

## **1.2 - Qual a natureza do conhecimento humano segundo Tomás?**

O conhecimento é apresentado por Tomás como um processo de assimilação do sujeito que conhece ao seu objeto de conhecimento, onde aquele que conhece em alguma medida se assemelha aquilo que é conhecido. Esta assimilação é a condição necessária para que o sujeito conheça, portanto, é preciso para que o sujeito conheça B tenha presente consigo uma semelhança de B. Assim todo conhecimento do sujeito, só ocorre quando ele tem presente consigo, a forma daquilo que é o seu objeto de conhecimento. Mas, se pensarmos nesta noção de conhecimento em relação às coisas materiais de maneira literal, conhecer sensivelmente uma pedra é ter uma pedra presente nos meus sentidos. Conhecê-la intelectualmente, seria ter a pedra presente em nosso intelecto?

Para pensarmos adequadamente sobre a questão, Tomás apresenta mais um princípio fundamental à sua epistemologia. No *De Veritate* ele diz “o conhecido está no

cognoscente segundo o modo do cognoscente”<sup>11</sup>. Seguindo este princípio torna-se claro que o objeto se torna presente no sujeito que conhece ao modo do sujeito. A pedra existe materialmente no mundo, mas no sujeito ela existirá de maneira distinta. Podemos dizer que o objeto é o mesmo devido a sua semelhança nos aspectos fundamentais. Todavia, o objeto físico existe de um modo no mundo material e existe de outro modo no sujeito que o apreendeu.

A distinção de modos de existência entre o objeto físico e o objeto que existe no sujeito é tratada por Tomás na passagem que se segue:

Deve-se afirmar que todo conhecimento se produz segundo uma forma que no cognoscente é o princípio de conhecimento. Agora bem, uma forma deste tipo pode ser considerada de um duplo modo; o primeiro segundo o ser que possui no cognoscente, e o segundo de acordo com a relação que possui com a coisa de que é semelhança. Segundo o primeiro aspecto, ela faz com que o cognoscente conheça em ato, mas em relação ao segundo se determina o conhecimento até certo cognoscível determinado. E por isso o modo de conhecimento de uma coisa se produz segundo a condição do cognoscente, em que a forma é recebida segundo seu modo de ser.<sup>12</sup>

Verificamos aqui duas condições essenciais para a realização do conhecimento. A primeira é a assimilação do sujeito ao objeto conhecido. A segunda condição é que o objeto passa a existir no sujeito, ao modo do sujeito. O objeto que existe no mundo materialmente passa a existir no sujeito, segundo a apreensão do sujeito. Conforme a citação acima o objeto de conhecimento tem duplo aspecto: 1- o ser que possui no sujeito que conhece, 2- considerando a relação da semelhança (coisa no sujeito) com a coisa de que é semelhante.

O primeiro modo de ser é o que se aplica aqui, ocorre por uma assimilação do sujeito ao objeto que é conhecido. O objeto é captado pelo sujeito, como que por um processo de adaptação, onde as propriedades presentes no objeto, que são captáveis pelo

---

<sup>11</sup>DV q.1, a.2.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, DV q.10, a.4. (Leonis XIII. P.M. edita): Dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum secundum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius.

Traduzi o texto do inglês da fonte que se segue: Org. Joseph Kenny. Dominican House of Philosophy, 1963. Versão eletrônica em <http://www.dhspriority.org/thomas/>

sujeito, foram adaptadas às condições do sujeito ao receber as propriedades do objeto. Podemos pensar, como exemplo, a cor do quadro que passa a existir em nossa pupila. O que percebemos foi o quadro material, mas o modo como este quadro passou a existir nos nossos olhos foram através das cores. Assim, o quadro de madeira no mundo existe com determinadas cores nos nossos olhos. Por causa da natureza dos olhos, que são próprios para captar cores.

Podemos concluir com estas duas condições para o ato de conhecer que o modo como a coisa é conhecida depende do estado do conhecedor. Portanto, como somos constituídos de uma alma intelectiva e corpo, conhecemos materialmente através dos sentidos e imaterialmente pelo intelecto.

### 1.2.1 – Diferença entre conhecimento sensível e inteligível.

Antes de entrarmos nos processos específicos das faculdades sensível e inteligível, pensamos ser de grande importância demonstrar como elas são distinguidas, segundo a epistemologia tomasiana. Qual é o modo próprio de operar da faculdade sensível?

No comentário ao *De Anima* de Aristóteles, Tomás diz o seguinte “a causa, então, da diferença é que os atos de sensibilidade agem no corpo, mas o intelecto age por conta própria”<sup>13</sup>. A característica crucial que distingue as duas faculdades é a utilização de órgãos corpóreos, no caso da faculdade sensível. Deste modo, os órgãos cumprem uma função intermediadora<sup>14</sup>, pela qual, o ato do conhecimento se torna possível. Esta afirmação exige que nós distingamos a faculdade sensível dos órgãos corpóreos. Por exemplo, a visão é o sentido que conhece as cores, contudo, é através dos olhos que se percebe tal qualidade sensível. Por que é necessária essa mediação do órgão entre a faculdade sensível e o mundo externo?

Precisamos ter em consideração que os sentidos são potências da alma. Vimos acima que a alma é forma do corpo, e sendo ela forma, por si, constitui um princípio imaterial. Portanto, podemos concluir que a faculdade sensível é imaterial. Deste modo, a sensibilidade humana possui dois aspectos: a materialidade e a imaterialidade. A materialidade quanto ao meio pelo qual percebe o mundo externo, através dos órgãos

---

<sup>13</sup>DA III, lect.1, 566.

<sup>14</sup>DA III, lect.1, 566. – “o órgão é o meio pelo qual se percebe o objeto”. DV q.1, a.9.

corpóreos. A imaterialidade no que diz respeito às potências da alma para perceber o mundo externo, por exemplo, a visão, a audição. Para podermos admitir que os sentidos possam conhecer algo, eles precisam ser imateriais, pois para Tomás, a imaterialidade é a razão de que algo seja dotado de conhecimento<sup>15</sup>. Esta distinção nos direciona para uma dificuldade, como os objetos materiais poderiam afetar a nossa alma, visto que esta é imaterial?

Para responder a esta questão, Tomás apresenta dois modos de ação:

Uma é a ação que passa a algo exterior, causando-lhe uma passividade, como queimar e cortar; outro é a ação que não passa a algo exterior, mas permanece no agente, como o sentir, o entender e o querer. Por essas ações não se muda algo exterior, mas tudo se efetua no próprio agente.<sup>16</sup>

A faculdade sensível age de uma maneira tal que o efeito de sua ação, sentir, permanece no sujeito de conhecimento. O objeto exterior que afetou os nossos órgãos externos não sofre modificação alguma neste ato da faculdade sensível. Todavia, o processo de assimilação diz que o sujeito cognoscente tem presente em si, o objeto de cognição. Contudo, essa presença do objeto no sujeito se dá ao modo daquele que conhece. Sabemos que a potência sensitiva é imaterial, portanto, ela deve conhecer imaterialmente o seu objeto. Por isso, o objeto externo que é físico no mundo, deve ser recebido sem matéria pela faculdade sensível.

Então é preciso admitir órgãos corpóreos pelos quais os sentidos percebam os objetos materiais sem o acompanhamento da matéria. Este processo só se torna possível porque, segundo Tomás, os sentidos são capazes de receber representações sem matéria. De fato, quando vemos um objeto, ele não se encontra fisicamente empregado nos nossos olhos, mas a sua cor sem a superfície está presente na pupila<sup>17</sup>.

Assim, os objetos externos por serem materiais ficam em contraste com a imaterialidade da faculdade sensível. Por isso, se fazem necessários os órgãos corpóreos que intermedeiem estas duas esferas; material e imaterial. Portanto, primeiro há a recepção material dos objetos sobre os órgãos corpóreos e estes, ao serem fisicamente

---

<sup>15</sup>ST I° q.14, a.1.

<sup>16</sup>ST I° q.54, a.2. (Leonis XIII. P.M. edita): Duplex enim est actionis genus. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur.

<sup>17</sup>ST I° q. 14, a.1. “O sentido conhece em razão de sua capacidade de receber representações sem a matéria”.

alterados pelo objeto exterior, transmite as formas sensíveis para a nossa alma. É necessária tanto a imaterialidade da faculdade sensível quanto a materialidade dos órgãos que captam os dados do mundo material para que se realize o conhecimento sensível.

No que diz respeito ao conhecimento sensível, vimos que conhecer consiste em um processo de assimilação, onde o sujeito recebe na potência cognoscitiva a semelhança do objeto externo. Nesta compreensão, os sentidos recebem uma semelhança do objeto externo. Verificamos que é necessário que a faculdade sensitiva receba na alma o objeto material sem a matéria, para que os dados do mundo externo sejam retidos na alma. Vimos que o processo de assimilação ocorre quando os objetos sensíveis agem sobre os nossos sentidos. Assim os objetos do mundo externo são a causa da nossa sensação nos órgãos. Esse processo de assimilação, no que se refere ao conhecimento sensível, segue os princípios que explicam o movimento do mundo físico causa e efeito. Acreditamos que após tais explanações podemos definir o que é conhecimento sensível, para a seguir apresentar a estrutura interna e externa que permite a construção deste conhecimento.

#### 1.2.2 – Definição de conhecimento sensível.

O sentido é definido, na *Summa Theologiae*<sup>18</sup>, como uma potência passiva cujo ser é modificado por um objeto exterior. Ainda no Comentário ao *De Anima*<sup>19</sup> de Aristóteles, esta relação dos objetos com os sentidos é definida como uma perturbação dos órgãos sensoriais por um objeto externo. Percebemos que esta relação física da coisa sensível com os sentidos consiste em uma ação do objeto externo sobre nós. A passividade é uma condição necessária para os sentidos<sup>20</sup>. Pois por sua natureza eles são aptos a receberem a semelhança do que os afetou.

Para uma boa compreensão desta relação, precisamos entender os dois princípios conceituais que explicam o movimento do mundo físico para Tomás, a saber, ato e potência. Em alguns textos, Tomás aplica estes princípios a todo tipo de ser, contudo, não apresenta propriamente uma definição. Todavia, na passagem a seguir são apresentados de modo esclarecedor os dois conceitos.

---

<sup>18</sup> *ST I*° q.78, a.3.

<sup>19</sup> *DA*, livro III, lect.2, 588.

<sup>20</sup> *DA*, livro III, lect.1, 571.

Tudo o que pode vir a existir, mas não ainda existe, ou o que uma coisa pode vir a se tornar, todavia, ainda não se tornou, é chamado estar em potência. Entretanto, tudo aquilo que existe é chamado estar em ato.<sup>21</sup>

A potência aparece como a possibilidade<sup>22</sup> de algo existir de determinada maneira<sup>23</sup>. Mas tal possibilidade não virou ainda uma realidade, permanece apenas no campo do possível. O termo ato refere-se à atualidade da condição de algo, ou ainda a ação que a coisa está realizando. Um pedaço de madeira, por exemplo, é em potência um martelo. Entretanto, atualmente é um pedaço de madeira. É possível que ele se torne um martelo, daí dizermos que em potência este pedaço de madeira é um martelo.

A potência aparece ainda como ativa e passiva.

Pois todo ato é de um poder ativo ou de um poder passivo. Agora, o objeto é o ato de um poder passivo, como princípio e causa em movimento: pois a cor é o princípio da visão, na medida em que move a visão. Por outro lado, para o ato de um poder ativo, o objeto é um termo e um fim; como o objeto do poder do crescimento é a quantidade perfeita, que é o fim do crescimento.<sup>24</sup>

Segundo Tomás apresenta a potência ativa é a capacidade de realizar uma perfeição, isto é, uma potência de entrar em ato, mesmo sem a presença de seu objeto próprio, que é princípio de ação da potência. Como exemplo, Tomás cita o ato de criação, por isto este tipo de potência deve ser atribuído somente a Deus. O segundo tipo de potência é a passiva, toda passividade é apresentada como uma imperfeição, pois, é deficiente de ato porque não tem presente em si o seu objeto. Esta é capacidade de ser atualizada quando recebe a presença do seu objeto próprio de conhecimento. Isto ocorre quando os sentidos recebem as formas dos objetos sensíveis.

---

<sup>21</sup> *Les Principes de La Réalité Naturelle. De principes naturae au Frère Sylvestre* (1255). Opusculum 31 (Œuvre authentique) De Saint Thomas D'Aquin. Editions Louis Vivès, 1857. Livre tradução e adaptação.

<sup>22</sup> Trazemos o termo possível aqui como algo que pode vir a se tornar um determinado ser, mas ainda não o é. Como no caso da potência sensível, para que ela seja perfeita, ela deve estar executando sua atividade própria, isto é, sentindo. Para que ela execute sua atividade própria ela deve estar em contato com o objeto que lhe põe em ato, algo que a faça sentir.

<sup>23</sup> Toda potência é ordenada para um ato, tal como Tomás afirma na *ST I*° q.77 artigo 3.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *ST I*° q.77, a.3 (Leonis XIII. P.M. edita): *Omnis enim actio vel potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparat ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens, cor enim in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis, sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Latus tuum, o actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino.* Tradução Edições Loyola, 2001.

Esclarecido os conceitos de ato e potência, podemos entender como eles estão envolvidos na relação dos objetos com os sentidos. Vimos que o sentido é definido como uma potência da alma, se encontrando em um estado de incompletude. Visto que o estado de ato é entendido, na *Summa Theologiae*<sup>25</sup>, como um estado de perfeição, pois está em plena completude e nada falta.

Portanto, os sentidos quando estão no estado de potência, se encontram em um estado de incompletude e ignorância, pois ainda não receberam seus objetos próprios de conhecimento, a saber, as qualidades da coisa sensível. Os sentidos serão modificados para o estado de completude quando entrarem em ato. Todavia, para que os sentidos passem do estado de potência para o seu ato próprio, que é o sentir, os sentidos devem ser afetados pelo objeto que a sua estrutura permite receber. Nesta ação do físico sobre os nossos sentidos recebemos na alma a forma do sensível, denominada de *species sensibilis*.

Vamos falar dos tipos de alterações ou modificações que os nossos sentidos sofrem ao receberem o objeto externo. Na *Summa Theologiae*, Tomás diz que duas são as maneiras como os objetos modificam os sentidos:

Agora, a imutação é de dois tipos, um natural e outro espiritual. A imutação natural ocorre pela forma do imutador sendo recebido de acordo com sua existência natural, na coisa imutável, como o calor é recebido na coisa aquecida. Considerando que a imutação espiritual ocorre pela forma do imutador sendo recebido, de acordo com um modo espiritual de existência na coisa imutável, como a forma de cor é recebida na pupila que não fica assim colorida. Agora, para a operação dos sentidos, é necessária uma imutação espiritual, por meio da qual uma intenção da forma sensível é efetuada no órgão sensível. Caso contrário, se uma imutação natural bastasse, por si só, para a ação do sentido, todos os corpos naturais sentiriam quando sofresse alteração.<sup>26</sup>

Seguindo o que foi dito na citação e na compreensão que temos da faculdade sensível que como vimos, é uma faculdade que se utiliza dos órgãos materiais, todavia os sentidos por serem potências da alma são imateriais. Durante o processo de recepção

---

<sup>25</sup> *ST I*º q.4, a.1.

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *ST I*º q.78, a.3 (Leonis XIII. P.M. edita): Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma imutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma imutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupila, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per qua intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.

dos dados sensíveis recebemos de modo duplo o que nos afetou. Uma é a alteração denominada natural esta alteração consiste na recepção da forma sensível no órgão externo. Quando ocorre esta percepção nosso órgão modifica seu estado físico, por exemplo, ao receber a forma da quentura nosso tato torna-se quente. Claro que isto ocorre em graus distintos de quentura, de um modo na coisa e em um grau menor no nosso tato. Nisto consiste a recepção da semelhança da forma sensível pelos sentidos.

A outra é a modificação espiritual, esta alteração consiste na recepção da forma sensível na alma. A forma sensível da quentura foi recebida pelo nosso órgão, este transmite esta forma para o sentido do tato. A recepção da forma sensível no sentido é que faz com que sintamos. Ora a explicação deste processo foi separada para que se facilitasse à compreensão, porém, tais coisas ocorrem instantaneamente.

Tomás faz ainda na *Summa Theologiae* uma espécie de hierarquia dos sentidos<sup>27</sup>, do mais espiritual<sup>28</sup> para o mais corpóreo. O critério para estabelecer tal hierarquia é a alteração física sofrida pelo órgão do sentido, ou seja, quanto mais espiritual um sentido for, menor é a alteração física que o órgão sofre do mundo sensível. Sendo assim, ele diz que a visão é o sentido mais espiritual, pois quando a cor é recebida pelos olhos não modifica fisicamente os olhos. O segundo sentido mais espiritual seria a audição, logo depois olfato e posteriormente, o tato e o paladar. O sentido do tato seria o mais extremo das alterações corpóreas, pois quando recebe o seu objeto primário, a temperatura, o tato é modificado por seu objeto; se o tato está percebendo algo frio, ele também é esfriado; se percebe algo quente, o tato também é esquentado.

Esta dupla alteração fortalece a coerência da explicação anterior a respeito do duplo aspecto da faculdade sensível, por um lado, potência da alma, por isso imaterial, de outro, se realiza por meio de órgãos materiais. Então para a realização do conhecimento sensível, é um pré-requisito que a apreensão da coisa material ocorra na alma mediante certa imaterialidade. Toda apreensão dos sentidos agitam a alma, pois esta recebe a forma sensível. Esta alteração, como vimos, é denominada espiritual.

---

<sup>27</sup> *ST I*° q.78, a.3

<sup>28</sup> Espiritual neste contexto referente aos sentidos se refere às modificações que as qualidades sensíveis dos objetos físicos são capazes de causar na alma sensível. Portanto, o termo espiritual deve ser entendido como imaterial. Sempre que utilizarmos o termo espiritual no que se refere à parte sensível neste texto, queremos dizer imaterial. Utilizamos o termo espiritual, pois é o termo utilizado pelo filósofo como pode ser claramente observado no trecho original apresentado na nota de rodapé da página anterior.

Como exemplo, Tomás fala do sentido da visão quando esta é afetada por um objeto, recebendo a forma da cor. Todavia, o órgão não se torna colorido como o objeto<sup>29</sup>. Mas, segundo o autor, é a cor que possui dois modos de ser: um é o modo material, tal como existe no objeto, da maneira como a cor está disposta na superfície da coisa externa. O segundo modo é imaterial, que é o modo pelo qual a forma da cor é recebida pelos sentidos<sup>30</sup>.

A partir disto concluímos que as modificações causadas pelos objetos externos nos órgãos, isoladamente, não geram conhecimento, pois os órgãos materiais não podem conhecer. Entretanto, a recepção de tais dados sensíveis em nossa alma, faz com que os sentidos conheçam. O que estamos querendo dizer, com outras palavras, é que os olhos que são órgãos materiais captam os dados do mundo externo, mas quem conhece é o sentido da visão e este é imaterial. Portanto, os sentidos são potências da alma, esses sentidos realizam sua atividade através de órgãos materiais. A visão é um dos sentidos que conhece a forma da cor, mas a recepção da forma da cor se dá através dos olhos. Os olhos são os instrumentos físicos utilizados pelo sentido da visão.

Visto como opera a faculdade sensível e os modos como ela é alterada, podemos partir agora para sua estrutura. Quantos sentidos nós temos? Quais são? Como são distinguidos? Quais são os objetos de cada sentido?

### **1.3 – Como está estruturada a faculdade sensível?**

Os cinco sentidos apresentados são a visão, audição, olfato, tato, paladar. Iniciaremos este tema apresentando a justificativa que Tomás utiliza para a multiplicidade potências sensitivas da alma.

Segundo Tomás, toda potência é ordenada para um ato, portanto, devemos ter em consideração que a noção de ato tem cognitivamente primazia em relação ao conceito de potência. Deste modo, toda potência pode ser distinguida uma das outras pelos atos que podem realizar. A potência da visão é distinguida da audição pelo fato da visão ter como ato o ver, enquanto que a audição está ordenada para o ouvir.

---

<sup>29</sup> DA livro III, lect.2, 591.

<sup>30</sup> DA livro III, lect.2, 589.

Um ato, no entanto, é distinguido de outro ato através do objeto. Todo ato é movido por um objeto, assim cada ato tem por pretensão atingir um determinado alvo, este é o seu objeto. Deste modo, o ato de ver tem por objeto a cor. O ato de ouvir é movido pelo som.

Os três conceitos estão conectados, a saber, potência, ato e objeto. As potências são distinguidas pelos atos e estes pelos objetos. A potência auditiva realiza o ato de ouvir, quando é afetada e recebe a forma sensível por seu objeto que é o som. Estes exemplos demonstram perfeitamente por que o sentido, que é uma potência da alma, é passivo, pois o sentido é determinado pelo objeto e só entra em ato após a recepção deste.

Como as potências sensitivas são distinguidas pelos atos e estes são distinguidos pelos objetos, Tomás pode concluir que o motivo da multiplicidade dos sentidos é a existência das diversidades dos objetos<sup>31</sup>. Possuímos então tantas potências quanto há diversidades de objetos.

Veremos agora a estrutura da faculdade sensível tal como Tomás a concebe. Para isto, teremos como foco a questão 78 da *Summa Theologiae*. Pois, neste texto, o autor apresenta a divisão da faculdade sensível entre externa e interna, após isto faz a distinção dos sentidos que pertencem a esta estrutura.

Pretendemos seguir a ordenação do processo de conhecimento humano. Iniciaremos falando dos sentidos externos e depois dos internos.

### 1.3.1 - Sentidos Externos.

Para este tópico, a nossa principal referência textual é a *Summa Theologiae* Questão 78 Artigo 3.

Os sentidos externos utilizam órgãos externos do nosso corpo para a realização das potências sensíveis. A estrutura externa é constituída basicamente pelos seguintes órgãos: olhos, ouvido, mão, língua, nariz. Tomás distingue os sentidos externos de acordo com os seus objetos primários de percepção. Pelo fato de os sentidos serem passivos em relação aos objetos do mundo exterior, cada sentido é afetado primariamente pelo seu objeto próprio no mundo sensível. Isto, não exclui a capacidade

---

<sup>31</sup>DA livro III, lect.1, 583.

que estes órgãos possuem de distinguir ou perceber outras qualidades sensíveis, por exemplo, o objeto primário da visão que se realiza através do órgão sensível que são os olhos são as cores, o da audição é o som, o do olfato é o odor, do tato é a temperatura, do paladar é o gosto. Todavia, de modo secundário este sentido percebe também o quente ou o úmido, já que a língua tem a capacidade tátil, e o objeto primário do tato é a temperatura, embora, secundariamente ele seja capaz de perceber o áspero ou liso, por exemplo.

O modo como Tomás distingue os sentidos parece ser problemático, pois a doutrina tomasiana funciona de maneira forçada<sup>32</sup>, havendo uma relação rígida entre o ato do sentido e o objeto de tal sentido. O objeto dos nossos sentidos são sempre as qualidades accidentais das coisas, a cor, o cheiro, o som, a temperatura. Seguir esta linha de distinção que vimos, leva a pensarmos que se as potências sensitivas se diferenciam por seus objetos (acidentes), então teríamos de ter tantos sentidos quantos acidentes existentes. Concluir isto nos leva a admitir uma infinita quantidade de capacidades sensoriais.

Tomás, todavia, limita os objetos dos sentidos às qualidades sensíveis que nos afetam. Estas qualidades são as únicas que podem afetar os sentidos imediatamente e provocam alterações nos mesmos<sup>33</sup>, de forma que cada tipo de qualidade sensível afeta um sentido adequado capaz de captá-lo. No *Comentário ao De Anima*, Tomás define um objeto como sensível quando este é capaz de afetar de alguma maneira os nossos sentidos.<sup>34</sup> Precisamos ter em vista que os objetos dos nossos sentidos são as qualidades sensíveis<sup>35</sup> expressas nessas coisas materiais.

A segunda dificuldade que este modo de distinção dos sentidos ato/objeto nos apresenta é que há algumas coisas que caracterizam as coisas sensíveis tais como: tamanho, quantidade e movimento, que não afetam os nossos sentidos imediatamente, assim também não são objetos primários de sentido algum, não havendo um sentido apropriado para captar tais dados sensíveis, Aristóteles diz no *De Anima*<sup>36</sup> que estes dados são objetos de mais de um sentido. Porém, segundo a distinção elaborada por Tomás nós temos dificuldades para explicar a captação destes dados, pois a distinção

---

<sup>32</sup> Ver: PASNAU, R. *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge University Press, 2004.

<sup>33</sup> *ST I*ª q. 78, a.3, ad.2.

<sup>34</sup> *DA*, livro III, cap. 1 (271-272a 9).

<sup>35</sup> *ST I*ª q. 77, a.3.

<sup>36</sup> *DA*, livro III, cap. 2 (426b8-421ª15)

tomista pressupõe algo primário sobre os objetos sensíveis, as qualidades acidentais<sup>37</sup>, e com base nelas é que se fazem as distinções dos objetos dos sentidos. Os sensíveis comuns, que são qualidades sensíveis que não são objetos de um único sentido, possuem algo que é secundário e que, por isto mesmo, não são captados por um único sentido. Logo estes dados não podem ser utilizados para distinguir os sentidos.

Os sentidos possuem uma capacidade natural para captar seus objetos próprios<sup>38</sup>, por isso os sentidos são distinguidos de acordo com os objetos sensoriais<sup>39</sup>, enquanto os sensíveis comuns, que são essas qualidades sensíveis secundárias, podem ser reduzidos à categoria da quantidade<sup>40</sup>. A quantidade é sensível por si, mas não é algo primário na sensibilidade. Ela é sensível por si porque em diferentes quantidades produzem diferentes afecções sobre os sentidos, por exemplo, uma grande superfície branca produz uma afecção distinta de uma superfície branca pequena<sup>41</sup>.

Se os sentidos captam tudo que é sensível, e a quantidade é algo sensível por si, então os sentidos são capazes de captar a quantidade mesmo que seja apenas mediamente. aquilo que os sentidos recebem são as sensações por si e não os meros acidentes. Tomás reforça isto definindo a atividade sensível “Sentir é receber algo do sensível”<sup>42</sup>. Quando temos diante de nós dois objetos de qualidades sensíveis idênticas, os distinguimos através da quantidade sensível. Por exemplo, a superfície de um objeto não causa impressão nos sentidos imediatamente se não tiver as seguintes qualidades, brancura, ou quentura, ou sonoridade, ou secura. Tomás considera que todas as alterações nos sentidos são causadas por qualidades sensíveis. Uma quantidade só causa impacto nos sentidos se tiver uma ou mais qualidades.

Assim a sensação depende da relação dos sentidos com as qualidades sensíveis primárias dos objetos, que são irreduzíveis, e os nossos sentidos são instrumentos confiáveis e capazes por natureza para captar o mundo físico<sup>43</sup>. O mundo físico é constituído por aspectos sensíveis distintos e cada aspecto nos causa um tipo de afecção,

---

<sup>37</sup> Tais qualidades são todos os dados sensíveis que afetam os nossos sentidos: cor, som, temperatura, sabor, etc.

<sup>38</sup> *STI*<sup>a</sup> q. 78, a.3.

<sup>39</sup> *DA*, livro II. 13, p.140-144.

<sup>40</sup> *STI*<sup>a</sup> q. 78, a.3, ad.2.

<sup>41</sup> *STI*<sup>a</sup> q. 78, a.3, ad.2.

<sup>42</sup> *DA*, livro III. 1. p.168.

<sup>43</sup> *STI*<sup>a</sup> q. 78, a.4, ad.4 e *STI*<sup>a</sup> q.54, a.5 ad. 3.

por isso nossos sentidos são distinguidos pelos seus respectivos atos e estes pelos objetos de captação sensível.

Este modo como os sentidos externos percebem a coisa sensível nos induz a uma interpretação *Realista Direta*<sup>44</sup> quanto à percepção em Tomás. Com o termo *Realismo Direto*, devemos ter em mente a concepção de que os nossos sentidos externos possuem acesso direto aos seus objetos de conhecimento, que são as qualidades sensíveis, não havendo nenhum intermediário entre os sentidos e os objetos do mundo externo. Ele (Tomás) inicia sua argumentação levantando o seguinte princípio quanto à percepção sensível: o objeto dos sentidos não são as sensações externas, mas as qualidades sensíveis dos objetos do mundo exterior, sendo os nossos sentidos, potências passivas, os nossos objetos precisam ser móveis, já que por definição os sensíveis são coisas que afetam de alguma maneira os nossos sentidos<sup>45</sup>.

O objeto sensível na epistemologia tomasiana afeta diretamente os órgãos sensíveis. Assim a causa original das afecções recebidas pelos nossos sentidos são as próprias coisas, através das qualidades sensíveis. Em outros momentos, Tomás procura demonstrar que os sentidos são instrumentos confiáveis<sup>46</sup>, portanto, podemos aceitar o que nos é transmitido. Tal demonstração se apoiaria no pensamento de Aristóteles, quando este fala da relação dos sentidos com os objetos<sup>47</sup>. Tomás distingue ainda dois modos pelos quais algo é sensível: 1- é capaz de afetar os sentidos, 2- quando está afetando imediatamente. Estes dois critérios da sensibilidade determinam que algo está sendo sentido do seguinte modo: quando algo está no sentido enquanto *species*, é uma qualidade sensível percebida.

Uma objeção plausível a essa interpretação seria que as propriedades não são meros modos de percepção dos nossos sentidos, pois elas existem nos objetos independentemente da nossa percepção. Mas, nossos sentidos não poderiam cometer erros no ato da percepção de tais qualidades? Como, por exemplo, perceber o frio quando este está morno ou ver um objeto redondo, que é quadrado.

---

<sup>44</sup> PASNAU, Robert. 2002. p.187.

<sup>45</sup> DA, livro III. 1. p.271-72.

<sup>46</sup> KRETZMAN, Norman. 1991. p.171-72.

<sup>47</sup> DA, livro III. 3 428a p.11-12.

Tomás diz que os sentidos são confiáveis e infalíveis, desde que estejam sob duas condições: 1- Quando os órgãos sensíveis estão saudáveis<sup>48</sup>, 2- Se os órgãos não se encontram impedidos de alguma maneira de receber a qualidade sensível que é seu objeto<sup>49</sup>.

Veremos agora como Tomás faz a distinção dos sentidos internos.

### 1.3.2 - Sentidos Internos.

Para este tópico, a nossa principal referência textual é a *Summa Theologiae Questão 78 Artigo 4*.

No artigo citado acima, Tomás apresenta a justificativa da multiplicidade dos sentidos internos dizendo que “a natureza não falta no que é necessário”. Essa necessidade aparece como o que é preciso para que um animal possa conservar a sua vida. É preciso um sentido que distinga as afecções umas das outras como, por exemplo, o branco do quente. Um sentido que torne presente essas afecções, quando elas não estão presentes, como lembrar a imagem de comida para saber o que procurar quando estivermos com fome, outro que discrimine a conveniência ou inconveniência da afecção. Outro que guarde para si que tipo de experiência se teve com o objeto. Seguirei por motivos metodológicos a mesma sequência de descrição dos sentidos que o filósofo segue no texto tomado como base. Esta ordem parece seguir uma sequência lógica da captação sensível. Primeiro os sentidos externos são afetados pelos objetos do mundo exterior, depois são transmitidas as afecções para os sentidos internos.

Os sentidos internos dos animais, em geral, são: o sentido comum, a imaginação, a faculdade estimativa e a memória. O sentido comum é a raiz sensível da alma, este sentido é como que um intermediário entre os sentidos exteriores e interiores, cabe a esta potência recolher e distinguir todas as apreensões externas, o que foi apreendido pela visão, do que foi recebido pela audição e assim sucessivamente. A imaginação que é a potência responsável por conservar a *species sensibilis*. A estimativa que é a potência capaz de distinguir aquilo que é conveniente ou inconveniente, agradável ou repulsivo para os sentidos. No animal é o instinto que faz com que ele perceba a

---

<sup>48</sup> DA, livro III. 6, p.67-70

<sup>49</sup> ST I<sup>a</sup> q.85, a.6.

intenção<sup>50</sup> da *species sensibilis* (conveniência ou nocividade). Por exemplo, quando um pássaro percebe a aproximação de um gato, seu instinto lhe traz a apetição de uma situação de nocividade, já que este é um predador para os pássaros. Já memória é entendida como um armazém que cataloga as experiências associadas a estas intenções das *species sensibilis*.

Os seres humanos e os animais se assemelham no modo de operar dos sentidos externos. Entretanto, alguns dos sentidos internos funcionam de modo distinto no homem que é constituído como se segue: sentido comum é o princípio comum ou a raiz dos sentidos externos, é a parte sensitiva da alma, cabendo a esta potência da alma discernir todas as apreensões dos sentidos. Tomás ainda faz uma breve distinção entre sentido comum e sentido próprio. Os denominados próprios, são os sentidos tomados particularmente, como quando os objetos exercem ações sobre os nossos sentidos externos, isto pode ocorrer sobre um dos órgãos do sentido a isto ele chama de sentido próprio; por exemplo, quando ouvimos algum som, algo do mundo sensível está realizando uma ação sobre um dos nossos órgãos dos sentidos, neste caso o ouvido. O outro sentido interno é a imaginação. Assim como nos animais é a potência responsável por conservar uma *species sensibilis*. No entanto, no ser humano atribui-se ainda a capacidade de fazer composições com as *species sensibilis* recebidas, por exemplo, unindo a imagem de cavalo e de homem formando um centauro, todavia, isto ocorre apenas quando esta é influenciada por uma atividade intelectual. Contudo, esta possibilidade de composição da imaginação só se dá nos seres humanos, segundo Tomás, pelo fato do intelecto poder influenciar a imaginação.

O terceiro sentido interno cogitativo executa a atividade que a potência estimativa realiza nos outros animais, contudo, nos seres humanos, devido à influência da racionalidade, a potência cogitativa percebe as intenções através de um ato comparativo. Esta racionalidade da potência cogitativa, no entanto, pode conhecer os particulares, já que tais comparações são de experiências sensíveis. Tal potência é distinta da razão intelectual que conhece os universais, enquanto no animal acontece por mero instinto. O quarto sentido a memória além de armazenar as experiências

---

<sup>50</sup> O termo intenção ou intencionais, em alguns momentos, empregado por Tomás, interligado a *species sensibilis*, deve ser entendido no domínio do conhecimento sensível. A palavra intenção aqui quer significar a orientação natural de um ser, a tendência de um ser para alguma coisa. A tendência do ser do lobo, para atacar ovelhas, por exemplo. A ovelha capta essa intenção do lobo em relação a ela, ovelha. Captar as intenções é captar a tendência nociva que o lobo tem em relação à ovelha.

associadas às intenções das *species sensibilis* possui também a virtude da reminiscência. A reminiscência consiste em apreender novamente as imagens, materialmente conservadas como traço de um saber anteriormente adquirido, quer se trate de uma sensação, ou de uma lembrança. Nisto, ela depende da memória entendida em sentido amplo, como a capacidade de tornar uma representação interiormente presente, referindo-se a um estado passado. É porque, como a memória, a reminiscência não se produz antes que certo tempo tenha passado. O ato da reminiscência é uma atividade de relembrar um conhecimento. A reminiscência varia, então, de uma espécie intencional à outra, e de um indivíduo a outro.

*Como se dá a produção do fantasma.*

Visto que o fantasma é a imagem sensível sobre a qual o intelecto, através do ato abstrativo, irá produzir a *species intelligibilis*, faz-se relevante compreender como se dá a formação desta apreensão sensível, a fim de compreendermos sob quais condições ontológicas nosso intelecto executa seu primeiro ato. Analisaremos mais de perto agora qual é a concepção de fantasma, como se dá a formação dos dados sensíveis recebidos pelos sentidos externos, na imagem que é o fantasma, qual a função que ela exerce no processo abstrativo.

O fantasma é um modo de apreensão instantâneo das afecções recebidas pelos sentidos. Contudo, Tomás diz que os fantasmas são imagens de coisas que não estão atualmente presentes ou afetando os nossos sentidos externos<sup>51</sup>. Apresento os fantasmas como modo de apreensão e não como uma mera imagem das coisas externas, pois queremos que seja compreendido que o fantasma não se reduz à apreensão de dados visuais, efetuado pelo sentido da visão. O fantasma pode ser um aglomerado<sup>52</sup> de informações sensíveis, reunidos em um só objeto interno de apreensão ou pode ser a apresentação de uma qualidade isolada que queremos relembrar. Um som, por exemplo, é um fantasma. Uma sensação de quente, quando a queadura não está presente é um fantasma, ainda que não tenhamos nenhuma apresentação visual da coisa que causa a queadura.

---

<sup>51</sup> DV q.1, a.11

<sup>52</sup> Rahner, Karl. Spirit in the World. 1968. p.106.

Contudo, a maioria dos comentadores introduz a noção de imagem quando se refere ao conceito de fantasma na filosofia tomista. Kenny define<sup>53</sup> ainda a imaginação como a capacidade de produzir imagens a partir dos dados sensíveis. Segundo Tomás o ser humano não pode conhecer coisa alguma sem recorrer aos fantasmas que pretendem tornar presentes à nossa alma as experiências sensíveis, quando estas não estão disponíveis aos sentidos externos. Dessa forma a operação intelectual depende simultaneamente dos sentidos. Os fantasmas que são as apreensões dos dados reunidos a partir da experiência sensível são imagens<sup>54</sup> que possuem certa semelhança com os corpos do mundo externo, é ainda o resultado do modo como os corpos físicos afetaram os nossos órgãos dos sentidos.

Os sentidos externos são afetados pelas coisas materiais e como resultado formam para si aquilo que Tomás chama de *species sensibilis* ou a forma da coisa sensível. Apesar de captar a matéria individual através dos sentidos externos, tal *species sensibilis*, que é uma semelhança da coisa material que nos afetou, é retida pelos sentidos internos ao modo de semelhança da coisa sensível. Todavia, o fantasma é a reunião do que os sentidos externos lhe transmitiram, não sendo, portanto, apenas o próprio ato da sensação visual, mas é o resultado de uma complexa atividade desenvolvida, que compreende vários estágios que fazem a transição entre os dados sensíveis. É importante destacar que a *species sensibilis* e o fantasma são a forma sensível ou a reunião de várias formas sensíveis em um produto dos sentidos. Contudo, as *species sensibilis* são os dados que estão afetando os sentidos atualmente, enquanto o fantasma são os dados que se referem a um objeto sensível que está ausente, conforme Tomás afirma no *De Veritate*<sup>55</sup>.

Estes sentidos internos são necessários para que o intelecto humano possa acessar os dados sensíveis. Eles dão a capacidade ao ser humano de preservar as afecções sensíveis. Dentre os sentidos internos apresentados, três são as potências internas responsáveis por preservar as afecções sensoriais: o sentido comum, o fantasma e a memória. Este sentido interno é como um intermediário que estabelece uma conexão entre os sentidos externos e internos, apresentando ainda a conexão entre a sensação e o

---

<sup>53</sup> KENNY, Anthony. *Aquinas on Mind*. Routledge, 2013. p. 35.

<sup>54</sup> CARR, Henry. *A função do fantasma em São Tomás de Aquino*. Universidade de Queen, 1922. p.180.

<sup>55</sup> (Leonis XIII. P.M. edita)

objeto que causou determinada sensação, por exemplo, a fogueira que causou o calor sob o nosso tato.

Todavia, o sentido comum só recebe tais dados dos sentidos externos. Estes são capazes de repassar os dados para o sentido comum apenas na medida em que estão sendo atualmente afetados. Daí a necessidade de uma segunda faculdade interna que é a imaginação responsável por reter tais dados em uma imagem de algo mesmo quando esteja ausente. Esta imagem é o fantasma. O fantasma garante que os dados recebidos nos sentidos possam ser utilizados no futuro, ainda que o objeto externo não esteja diante de nós. Por isso, o fantasma é chamado de tesouro das formas recebidas dos sentidos<sup>56</sup>.

Após a produção do fantasma, se faz necessário a admitir uma faculdade capaz de armazenar esta imagem, para que esta não se perca. Esta é a memória, responsável por armazenar e conservar os fantasmas.

Há ainda uma potência denominada cogitativa. Esta é como uma espécie de razão particular<sup>57</sup>, é entendido como um intelecto que conhece os particulares, pois está ligada à sensibilidade, mas está sob influência da racionalidade, essa possui a capacidade não só de discriminar as informações recebidas, advindas pelos sentidos e armazenadas na memória, em forma de fantasmas, mas é também capaz de compará-las, criando situações ou informações que não tenham, necessariamente, relação com a realidade. O que foi preservado já carrega uma intenção, pois o poder cogitativo distingue as sensações que nos foram afetadas e as atribui a discriminação como convenientes ou nocivas.

Assim, há uma discriminação da experiência que foi preservada na memória e a sensação recebida, a conveniência de fugir ou de se aproximar de algo. Percebemos então que estas duas faculdades, a imaginação e a memória, têm como função a produção do que é preservado das experiências sensíveis, contudo, as lembranças mais gerais se referem aos fantasmas produzidos pela imaginação, enquanto uma lembrança associada a alguma experiência particular passada se recorre à memória. Portanto, em Tomás as faculdades da memória e o poder cogitativo estão conectados, já que o último discrimina as experiências como convenientes ou inconvenientes.

---

<sup>56</sup> *STI*<sup>a</sup> q.78, a.4.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

Além disso, é possível perceber na potência cogitativa quase que certa atividade, diferente dos sentidos externos, eminentemente, passivos. A potência cogitativa ainda não trabalha com o universal, mas, apenas, com o particular. Este, o universal, será papel do “intelecto agente”, conforme se verá, mais adiante.

De qualquer forma, a potência cogitativa é imprescindível em outra atividade. Ela preparara o fantasma para abstração do universal, conforme afirma Tomás, na *Suma Contra os Gentios*: “Para entender, a alma precisa também da faculdade que prepara os fantasmas para estes se tornarem inteligíveis em ato; essas faculdades são a cogitativa e a memória ”.<sup>58</sup>

Portanto, cabe à potência cogitativa preparar os fantasmas (particulares), fazendo-os mais perfeitos e ricos de conteúdo em potência, para que sejam transformados em ato (universal), pelo intelecto agente. O sentido cogitativo tem, pois uma função intermediária entre os sentidos internos e o intelecto.

*Funções executadas pelo fantasma:*

Os fantasmas cumprem segundo Pasnau<sup>59</sup> algumas funções fundamentais para a formação do conhecimento humano. Duas aparecem com destaques: 1- fornecem os elementos básicos que possibilitam a formação dos conceitos; e 2- fornecem os conteúdos atuais do pensamento, tanto no ato abstrativo, quanto na conversão do intelecto possível ao fantasma. Mas podemos ainda nos questionar por que é necessário um intermediador entre o intelecto e os sentidos?

O sentido e a imaginação são os responsáveis pela apreensão das coisas no particular, única maneira de o intelecto se deter sobre a quiddidade delas que é o seu objeto próprio de conhecimento[...]<sup>60</sup>

Aqui Tomás apresenta novamente a distinção de objetos que são apreendidos entre o corpo (*sentidos*) e a alma (*intelecto*). Em outro momento ele reforça esta ideia dizendo: “O intelecto diz respeito ao necessário e que se apresenta sempre do mesmo modo. Ora, os corpos são mutáveis e não se apresentam sempre do mesmo modo.

---

<sup>58</sup> Tomás de Aquino. *Suma contra os gentios*. II, 60, n. 1370b. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, v. 2, 1996.

<sup>59</sup> PASNAU, 2004, p.279.

<sup>60</sup> Tomás de Aquino. *ST I<sup>o</sup>*, q.84, a.7, ad. 1. (Leonis XIII. P.M. edita). [...]Particulare autem apprehendimus per senum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium[...]

Portanto, a alma não pode conhecer os corpos pelo intelecto.”<sup>61</sup> Assim percebemos que o corpo e o intelecto conhecem apenas coisas de naturezas semelhantes às suas. O intelecto está em um extremo de apreensão: o ser inteligível,<sup>62</sup> portanto o intelecto apreende sempre de modo imaterial, universal, necessário, enquanto os objetos sensíveis têm um ser material, singular, contingente. Portanto se faz necessária uma atividade que reúna aquilo que foi obtido pelos sentidos e apresente ao intelecto de uma maneira que ele possa ter acesso. É preciso que a faculdade imaginativa pegue estes dados sensíveis e os transforme numa imagem da coisa sensível (forma da coisa sensível), isto é, entregue a imagem de um singular enquanto *species sensibilis*, ou seja, apresente ao intelecto o singular sem matéria, para intermediar estas duas naturezas. Mas porque o nosso intelecto precisa do fantasma para sua atividade? Isto ocorre pelo fato do nosso objeto de conhecimento ser proporcional ao nosso atual estado de existência, pelo fato de existirmos como união de forma e matéria o nosso objeto de conhecimento é a *quiddidade* da coisa sensível e existir unido à matéria corpórea, individual<sup>63</sup>.

O trecho onde Tomás responde de modo sistemático porque o intelecto precisa do fantasma para sua atividade epistêmica:

O que ressalta de dois indícios. — Primeiro, sendo o intelecto uma virtude que não se serve de órgão corpóreo de nenhum modo seria impedido, no seu ato, por uma lesão em qualquer desses órgãos, se não fosse necessário, para tal ato, o ato de alguma potência que se serve do sobredito órgão. Ora, o sentido, a imaginação, e outras virtudes pertencentes à parte sensitiva servem-se de órgão corpóreo. Por onde, é manifesto que, para o intelecto inteligir em ato, não só adquirindo ciência nova, mas usando da ciência já adquirida, é necessário o ato da imaginação e das outras virtudes. (...) — Segundo, pois qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando se esforça por inteligir algo forma para si alguns fantasmas, a modo de exemplos, nos quais como que vê o que se esforça por inteligir.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> *ST I*<sup>a</sup>, q.84, a.1, ad. 3.

<sup>62</sup> *Ibidem. ST I*<sup>a</sup>, q.84, a.8, ad. 1. “ (...) o objeto próprio a nosso intelecto é a natureza da coisa sensível.”

<sup>63</sup> *Ibidem. ST I*<sup>a</sup>, q.84 a.7.

<sup>64</sup> Tomás de Aquino. *ST I*<sup>a</sup>, q.84 a.7. (Leonis XIII. P.M. edita) Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendae scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praecepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando

Tomás nos responde que a necessidade de se recorrer ao fantasma se dá por dois motivos<sup>65</sup>, a saber, primeiro o intelecto é uma virtude da alma que não se utiliza de órgãos corpóreos, por isso não seria impedido por alguma lesão em qualquer órgão. Todavia, esta virtude da alma se serve de uma potência que se utiliza de órgãos, que é a imaginação. A lesão do órgão impediria que a imaginação desempenhasse a produção de fantasmas. O intelecto precisa se debruçar sobre o fantasma do objeto para que dele extraia a essência e realize o ato da intelecção. Portanto, se a imaginação que precisa do órgão para executar suas atividades, não puder funcionar corretamente, logo não poderemos ter intelecções a respeito das coisas materiais. Seria impossível ao ser humano no atual estado de vida conhecer.

O segundo motivo é que para pensarmos sobre alguma coisa, formamos fantasmas, como exemplos, do que estamos tentando conhecer ou até mesmo para lembrar um conhecimento anterior. Por exemplo, se nós tivermos em nosso intelecto possível o conceito do animal gato, o nosso intelecto exige da *imaginação* uma imagem de gato para auxiliar no pensamento atual. Para alguém que nunca teve contato com a figura do triângulo, mas está diante do conceito desta figura pela primeira vez, ao compreender o conceito de que é uma figura que é constituída de três ângulos, recorre à imaginação para que lhe auxilie na compreensão do objeto.

Há ainda, o argumento supracitado antes da citação, que compreende a impossibilidade do intelecto acessar a forma unida à matéria, visto que o intelecto é imaterial não teria os instrumentos necessário para apreender a forma diretamente da coisa individual. Portanto o fantasma apresenta a imagem da coisa singular sem o acompanhamento de sua matéria singular, tornando possível o ato abstrativo.

Este processo demonstra o porquê o intelecto não pode conhecer e, por conseguinte realizar um julgamento perfeito se não for debruçando-se ao fantasma formado a partir das afeções sensíveis. Assim, o ponto de partida para o conhecimento e julgamento do intelecto são sempre os conceitos universais, porém, os conceitos precisam ser convertidos aos fantasmas em razão da constituição hilemórfica do sujeito cognoscente.

---

aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspicat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

<sup>65</sup> Ibidem. *ST I*<sup>a</sup>, q.84 a.7.

#### 1.4 - O resultado do ato dos sentidos: a *species sensibilis*.

Vimos anteriormente, como se dá o processo de realização do conhecimento sensível, através de uma assimilação do sujeito cognoscente à coisa conhecida. Distinguimos também as potências sensitivas, vimos que estas são imateriais, visto que são potencialidades da alma, todavia, se realizam através de órgãos. Por isso, como o conhecimento ocorre através da presença do objeto no sujeito que conhece, se faz necessário que este esteja de modo imaterial na potência sensitiva, já que o sujeito conhece ao seu modo. Assim, no conhecimento sensível recebemos o objeto de dois modos, um é corpóreo através do órgão e outro no sentido sem matéria. Este modo que o objeto se encontra no sujeito é denominado por Tomás de *species sensibilis*.

Pretendemos analisar três modos como a *species sensibilis* se relaciona com os nossos sentidos e com o objeto que causa a sua afecção em nós. O primeiro modo é a relação de causalidade, o segundo é a imaterialidade da potência e o terceiro é a similitude.

Na relação de causalidade, a *species* é um efeito da afecção que o objeto físico causa em nossos órgãos<sup>66</sup>. Esta relação causal segue dois princípios lógicos gerais. O primeiro é que todo efeito é proporcional à sua causa. Com isto podemos afirmar que a *species* carrega características semelhantes ao objeto exterior, pois foi este que causou a sensação em nosso órgão. O segundo princípio diz que todo efeito depende diretamente de sua causa<sup>67</sup>. De modo, que toda *species sensibilis* depende diretamente da coisa material que afetou os nossos sentidos. A forma do sensível só pode existir em nossa alma se alguma coisa agir sobre os nossos sentidos. Não é à toa que Tomás distingue *species sensibilis* e *fantasma*. Ambos são como que imagens dos sensíveis, porém, as *species sensibilis* são imagens das coisas que estão atualmente presentes para nós no mundo externo, enquanto o fantasma é a imagem de algo ausente atualmente aos nossos sentidos externos.

A segunda relação é com a imaterialidade da potência. A *species sensibilis* é a presença do objeto no sujeito cognoscente. Entretanto, se encontra no sujeito ao seu modo. Este modo de conhecer exige que a *species* sejam da mesma natureza da potência por dois motivos principais. Primeiro motivo, como o sujeito que conhece é a potência

---

<sup>66</sup> Ibidem. *ST I*<sup>a</sup> q.84, a.4.

<sup>67</sup> Ibidem. *ST I*<sup>a</sup> q.2, a.2.

sensitiva e esta é imaterial, a *species* precisam ser imateriais. O segundo motivo é que a presença da *species* na faculdade do sujeito cognoscente ocorre de modo imanente.

O primeiro motivo, nós já vimos anteriormente, com o princípio de que “o recebido está no recipiente ao modo do recipiente”<sup>68</sup>. Por isso, aquilo que é recebido pelo sujeito, sempre é recebido à maneira do sujeito. Desta maneira, a coisa possui dupla existência de ser material e imaterial. O objeto existe materialmente na realidade, contudo, é recebido pela potência sensitiva ao modo desta, ou seja, imaterial.

A presença do objeto no sujeito enquanto *species sensibilis* possui como característica essencial a imanência. Sobre isto Tomás diz:

Há uma ação dupla, uma que permanece no agente; por exemplo, ver e entender; e outro que passa para um objeto externo; por exemplo, aquecer e cortar; e cada uma dessas ações prossegue em virtude de alguma forma. E como a forma pela qual procede um ato tendendo a algo externo é a semelhança do objeto da ação, como o calor no aquecedor é a semelhança da coisa aquecida; portanto, a forma a partir da qual uma ação restante permanece no agente é a semelhança do objeto. Portanto, aquilo pelo qual a vista vê é a semelhança da coisa visível...<sup>69</sup>

Tomás apresenta uma distinção de dois modos da ação que o sujeito pode realizar, estas duas ações pressupõem uma semelhança das formas, no caso da sensibilidade, *species sensibilis*. Contudo, a ação imanente se caracteriza por um ato cujo efeito permanece no sujeito que age. Podemos afirmar que a *species* é imanente à faculdade sensível, pois é por meio desta que a faculdade sensível age. É em virtude de receber a *species* da cor, que a visão pode agir e ver.

O terceiro aspecto da *species* é justamente a similitude. Isto é, as *species* são uma similitude do objeto sensível, e depende deste por dois motivos: o objeto é a causa da existência da *species* no sujeito<sup>70</sup> por isso as características das *species* dependem do objeto que nos afetou.

---

<sup>68</sup> ST I<sup>o</sup> q.84, a.1. (Leonis XIII. P.M. edita)

<sup>69</sup> Tomás de Aquino. ST I<sup>a</sup> q.85, a.2. (Leonis XIII. P.M. edita) Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX *Metaphys.*, una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt.

<sup>70</sup> Ibidem. ST I<sup>o</sup> q.85, a.1, ad.3; ST I<sup>o</sup> q.85, a.2, ad.1.

O termo similitude ou semelhança é trazido por Tomás como uma semelhança representativa das coisas<sup>71</sup>. Esta compreensão do termo indica que as *species* apesar de serem uma semelhança do objeto externo, não devem ser lidas como idênticas a ele. De fato, como já explicitamos anteriormente, são semelhanças representativas do objeto, na medida em que constitui certo efeito do que afetou os nossos sentidos. Este efeito é muito mais do que o mero resultado do ato dos nossos sentidos. Antes, é a própria presença do objeto em nossa faculdade sensitiva. Todavia, é ao modo de forma do sensível, *species sensibilis*, que se encontra em nós.

Como os nossos sentidos externos são totalmente passivos em relação ao seu objeto, eles dependem absolutamente de uma ação dos objetos externos e das formas sensíveis existentes nestes, para que possamos receber as *species*. No conhecimento sensível a similitude se dá de dois modos: por causa das formas sensíveis que se encontram em ato na coisa e são a causa da *species* presente em nossa faculdade sensível.

### **1.5 – Preparação para o capítulo sobre o conhecimento inteligível:**

Como vimos, no tópico 1.2.1, há uma clara oposição entre o conhecimento sensível e inteligível na teoria do conhecimento de Tomás. A *quiddidade* da coisa sensível que é o objeto próprio do intelecto humano existe unida à matéria corporal, ou seja, existe como particular. Vimos também que o intelecto por ser imaterial, não pode conhecer diretamente as coisas materiais e nem mesmo pode ser modificado por ela, porque o intelecto, pelo fato de ser imaterial, conhece primeiro o universal. Como os seres individuais são materiais, não podem afetar o intelecto, pois aquilo que é material não pode modificar o imaterial. Assim, recebemos as coisas materiais ao modo de *species sensibilis*, ou seja, como semelhança da coisa material. Vimos como tais dados recolhidos das afecções sensíveis são transformados num fantasma pelo sentido interno da imaginação, contudo, por estar ligado aos sentidos este fantasma *representa* algo particular, pois conserva os princípios individuais.

Se o nosso intelecto não pode inteligir a forma que existe atualmente na matéria que é o seu objeto próprio de conhecimento, então o que nós inteligimos? O que está em potência, neste caso o intelecto possível, só pode ser atualizado por algo que está em ato na realidade, a saber, a forma da coisa. Assim como os objetos sensíveis que estão em

---

<sup>71</sup> Ibidem. *ST* q.85, a.1, ad.3.

ato no mundo, ao afetarem os nossos sentidos possibilitam que nossos sentidos passam da potência para o ato, isto é, deixam de estar passivamente esperando algo os afetarem e passam a sentir os dados de algum objeto, a forma deve atualizar o nosso intelecto. Tomás apresenta de modo semelhante como é possível que o intelecto humano conheça as coisas sensíveis apesar de sua imaterialidade. Dessa maneira, para resolver tal problema se faz necessário que um intelecto agente, ou seja, um intelecto que esteja em ato e torne inteligível a forma individual do fantasma que lhe foi apresentado pela imaginação.

O modo pelo qual o intelecto agente atualiza tal forma é através do ato abstrativo, este produz a *species intelligibilis* a partir do fantasma. A abstração ocorre sempre deixando de lado as condições materiais, e inteligindo a forma que existe na coisa, denominada por ele de *species intelligibilis*. Tomás diz ainda que a potência intelectiva pode conhecer os objetos, portanto, o intelecto tem uma função ativa na compreensão dos objetos, abstraindo da matéria e considerando apenas a forma. Após tal ato o intelecto agente apresenta a *species intelligibilis* ao intelecto possível que é enformado por esta. A partir desta *species*, o intelecto possível armazenará o conceito, concretizando o processo de conhecimento do universal. Então a abstração tem o papel de produzir o inteligível a partir do fantasma e enformar o intelecto possível. Após produzir o conceito no intelecto possível, está concretizada a primeira etapa do conhecimento inteligível do ser humano. Ocorre aquilo que Tomás denomina de conversão ao fantasma, onde o intelecto exige da imaginação um fantasma que corresponda ao conceito atualmente inteligido. No próximo capítulo, veremos qual é o processo abstrativo, que produz a *species intelligibilis* e que permite a produção do conceito.

## CAPÍTULO II

### Sobre a apreensão inteligível.

O presente capítulo será dedicado a investigar o processo inteligível do conhecimento humano. No capítulo anterior vimos como se dá a apreensão da coisa corpórea através da nossa faculdade sensível que culmina no fantasma, sendo o fantasma dos produtos sensíveis aquele que mais se aproxima da faculdade intelectual, pelo fato de não estar acompanhada de matéria. Primeiro pretendemos apresentar no debate que Tomás está inserido a respeito da intelecção dos corpos. Teremos como foco para esta discussão a *Summa Theologiae* questão 84, especificamente no artigo 1. O ponto central do problema é que o intelecto não pode conhecer os objetos corpóreos do mundo material. Todavia, como vimos no capítulo anterior, Tomás afirma que o objeto próprio de conhecimento do intelecto humano é a essência das coisas. No texto acima referido, Tomás debate contra argumentos neoplatônicos e dos pré-socráticos. Além de apresentar tais argumentos, veremos como Tomás responde a tal questão. Após isto, analisaremos como o ato da abstração responde a tais questões e qual a sua necessidade para o conhecimento humano.

Depois de verificarmos como se dá o ato abstrativo e a regra que rege a sua ação, iremos verificar qual é o produto resultante deste processo intelectual. Para isto, teremos como foco a questão 85 da *Summa Theologiae*. A partir deste texto poderemos destacar as principais características da *species* resultante do ato abstrativo. Pretendemos ainda fazer uma breve distinção entre a *species intelligibilis* que é o produto da abstração e o conceito, que é a entidade mental que define as essências das coisas. Para finalizar a exposição sobre o conhecimento humano, terminaremos o nosso capítulo, com o ato denominado por Tomás, de conversão ao fantasma que consiste em um voltar-se do intelecto para o fantasma. Agora, o intelecto formar o conceito universal se volta para o fantasma de modo a conhecer a coisa singular.

### 2.1 – Apresentação do problema da intelecção dos corpos.

A questão que se aborda é sobre a possibilidade de a alma humana conhecer os corpos materiais através do intelecto. Visto que este é imaterial, como poderia conhecer os corpos físicos? Na questão 84, artigo primeiro, da *Summa Theologiae*, o autor se

depara com duas posições que negam esta possibilidade. A posição mais antiga é dos pré-socráticos; a segunda posição é platônica.

O argumento dos pré-socráticos apresenta uma compreensão totalmente materialista do mundo, onde todas as coisas existentes são compreendidas apenas como materiais. Esta compreensão leva a uma perspectiva onde tudo é individual e está em constante movimento, princípio sob o qual os corpos estão sujeitos. O constante movimento das coisas materiais nos impede de afirmar um juízo verdadeiro a respeito dos corpos, pois quando apreendemos algo da pedra e elaboramos um juízo a respeito desta, ela já se modificou no tempo e no espaço. Isto faz com que o juízo que emitimos sobre a pedra já não tenha nenhuma correspondência no mundo externo. Este constante devir material nos impediria ainda de afirmar qualquer ciência universal a respeito das coisas corpóreas. Todo o conhecimento possível aqui é contingente, particular e material.

Veremos agora como são destacados os principais argumentos platônicos que respondem a respeito do conhecimento intelectual do ser humano. Na epistemologia platônica há também uma aproximação metafísica com Tomás, no que diz respeito à constituição do ser humano, enquanto união de alma e corpo. Por este aspecto semelhante, os argumentos platônicos trazem uma vantagem em relação ao argumento pré-socrático, pois possibilitam a postulação do conhecimento universal. Portanto, é possível a fundação das ciências na epistemologia platônica, pois o intelecto sendo uma potência da alma e uma virtude imaterial, pode conhecer as formas imateriais que determinam os corpos físicos que existem no mundo.

Ao longo da questão 84, três argumentos platônicos aparecem na discussão: o primeiro é que somos capazes de entender as formas, que existem separadas da matéria<sup>72</sup>, pelo fato do nosso intelecto participar dos inteligíveis em ato. Portanto, como as formas inteligíveis estão separadas dos corpos, o nosso intelecto tem acesso direto a elas, não havendo a necessidade de se direcionar aos corpos sensíveis e a partir deles abstrair uma forma. Isto inutilizaria a dupla virtude intelectual presente na filosofia tomasiana, a saber, intelecto agente que torna o fantasma inteligível<sup>73</sup> e o possível que recebe a forma abstraída deste. Pois, na teoria platônica, como nossa potência

---

<sup>72</sup> *ST I*° q.84, a.6.

<sup>73</sup> *Ibidem. ST I*° q.84, a.7.

intelectiva já tem acesso direto as formas, que existem separadas dos corpos, o intelecto já se encontra em ato, visto que possui o seu objeto próprio de conhecimento.

O segundo decorre de que desse modo não extraímos nada dos corpos já que o conhecimento é imaterial e a forma encontra-se separada da coisa material, assim o corpo torna-se inútil para o ato intelectual, tal como Tomás o apresenta na *Summa Theologiae* questão 84, artigo 1.

O último argumento é de que o intelecto é uma virtude da alma, que não se utiliza de nenhum órgão corpóreo para agir, assim a inteligência não pode receber ou ser afetada por nenhum dado sensível. Seguindo o princípio<sup>74</sup> de que algo corpóreo (material) não é capaz causar nenhuma modificação incorpórea (imaterial), daí conclui-se que o intelecto não precisa dos sentidos para conhecer. Pois, o intelecto não pode ser afetado por nada material, já que ele não se utiliza de nenhum órgão sensível para executar sua atividade.

Os argumentos platônicos nos oferecem a vantagem de ter conhecimento universal. Contudo, permanece a dificuldade de conhecimento dos corpos. Ao colocar as formas como existindo separadas dos corpos, Platão fugiria da questão, pois não é preciso direcionar a nossa atenção para os corpos, mas apenas para as ideias. Além disso, com tal separação a coisa continuaria sendo incognoscível, já que permanece no campo do constante devir material. Desse modo, através do ato intelectual permanece a impossibilidade do ser humano através do intelecto conhecer a coisa material.

Seguindo Aristóteles na resposta a essa questão, Tomás segue uma linha intermediária. Tomás admite que a esfera sensível do ser humano é passiva e apta para receber os dados dos corpos sensíveis, como apresentam os pré-socráticos. Ele admite também com Platão que o nosso intelecto conhece ao seu modo imaterial e universal. Entretanto, diferindo de Platão, Aristóteles reconhece que o intelecto conhece os corpos, ao seu modo inteligível. Todavia, como o que é material não pode afetar o intelecto imaterial, torna-se necessária a admissão de uma virtude ativa no intelecto (agente). Esta virtude é responsável por extrair dos corpos o que há de inteligível. Desse modo, conseguiríamos imaterialmente ter algum conhecimento, através do intelecto, a respeito dos corpos. O ato que o intelecto agente executa e pelo qual consegue extrair algo inteligível a partir da coisa material é denominado abstração. Esta, pois, é a solução

---

<sup>74</sup> *ST I*° q.84, a.6.

tomásica para este problema. Veremos no próximo tópico como este ato se justifica dentro da epistemologia tomásica. Além disso, tentaremos explicar a relação que os sentidos possuem com o intelecto para que seja possível a realização deste ato.

### **2.1.1 – Solução tomásica para a questão da intelecção dos corpos.**

Como vimos no parágrafo anterior, Tomás afirma que o intelecto humano pode sim conhecer os corpos. Todavia, por ser imaterial, o intelecto, não pode ser atualizado pelos corpos. Por isso, é preciso um ato como a abstração para extrair o inteligível da coisa corpórea. A partir daí o intelecto é atualizado ao receber o inteligível. Explicaremos detalhadamente, neste tópico, o porquê para Tomás é necessário o ato abstrativo no processo de apreensão intelectual dos corpos, se há uma relação causal entre os sentidos e o intelecto. Tentaremos entender de que modo a coisa material se apresenta ao intelecto, para que este exerça o ato da abstração.

A abstração aparece ao longo da *Summa Theologiae*<sup>75</sup> como um ato do intelecto sobre os fantasmas. Como visto, no primeiro capítulo, o fantasma é uma representação produzida pela faculdade da imaginação de algo que não está atualmente presente aos nossos sentidos. Portanto, por ser uma imagem da coisa sensível, estão sujeitas às condições materiais. O intelecto agente ao se deparar com o fantasma deixa de lado as condições materiais e considera apenas os aspectos inteligíveis. Nisto consiste o ato da abstração na atualização do inteligível a partir do fantasma da coisa material, neste ato o intelecto é capaz de transformar a coisa material que era incognoscível em algo cognoscível ao desconsiderar os aspectos individuais.

Por que é necessário o ato abstrativo para que o ser humano conheça os corpos pelo intelecto? A principal razão desta necessidade segundo Tomás, é que devido à constituição atual do ser humano, corpo e alma, implica que o seu conhecimento seja sobre a forma que existe na coisa individual:

E a razão disto é que a potência cognoscitiva é proporcionada ao cognoscível. Por onde, o intelecto angélico, totalmente separado do corpo, tem como objeto próprio à substância inteligível separada do corpo e, nesse inteligível, conhece as coisas materiais. Porém, o intelecto humano, unido ao corpo,

---

<sup>75</sup> *ST I*º q.85, a.1.

tem como objeto próprio a quiddidade ou natureza existente na matéria corpórea...<sup>76</sup>

O raciocínio tomasiano fica demonstrado nesta passagem. O conhecimento que temos das coisas é proporcional ao modo de existência do sujeito que conhece. Na passagem citada, é apresentado um contraste do conhecimento próprio de duas criaturas. Com tal contraste podemos perceber como a diferença do modo de existir influencia na maneira própria de conhecer. O anjo por ser um intelecto que existe naturalmente separado da matéria tem como objeto próprio de conhecimento as formas separadas dos corpos. Já o ser humano por ter um intelecto que está unido ao corpo tem por objeto próprio de conhecimento a quiddidade que existe nos corpos.

Assim, o conhecimento humano se dá dentro desta esfera onde há dois objetos distintos de apreensão, na esfera sensível o objeto apreendido é a coisa material e singular, por outro lado, o objeto que pode ser apreendido pelo intelecto é o universal sem matéria determinada. Apesar do nosso intelecto devido à sua imaterialidade conhecer o seu objeto despojado de materialidade, o intelecto humano devido à existência unida a um corpo material tem como objeto de conhecimento a essência da coisa singular. Portanto, o que ele apreende primeiro é o universal, mas o objeto de conhecimento é a coisa singular. Dentro deste contexto conflituoso é que a abstração aparece como necessária.

No texto *De ente et essentia*<sup>77</sup>, Tomás apresenta entre outras as chamadas substâncias compostas, nas quais basicamente se encaixam as criaturas que existem no mundo físico, como apresentado no nosso primeiro capítulo. As substâncias compostas são constituídas por dois elementos: a forma pelo fato de ser ato é aquilo que põe em ação, determina essencialmente o que alguma coisa é e a matéria o recipiente que está aberto, apto, disposto a receber tal determinação. No mesmo texto, Tomás acrescenta que a matéria ao receber a forma que determina a sua existência, a individualiza. Por isso, a forma é entendida como princípio de determinação do ser e a matéria como princípio de individuação. Então, se considerarmos a forma isolada da matéria, seria um universal, porém, a existência da forma se dá de modo individualizado unido ao corpo

---

<sup>76</sup> Tomás de Aquino, *ST I* a q.84, a.7. (Leonis XIII. P.M. edita): Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens...

<sup>77</sup> Especificamente no capítulo dois, Tomás se dedica a falar sobre as substâncias compostas.

material. A partir desta explicação podemos concluir que todas as coisas que o ser humano pode apreender no mundo físico são objetos singulares.

Vimos, no primeiro capítulo como os sentidos são essenciais para a apreensão da coisa material. Apesar do intelecto não utilizar nenhum órgão para seu ato, ele depende em certa medida dos sentidos. Donde se poderia afirmar que os sentidos são em certa medida a põe o intelecto em movimento, isto fica claro quando nos damos conta de que o ato abstrativo se dá sobre o fantasma<sup>78</sup>, que é um produto da atividade sensível.

Todavia, cumpre afirmar que os sentidos não são a causa total do ato intelectual, pois o fantasma não pode mover o intelecto possível. O produto dos sentidos não pode causar totalmente o ato intelectual, pois o resultado da atividade sensível o fantasma é individual e ligado a materialidade, o intelecto por ser imaterial não pode ser afetado por coisas materiais. Todavia, podemos dizer que os sentidos causam parcialmente o ato intelectual, visto que o fantasma é a fonte de onde são extraídos os dados inteligíveis da coisa, através, do ato abstrativo. Estes dados imateriais extraídos do fantasma são inteligíveis e podem atualizar o intelecto possível. O fantasma traz consigo as condições necessárias para o conhecimento intelectual de modo potencial. Por isso, é preciso um intelecto que esteja em ato, que não precisa ser movido pelos objetos materiais, para que a partir daí possa atualizar o inteligível que se encontra em potência para o intelecto. De outro modo, seria impossível ao intelecto possível receber os dados inteligíveis da coisa material. Apenas os sentidos apreendem diretamente a coisa sensível. O intelecto se debruça sobre o fantasma para extrair o inteligível, todavia, após conhecer o universal, retorna ao fantasma para apreender pelo intelecto o singular.

No entanto, dois pontos devem ser colocados em questão a respeito da apreensão intelectual. O primeiro é que formamos conceitos universais sobre as coisas. Como isso é possível? O segundo é que o intelecto por ser potência da alma é imaterial. Como visto no primeiro capítulo o sujeito cognoscente conhece a coisa ao seu modo. Portanto, sendo o intelecto imaterial ele irá conhecer a coisa ao seu modo imaterial, já que a matéria é o princípio de individuação, o que é recebido no intelecto carrega a intenção de universalidade, pois não é acompanhado da matéria que a tornaria individual.

Tomás explica como é possível produzir conceitos universais:

---

<sup>78</sup> *ST I*º q.84, a.6.

A coisa tanto é **cognoscível** como é classificada numa espécie ou num gênero pela sua essência; ora nem a matéria é **princípio de conhecimento**, nem algo é fixado num gênero ou espécie graças a ela, mas graças **aquilo que algo é em ato**.<sup>79</sup>

Nesta passagem, o filósofo estabelece os critérios pelos quais algo é conhecido e fixado como gênero e espécie. Nesse sentido a matéria sendo dita princípio de individuação é retirada de cena quando falamos em conhecer a coisa. No que se refere às substâncias compostas, consideramos o elemento formal em detrimento das partes materiais, individuais. Portanto, é pelo princípio formal que conhecemos algo, visto que a forma é o que põe a coisa em ato e também, por meio desta é que classificamos algo em gênero ou espécie.

Seguindo este raciocínio, onde a coisa é conhecida e classificada em gêneros e espécies, a partir da forma que determina o seu ser, percebemos que se conhecemos através do intelecto, há uma necessidade de que o intelecto seja capaz de realizar uma operação onde se desconsidere a matéria individual. Com isto, restaria apenas a forma e matéria comum como resultado da operação intelectual. Esta operação, Tomás denomina de abstração do universal.

Analisado este processo estrutural do ato abstrativo, verifica-se que o sujeito apesar de ter acesso pelo intelecto apenas às coisas individuais, quando se debruça sobre o fantasma, pode, por uma operação do seu intelecto formar *species* universalizadas. Pois, há neste ato a desconsideração dos elementos materiais e individuais da coisa.

Após a formação deste conceito, o intelecto se volta para as imagens das coisas para conhecer o singular. É assim que se torna possível o conhecimento dos corpos pelo intelecto. Segundo Tomás, estaria justificada esta necessidade de conhecer a essência da coisa, devido ao modo de existência atual do ser humano, enquanto composto de forma e matéria, alma e corpo.

## **2.2 – Sobre o ato abstrativo e a formação da *species intelligibilis*.**

Apenas mediante esta ação que a inteligência humana tem acesso a *species intelligibilis* que é o meio pelo qual o intelecto possível pode vir a conhecer a essência das coisas externas. É sempre bom reforçar que o que o intelecto conhece é a essência

---

<sup>79</sup> DE cap. II, 8. (Covilhão: LusoSofia, 2008.) Grifos meus.

da coisa, todavia, isto sempre se dá através da *species intelligibilis*<sup>80</sup>. Para isto primeiro vamos definir como Tomás concebe o intelecto humano e entender as suas operações. Após isto falaremos sobre o ato da abstração tomasiana.

O intelecto é o princípio da atividade intelectual<sup>81</sup>, é uma potência da alma<sup>82</sup> que possibilita o ser humano conhecer a essência das coisas. O ato do intelecto, o inteligir, traz uma noção interessante daquilo que pode significar esta potência da alma humana para Tomás. A palavra latina para inteligir é “*inteligere*” esta é equivalente à “*intus legere*”<sup>83</sup> que significa “ler dentro”, isto é, o intelecto consegue penetrar até a essência de algo. O intelecto aparece como essa capacidade da alma, que diante de um misto de acidentes e individualidades, encontra aquilo que faz com que algo seja o que é, isto é, a essência. Na descrição do processo abstrativo pretendemos mostrar como acontece esse “ler dentro”, já que as coisas materiais se apresentam aos nossos sentidos, em plena materialidade. Somente a partir dos fantasmas de tais coisas, o intelecto faz essa leitura (abstração) do que é essencial, no que diz respeito aquilo que aparece. Então através do ato abstrativo Tomás nos explica como a inteligência vê o que é essencial. Tomás apresenta ainda o intelecto como possuindo duas virtudes uma agente e outra possível<sup>84</sup>. Esta divisão ocorre principalmente por dois motivos.

A operação intelectual se dá sobre a forma substancial destacada da matéria individual, ou seja, o intelecto humano só realiza a sua potencialidade na medida em que conhece a forma como universal, dessa maneira ele entra em ato. Enquanto não está se relacionando com o universal, o intelecto se encontra apenas em potência para exercer a atividade que lhe é própria, assim ele não conhece nada ainda. A conclusão disto é que a inteligência é uma capacidade passiva em relação ao universal, ficando a disposição para conhecer apenas quando a forma sem matéria se apresentar a ele. Portanto, se faz necessário uma ação da inteligência que extraia o princípio formal do fantasma da coisa apreendida, assim entregando a *species intelligibilis* para o intelecto possível.

Outro motivo que impede o intelecto de inteligir a coisa material atualmente é que este não compartilha com o corpo sua operação. Lembremo-nos do princípio: nada

---

<sup>80</sup> *ST I*<sup>a</sup> q.85, a.2.

<sup>81</sup> *ST I*<sup>a</sup> q.76, a.1.

<sup>82</sup> *Ibidem. ST I*<sup>a</sup> q.79, a.1.

<sup>83</sup> *Ibidem. DV* q.1, a.12.

<sup>84</sup> *Ibidem. ST I*<sup>a</sup> q.79, a.2.

corporal pode criar algo incorporeal. Deste modo, o simples operar do intelecto não pode ter como causa direta as impressões sensíveis, isto é, não vai entrar em ato, apenas pela ação dos objetos sensíveis. Como nada age senão na medida em que já se encontra em ato, é necessário admitir um intelecto agente. Por isso, se faz necessário uma coisa superior e este é o intelecto agente<sup>85</sup>, responsável por transformar os fantasmas sensíveis em coisas inteligíveis (compreensíveis).

### 2.2.1 – Abstração<sup>86</sup>, o primeiro ato do intelecto e sua regra fundamental.

O intelecto opera de três modos. O primeiro modo é a apreensão dos indivisíveis (*abstração*) que consiste em conhecer cada coisa pela sua essência ou quiddidade. O segundo modo de operar é o ato da *composição* e *divisão*, é a capacidade intelectual de unir duas ou mais *species intelligibilis*, ou mesmo distingui-las. Por exemplo, a capacidade de compor a *species* de homem e a *species* cavalo, ou dividir as *species* de animal e de homem. O terceiro modo é a *inferência racional*, isto é, a capacidade do intelecto pela qual passamos de um conceito para outro de modo a perceber e/ou estabelecer as conexões que há entre as coisas.

A primeira operação da potência intelectual denominada de *abstração* é entendida como formadora de *quiddidades*<sup>87</sup>, o ato consiste extrair os dados essenciais da coisa material acompanhada da intenção de universalidade para atualizar o intelecto possível para que este possa conhecer as essências das coisas do mundo natural, esta é a realização da função última do intelecto.

Os fantasmas são iluminados pelo intelecto agente; e, depois, por virtude desse mesmo intelecto, as espécies inteligíveis são abstraídas deles. São, pois iluminados, porque, assim como a parte sensitiva, pela união com a intelectual, torna-se de maior virtude; assim os fantasmas, por virtude do intelecto agente, tornam-se aptos para que sejam deles abstraídas as intenções inteligíveis.<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup>ST I<sup>a</sup> q.84, a.6.

<sup>86</sup> Três são os tipos de abstração elaborada por Tomás, a saber, abstração do universal a partir do particular, abstração da forma accidental da quantidade e abstração precisiva. Contudo, não pretendemos em nosso texto falar sobre os diferentes tipos de abstração propostas por Tomás ao longo de suas obras. Aqui, pretendemos apenas demonstrar o processo geral pelo qual o intelecto é capaz de extrair o inteligível a partir do fantasma. Este é o ponto que nos interessa, tendo em vista, que nossa pesquisa versa sobre a formação dos conceitos no intelecto humano e como este conceito se relaciona com o objeto do mundo externo. Para aprofundar na discussão sobre a teoria da abstração podemos recomendar de Tomás de Aquino - DT q. 5, a.3.; ST q.85, a.1 e 2. Do clássico artigo de Geiger - *Abstraction et Separation*.

<sup>87</sup>DV q.1 a.3 resp.1.; DA a.4, resp. 9.

<sup>88</sup>Tomás de Aquino, ST I<sup>a</sup> q.85, a.1, ad.4. (Leonis XIII. P.M. edita): Quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur.

A primeira operação consiste em uma ação do intelecto agente sobre o fantasma, para daí extrair o inteligível. A partir disto, o intelecto possível ao receber a forma inteligível extraída em tal operação, entrará em ato.

Para compreendermos como o ato abstrativo pode nos levar ao nosso objeto de investigação, *species intelligibilis*, precisamos compreender quais são as regras que regem a abstração, já que é neste ato que segundo Tomás, o intelecto forma para si as respectivas *species*.

A primeira operação do intelecto que é a abstração deve respeitar uma regra geral segundo o que Tomás diz no *De Trinitate*:

Ora, a forma que pode ser abstraída de alguma matéria é aquela cuja noção de essência não depende de tal matéria; mas, a forma não pode ser abstraída pelo intelecto daquela matéria da qual depende de acordo com a noção de sua essência; donde, como todos os acidentes se acrescentam à substância-sujeito como a forma à matéria e a noção de qualquer acidente depende da substância, é impossível que alguma forma deste tipo seja separada da substância. <sup>89</sup>

Portanto, a regra consiste que existem algumas coisas que para serem pensadas dependem da intelecção de outras coisas. Temos o seguinte exemplo; um acidente como, por exemplo a cor branca, para ser pensada depende de uma substância, por exemplo, homem, pois toda cor se dá sobre uma superfície, assim como todo acidente necessita de uma substância, que recebe o acidente como um acréscimo. Neste caso o acidente é uma parte, que compõe um todo que é a substância, percebemos uma dependência nesta relação. Para que uma parte possa ser pensada, ela depende da noção de todo. Só conseguimos compreender o que é uma parte, é necessário ter a noção do que é todo. Pois uma parte por definição é pertence a um todo, há uma relação de dependência entre coisas desta ordem podemos, portanto, considerar o todo sem considerar as partes. Do mesmo modo que somos capazes de considerar a noção genérica de homem sem considerar uma parte, por exemplo, Sócrates. Todavia, não podemos pensar em Sócrates que é uma parte, sem levar em conta a noção do todo que é o conceito de homem, pois ser homem é anterior ao ser Sócrates.

---

Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur.  
<sup>89</sup>Ibidem. *DT* q.5, a.3.Trad. CAR Nascimento. Editora da UNESP, 1999.

Os termos todo e parte ganharão explicações mais detalhadas a partir de agora. Acima apresentamos a relação de dependência entre a noção de todo e parte, visto que a parte constitui o todo, não é possível pensar no todo sem considerar as partes que o formam.

Podemos definir o todo como uma unidade composta de partes. A palavra todo aparece em Tomás com dois sentidos:

Ora, pode ser assim conhecido tanto o todo universal, no qual as partes estão contidas em potência, quanto o todo integral. Com efeito, ambos os todos podem ser conhecidos numa certa confusão sem que as partes sejam conhecidas distintamente.<sup>90</sup>

Todo Universal é aquele que traz consigo em potência suas partes, ou as contém de modo indeterminado. Como, por exemplo, temos o todo, ser vivente, e como partes potenciais, a humanidade e a alma sensível, podemos abstrair o conceito de ser vivente da espécie humana, pois, a noção daquilo que é ser vivente não depende da definição de humano. O todo integral também é um todo constituído por partes intrínsecas, que não podem ser conhecidas distintamente. Por exemplo, o caderno é um todo integral, e suas partes integrais são suas páginas e capas, pois, constituem aquilo que é o todo caderno, ou seja, que não pode ser pensado sem estas partes, pois, elas fazem parte da sua definição.

O todo é constituído de partes, distingue-se dois sentidos de parte em relação ao todo, parte essencial e accidental. Tomás dedica algumas páginas do *De Trinitate* para distinguir as partes accidental e essencial<sup>91</sup>.

A parte essencial é aquela parte que constitui a essência de algo, sendo esta necessária para a perfeita realização das atividades essenciais do ente, as atividades que o distinguem de todos os outros. Podemos pensar como exemplo o ser humano, ao considerarmos a definição deste como animal racional temos duas partes essenciais que constituem a sua natureza. A atividade própria do ser humano é o uso de sua

---

<sup>90</sup> Tomás de Aquino. *ST I* <sup>a</sup>, q. 85, a.3. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.

<sup>91</sup> Tomás de Aquino. *DT* q.5, a.3. EDPUCRS, v. 2, 1996.

racionalidade por isso, ela é uma parte essencial, de modo que não podemos pensar na definição de humanidade sem considerar que este seja capaz de pensar.

A parte accidental são partes que estão unidas à coisa, mas que não fazem parte de sua essência ou não são necessárias para a realização de sua atividade própria. Ainda com o exemplo de ser humano ao tratarmos aqui de uma parte accidental citaremos o cabelo loiro. Ter cabelo loiro é um exemplo de parte accidental, pois esta é uma parte que não contribui para que o ser humano realize a sua atividade racional. Portanto, podemos pensar na definição de humanidade sem considerar a parte cabelo loiro, pois esta não faz parte da essência de humano.

Após a distinção das noções de todo e parte podemos afirmar que um todo pode ser abstraído de suas partes accidentais, contudo, as partes essenciais que constituem a definição daquilo que é o todo, de modo que, o todo não pode ser abstraído de nenhuma parte essencial. Não se pode, por exemplo, abstrair a essência de humano de sua racionalidade, pois, esta faz parte da sua definição. Todavia, podemos abstrair a essência de humano de brancura, que é uma parte accidental de sua definição.

Acredito que feitas tais distinções das noções de partes, podemos perceber, com um pouco mais de clareza, como Tomás entende que o intelecto procede no seu ato de construção das *species intelligibilis*. E percebemos quais são as partes que constituem as *species intelligibilis*. Sendo o ato abstrativo uma busca intelectual pela essência das coisas deve operar deixando de lado as partes accidentais, que estão mais conectadas aos aspectos materiais da substância individual, e não é necessária para a intelecção e definição da coisa, a abstração destaca as partes essenciais de um gênero de coisas.

Chega-se à conclusão de que a regra geral da abstração diz que só é possível abstrair o todo das suas partes accidentais, pois estas não constituem a essência daquilo que é o todo.

### **2.2.1.1 - Processo geral da abstração.**

Como apreendemos então a essência das coisas? Estas nos são acessíveis sempre através da sensibilidade e, como vimos nos tópicos anteriores, o intelecto não apreende diretamente as coisas materiais, antes o intelecto tem acesso à coisa através do fantasma que é a imagem da coisa sensível. Portanto, há a conservação dos aspectos da coisa individual, o que impede o intelecto possível de inteligir atualmente a partir do

fantasma, já que por ser imaterial o intelecto conhece primeiro e diretamente os universais.

Vejamos agora qual o processo geral da abstração e como são formadas as *species intelligibilis*.

O intelecto agente, que é descrito por Tomás, como a capacidade de tornar as coisas imateriais, tais como ele é,<sup>92</sup> recebe de modo imaterial aquilo que existe materialmente. Sendo a matéria o que torna possível a individualização, o intelecto a desconsidera. Apesar de receber a coisa de maneira diferente de como ela existe no mundo externo, Tomás diz que não há falsidade no modo como concebemos a coisa, pois a quiddidade da mesma permanece imutável<sup>93</sup>. Deste modo, o intelecto conhece a quiddidade ao desconsiderar a matéria individual, chegando assim ao conhecimento do universal.

Então precisamos agora distinguir os dois aspectos daquilo que o intelecto pode alcançar em sua atividade. Uma capacidade como vimos é a de conhecer a essência da coisa e a outra o universal a partir dos objetos sensoriais: este é o ato da abstração. A primeira capacidade só se dá em um retorno da atenção do intelecto ao fantasma após a formação do conceito, por isso, trataremos deste ato posteriormente no último tópico deste capítulo.

Na segunda capacidade nosso intelecto em sua atividade apreende os universais a partir do fantasma de um objeto individual. Contudo, ao invés de fixar sua atenção na essência individual (aqui estão incluídos os acidentes, por exemplo; cor, matéria determinada) apreendida de um homem, o intelecto extrai a forma universalizada. O intelecto pode através do ato abstrativo, apreender aquilo que Tomás chama de *natureza humana*, ou seja, uma *natureza comum*<sup>94</sup>. Tal natureza apreendida pelo intelecto como universal existe singularizada em cada indivíduo e é compartilhada integralmente por todos os indivíduos da mesma espécie. Tomás diz ainda que a essência pode ser considerada de duas maneiras como intenção de universalidade e de acordo consigo

---

<sup>92</sup> DA livro III, 10, 156-8.

<sup>93</sup> Ibidem. *ST I*<sup>a</sup>, Q. 85, a.2.

<sup>94</sup> A palavra natureza deve ser entendida como a essência de algo, e que é captável pelo nosso intelecto. Tal como o primeiro sentido da palavra Natureza, conforme Boécio distingue na obra *As duas naturezas*. Obra citada por Tomás, no *Ente e Essência*.

mesma<sup>95</sup>. O primeiro modo diz respeito à forma abstraída das propriedades acidentais do sujeito unida à intenção de universalidade no intelecto, o segundo se refere à maneira como a essência existe, tendo um modo de ser: singularizada na coisa material, visto que a matéria individualiza a forma.

O universal (imaterial, necessário)<sup>96</sup> é o modo pelo qual o intelecto conhece naturalmente as coisas. Neste sentido, o intelecto é hierarquicamente superior aos sentidos em relação ao conhecimento das coisas, pois, a potência intelectiva conhece sempre em uma esfera universal enquanto nossa sensibilidade apreende as coisas sempre de modo singular. Contudo, Pasnau afirma que para Tomás conhecemos primeiramente o universal e somente depois os menos universais, havendo ainda uma hierarquia dos intelectos existentes e da realidade que estes podem conhecer<sup>97</sup>. O ser humano em sua condição finita, é aquele que dentre as criaturas que possuem intelecto consegue ter a compreensão mais limitada da realidade, sendo incapaz de compreender o ser mais universal e que, portanto, existe no mais alto grau de existência, a saber, Deus. Precisaríamos ser infinitos para compreender totalmente o Deus criador<sup>98</sup>.

O ato da abstração<sup>99</sup> consiste na ação mental de considerar apenas os aspectos inteligíveis (formais) da imagem sensível (fantasma) que se apresenta ao intelecto agente, deixando de lado os princípios que individualizam a coisa, a saber, a matéria determinada<sup>100</sup>. Cumpre ainda dizer que Tomás apresenta duas noções de matéria: determinada e indeterminada. A primeira é a matéria tal como ela existe no mundo externo de modo singular. A segunda é a matéria comum e abstrata, esta é a matéria que é considerada na definição das espécies. Neste ato de abstrair o universal do particular ocorre também a passagem do que era potencialmente inteligível (imagem da coisa

---

<sup>95</sup>NASCIMENTO, Carlos Arthur R. Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino. **Revista espanhola de filosofia medieval**, n. 7, p. 137-140, 2000.

(Cf. Tomás de Aquino. *ST I*<sup>a</sup>, q. 85, a.3, ad.1. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.)

<sup>96</sup>*ST I*<sup>a</sup>, q. 85, a.3.

<sup>97</sup>PASNAU, 2004, p.320. Três são os intelectos existentes aqui considerados são: o de Deus, dos anjos e o humano.

<sup>98</sup> PASNAU, 2004, p.321.

<sup>99</sup> Tomás distingue no *Ente e essência*, e também no *De Trinitate* dois tipos de abstração, a saber, abstração do todo, que é o ato abstrativo que se atém aos composto de forma e matéria, isto é, ao todo. E as considera em um nível abstrato, livre de qualquer aspecto individualizante, como a matéria determinada. E o segundo tipo de abstração é a abstração da forma do todo, que consiste no ato de se concentrar apenas no aspecto formal da essência do todo, excluindo a consideração da matéria comum.

<sup>100</sup>*DE* cap.II. "... Por isso, cumpre saber que a matéria é princípio de individuação, não tomada de qualquer maneira, mas apenas a matéria assinalada." (ed. Bras., 1995, p.19).

sensível) para o que é inteligível em ato no intelecto agente. Uma apreensão que vai do particular para o universal, do material para o inteligível.

No *De Trinitate*, Tomás ainda reforça “...estas partes [esta alma, este corpo] são certamente partes da essência de Sócrates e de Platão, mas não são partes da essência de homem enquanto homem”<sup>101</sup>. Os indivíduos são apenas partes materiais ou acidentais da espécie que pertencem, deste modo, às partes que são integrais (*forma e matéria assinalada*) na constituição do indivíduo. Essas partes determinadas do indivíduo são meramente acidentais em relação ao todo que são as espécies. Na chamada abstração do todo o intelecto considera a coisa apenas de modo simples e absoluto (enquanto natureza comum). O universal abstraído é, portanto, indeterminado, indistinto, contendo os indivíduos apenas em potência na definição da espécie. Assim como na definição de (espécie) homem está contido em potência o indivíduo Sócrates. A relação entre a essência de uma espécie e do indivíduo fica como se segue:

ESPÉCIE: Forma e Matéria indeterminada	>	INDIVÍDUO: Forma da espécie e matéria determinada.
--	---	--

Pasnau<sup>102</sup> entende que tais atividades acabam evidenciando duas teses apresentadas por Tomás no *Comentário ao De Anima* de Aristóteles<sup>103</sup>. Ele apresenta em seu artigo as duas teses a primeira tese é a diferença entre o intelecto imaterial e que apreende o universal e o mundo material e individual que ele tem acesso, a segunda é a impossibilidade da ação do corpóreo sobre o incorpóreo, as coisas materiais não podem afetar o intelecto que não se utiliza de órgãos físicos para agir.

A primeira tese da diferença entre o intelecto imaterial e o mundo material que ele conhece é um contraste do que apresentamos no primeiro capítulo e o capítulo atual. O intelecto é uma potência da alma que não se utiliza de órgãos para agir, devido à essa imaterialidade do intelecto tudo que ele conhece é despojado de matéria sensível. Portanto, tudo que é apreendido pelo primeiro ato do intelecto, a saber, a abstração é acompanhado da intenção de universalidade.

<sup>101</sup>DT q.5, a.3. Trad. CAR Nascimento. Editora da UNESP, 1999. p.122.

<sup>102</sup>PASNAU, 1997. p. 237

<sup>103</sup>DA livro III, 10, 156-8.

Ora, todas as coisas sensíveis são materiais, a materialidade traz consigo características de individualidade e determinação no tempo/espço, deste modo, o intelecto não poderia inteligir a coisa material tal como ela existe. Esta impossibilidade se dá por dois motivos, primeiro porque o intelecto sendo imaterial não poderia perceber a coisa material, segundo porque o intelecto apreende com intenção de universalidade isto é sem matéria sensível. Se as coisas sensíveis existem como individuais e o intelecto as apreende como universais, então, o intelecto conhece as coisas do mundo de um modo distinto de como ele existe. Tal raciocínio nos leva a inferir que conhecemos falsamente o mundo.

O caminho que Tomás percorre com o ato abstrativo é justamente para demonstrar que, de fato, o intelecto apreende o mundo de uma maneira distinta de como ele é. Todavia, isto não gera necessariamente falsidade em nosso conhecimento sobre o mundo, já que o ato abstrativo é essa capacidade do intelecto de direcionar a sua atenção para as características mais fundamentais da experiência sensível.<sup>104</sup> Deste modo, não conhecemos falsamente o que é ser homem, porque apesar de deixarmos de lado as características singulares do indivíduo, consideramos os aspectos que fazem com que ele seja homem. Isto é, os aspectos que permitem que identifiquemos que este ser, homem, realize determinadas atividades que outros seres não conseguem realizar da mesma maneira, visto que esta é uma atividade própria dessa (espécie) homem. Verificam-se e confirmam-se tais aspectos, verificando que há uma comunidade compartilhada entre os homens, no que diz respeito a tais características do que é ser homem.

A segunda tese levantada por Pasnau diz respeito à impossibilidade de coisas corpóreas ou materiais produzirem mudanças sobre os imateriais ou incorpóreos. Este princípio afeta a teoria do conhecimento de Tomás, justamente no ponto de encontro, entre realidade e intelecto. Como realidade que é constituída de matéria, poderia afetar o nosso intelecto que é imaterial? Para resolver tal questão é introduzido o intelecto agente. Ora, como visto anteriormente, a forma que é o objeto de conhecimento do nosso intelecto, existe unida à matéria. Nesta condição, unida à matéria, ela não é atualmente inteligível. O intelecto agente é uma condição para que seja possível o

---

<sup>104</sup> Geach, P. **Mental Acts**. p.19. Geach faz duras objeções aquilo que ele chama de abstracionismo, que seria o processo pelo qual formamos conceitos a partir da experiência sensível, simplesmente direcionando nossa atenção mental para certos aspectos da nossa experiência sensorial.

conhecimento da forma que está em tal matéria<sup>105</sup>. A forma como simples ato da matéria não é inteligível, isto é, não está aberta ao pensamento. Deste modo, não cabe ao intelecto a recepção passiva daquilo que veio dos sentidos, pois nas coisas sensíveis não se encontra nada inteligível. Uma coisa é inteligível quando é apreendida como universal<sup>106</sup>. Os universais são atualmente inteligíveis<sup>107</sup>, todavia os indivíduos são apenas potencialmente inteligíveis<sup>108</sup>.

Entretanto, como a matéria que individualiza a forma, objeto da potência intelectiva, não pode afetar, ou modificar, o estado de algo imaterial como o intelecto possível, é preciso admitir uma virtude do intelecto que já esteja em ato, e que seja capaz de abstrair a forma da matéria, passando a existir no intelecto agente como *species intelligibilis*. O agente, então, imprime no passivo tal forma<sup>109</sup>. O intelecto agente abstrai a forma de suas condições individuais.

Assim, a definição do intelecto agente como o poder de se debruçar sobre a imagem sensível e dela extrair a forma<sup>110</sup> torna possível o conhecimento humano, no nível intelectual. Tal definição nos possibilita a solução de duas dificuldades: o intelecto que recebe a forma é passivo, mas seu conteúdo não está disponível para ser acessado diretamente por ele, pois, está unida a matéria. A segunda dificuldade é que o material não pode modificar o estado do intelecto de passivo para ativo, pois o corpóreo não afetar o incorpóreo.

Estando o intelecto agente já na condição ativa, ocorre uma inversão, ele se debruça sobre a imagem da coisa material e extrai dela o que é inteligível, penetra até aquilo que a matéria está encobrindo com as qualidades sensíveis.

Portanto, como vimos, por ser imaterial o intelecto agente consegue transformar em uma coisa imaterial a coisa que é ligada às coisas materiais. Apesar de já se apresentar ao intelecto de modo imaterial, isto permite que o intelecto agente execute às duas atividades que destacamos anteriormente. Portanto, durante o processo abstrativo transforma-se a representação de um particular em uma “representação” universal (*species intelligibilis*).

---

<sup>105</sup> Rahner, Karl. 1994. p.136

<sup>106</sup> DA livro a.4.

<sup>107</sup> De Spirit Creat a.9.

<sup>108</sup> SCG II, 75. EDPUCRS, v. 2, 1996.

<sup>109</sup> Rahner, Karl. 1994. p.138

<sup>110</sup> Rahner, Karl. 1994. p.141.

Uma *species* é inteligível na medida em que é representada por um conjunto de propriedades imateriais compartilhadas por muitos. Isto é, se for a reunião da semelhança de algo que é compartilhado por muitos, se a *species* pode ser representada como imaterial então ela deve ser imaterial. Como o intelecto faz para considerar as propriedades essenciais e deixar de lado as acidentais? Segundo Tomás o intelecto agente vai diretamente à natureza comum das coisas, e se concentra sobre esta natureza do objeto. A operação intelectual consiste na consideração de uma coisa deixando de lado a outra. Abstrair o universal do particular é considerar a forma da espécie das coisas e deixar de lado os princípios individuais das mesmas. Assim, parece que o que é mais compartilhado, entre os indivíduos, e fazem parte do que é necessário, para perfeita realização de suas atividades próprias, também é o que é essencial. Dessa maneira o universal não seria uma mera criação mental. O universal é algo que existe como tal apenas no intelecto, porém tal forma existe individualizada nos indivíduos sendo potencialmente cognoscível para o intelecto no estado atual de existência. Torna-se atualmente cognoscível através do processo abstrativo descrito acima<sup>111</sup>.

### 2.2.1 – Qual o produto do ato abstrativo?

Como vimos acima, o intelecto agente ao se debruçar sobre o fantasma para executar o ato abstrativo, obtém como resultado desta complexa atividade as *species intelligibilis*. Estas são como que representações universais da forma que existe individualizada na coisa. Tais *species* são produzidas pelo intelecto agente, portanto, não são dados recebidos passivamente dos objetos. As *species intelligibilis* possuem características distintas da *species sensibilis*, no que diz respeito à relação com a potência que lida com ela.

Enquanto as *species sensibilis* atualizavam os sentidos, sua potência imediata de contato, as *species intelligibilis* não atualizam o intelecto agente. Primeiro porque o intelecto já se encontra em ato, segundo porque tais *species* são o produto da atividade intelectual. Assim, o intelecto não tem um papel de passividade na construção desta.

Ainda na concepção de conhecimento tomasiana, o sujeito conhece a coisa pelo fato de ter a forma desta coisa presente no intelecto. A presença da forma de algo no

---

<sup>111</sup> Rahner, Karl. 1994. p.137.  
Cf. Tomás de Aquino. *ST I*ª q.54, a.4; *ST I*ª q.79, a.3; *SCG II*, 59.

intelecto o coloca na condição de enformado<sup>112</sup> por esta, assim o intelecto possível quando em ato, é a semelhança daquela forma que é conhecida.

Duas são as funções das *species intelligibilis* na atividade intelectual. O produto do ato abstrativo aparece com uma função extremamente relevante para a realização do conhecimento humano. A *species intelligibilis* tem o papel de atualizar o intelecto possível<sup>113</sup>. Lembremos que este é chamado assim por estar em um estado de potência. Isto ocorre pelo fato de não estar em contato com o seu objeto próprio de conhecimento. O intelecto por ser imaterial, só pode ser atualizado por algo que tenha a mesma natureza que ele, esta é tal *species*. Dessa maneira e apenas após isso, o intelecto possível pode realizar o ato de produzir o conceito<sup>114</sup>. Passa então a produzir a definição de algo, somente após a produção do conceito é possível enunciar verbalmente sobre a essência de algo ou emitir juízos a respeito de algo. A segunda função das *species intelligibilis* é a composição da entidade mental que é o conceito. O conceito é um composto de *species intelligibilis* e intenção de universalidade, onde as *species* são a conservação da forma essencial abstraída a partir do fantasma.

Vimos que após o ato abstrativo o resultado deste é uma entidade mental que tem como características a imaterialidade e universalidade. Em alguns textos, em especial a questão 85 artigo 2 da *ST*, Tomás chama esta *species* de universal abstraído.

O universal abstraído (*species intelligibilis*) compreende dois aspectos: a intenção de universalidade e o conteúdo da essência. Esta natureza que reúne a semelhança dos indivíduos, quando pensada traz consigo uma característica de universalidade. Entretanto, é a intenção de se referir a determinada propriedade inteligível comum a diversos singulares, apreendida através do processo abstrativo, que dá tal universalidade à natureza inteligida, e não o ser que foi apreendido pelo intelecto. A universalidade é o que torna possível o ato predicativo: o predicado traz consigo a universalidade como intenção, que é o conteúdo essencial. Ora a universalidade não é atribuível aos singulares, mas apenas ao conteúdo *quididativo* e, este sim é atribuído ao indivíduo. Por que a universalidade é a condição da predicação? Landim diz que sendo

---

<sup>112</sup>*ST I*<sup>a</sup> q.85, a.2, ad.3. Este trecho Tomás fala especificamente de como o intelecto possível é enformado pelas *species* abstraídas pelo intelecto agente.

<sup>113</sup>*ST I*<sup>a</sup> q.85,a.2. ad.2.

<sup>114</sup> *Ibidem*. *ST I*<sup>a</sup> q. 85, a.2, ad.3. Apenas após a recepção das *species*, por parte do intelecto possível, este pode produzir a definição ou conceito de algo.

o universal indeterminado, ele pode ser predicável de muitos<sup>115</sup>. Assim o universal é obtido sempre por abstração, contudo, não está excluída a possibilidade de receber novas determinações (novos singulares). Como o universal é um ente mental e indeterminado, torna-se determinado quando é predicado de algo.

O universal é o resultado de uma operação mental que extrai a partir dos indivíduos o que há de semelhante entre eles. Portanto, o universal é a intenção de se referir a algo comum que se abstraiu dos singulares, de modo que a base do universal são as coisas que existem concretamente.

Após apresentar então o processo abstrativo pelo qual chegamos à concepção de universal no tópico anterior e acima o sentido predicativo que as palavras universais possuem, podemos compreender o modo como o ser humano chega ao conhecimento das coisas neste mundo para Tomás. Este modo de conhecimento do singular a partir do conceito universal é denominado de conversão ao fantasma e veremos à frente.

Até o momento acompanhamos a formação das *species intelligibilis* que são universais, todavia, sua existência como tal, está limitada ao intelecto. Antes de apresentar como Tomás diz que conhecemos as coisas individuais pelo intelecto, pretendemos distinguir duas entidades mentais, as *species intelligibilis* e o conceito. De modo, a evitar confusão entre estas entidades mentais.

### **2.2.2 – *Species intelligibilis* x Conceito.**

Neste tópico pretendemos traçar a distinção entre duas entidades mentais, a saber, a *species intelligibilis* e o conceito. Tomás diz que o nosso intelecto, neste caso ele está falando da virtude intelectual passiva, só pode entrar em ato na medida em que é recebe o inteligível:

Difere da espécie inteligível, porque a última (a espécie) que torna o intelecto atual é considerada o princípio do ato do intelecto, uma vez que todo agente age na medida em que é real: e é tornado real por uma forma necessária como princípio de ação.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> LANDIM, 2008. p. 25.

<sup>116</sup> Tomás de Aquino, *DP* q.8, a.1. (Leonis XIII. P.M. edita): 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.

Portanto, a *species intelligibilis* que é o produto da atividade do intelecto agente, é o princípio da ação intelectual. Com o termo princípio da ação intelectual, Tomás quer indicar que o intelecto começa a agir através do ato abstrativo e após isso temos como resultado a *species* que é a causa direta da atualização do intelecto possível. Como visto nos tópicos anteriores, a *species intelligibilis* é o inteligível resultante do ato abstrativo que se deu sobre o fantasma. Esta entidade mental é um princípio enquanto a condição que possibilita ao intelecto possível a sua atualização, isto é, a passagem da potência para o ato. Como apenas aquilo que já se encontra em ato pode atualizar algo que está em um estado de potência, o fantasma enquanto representação da coisa sensível é apenas potencialmente inteligível para o nosso intelecto. Por isso, é necessário o ato abstrativo, para que torne o fantasma atualmente inteligível. Apenas o inteligível extraído do fantasma, agora em plena imaterialidade pode atualizar o intelecto possível. As *species* são algo compartilhado entre as duas virtudes intelectivas. Todavia, as *species* não são suficientes para pensarmos e conhecermos o objeto. Pois, Tomás diz que após apreendermos a *species intelligibilis*, para pensarmos atualmente sobre algo, precisamos formar algo novo e este é o conceito<sup>117</sup>. Isto ocorre pelo fato da *species intelligibilis* ser o produto da atividade do intelecto, portanto, é uma ação que permanece apenas no sujeito que o produziu. Portanto, precisamos de algo que faça referência a coisa exterior, este é o conceito que quando expresso pela palavra significa a coisa exterior. Faz-se necessário que o intelecto produza um conceito a respeito da coisa para que possamos conhecê-la.<sup>118</sup>

Se as *species intelligibilis* são o princípio da ação, o conceito que é um instrumento do intelecto ocupa outra função, como Tomás afirma:

O conceito é um meio entre o intelecto e a coisa conhecida, porque através de sua mediação a operação intelectual atinge a coisa. Portanto, o conceito não é apenas aquilo que é entendido, mas também aquilo pelo qual a coisa é entendida.<sup>119</sup>

O conceito é um termo da ação intelectual na medida em que é o meio através do qual a coisa é pensada. Não podemos esquecer que o ato intelectual tem como objetivo

---

<sup>117</sup> *ST I*° q. 85, a.2, ad.2.

<sup>118</sup> *Ibidem. ST I*° q.27, a.1.

<sup>119</sup> Tomás de Aquino, *DV* q.4, a.2, ad.3. (Leonis XIII. P.M. edita): 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.

o conhecimento da coisa. Portanto, após o ato abstrativo, as *species* atualizam e armazenam o conceito no intelecto possível. O conceito é produzido com o objetivo de conhecer expressamente a quiddidade da coisa e é por meio da definição que nosso intelecto conhece seu objeto. A *species* que constitui o conceito é uma semelhança da essência da coisa. Portanto, o conceito é uma semelhança da coisa e é através dessa similitude que conhecemos o objeto exterior.

Como conclusão da distinção entre *species intelligibilis* e conceito nós temos dois produtos da atividade intelectual essenciais para a realização do conhecimento humano. A *species intelligibilis* é o produto do ato abstrativo formado a partir do fantasma. São os dados extraídos do fantasma que no intelecto estão unidos a intenção de universalidade. Tais *species* têm como função atualizar o intelecto fornecendo os dados necessários para a formação do conceito. A *species* por ser um produto da ação do intelecto permanece no próprio sujeito que causou tal *species*. Como o conhecimento empírico se refere ao mundo exterior, faz-se necessário um termo que signifique o mundo externo, por isso o intelecto precisa produzir o conceito para que possamos conhecer a coisa externa.

Caso a *species* bastasse para a realização do conhecimento nosso objeto de conhecimento seriam as nossas próprias representações mentais. O conceito surge justamente para demonstrar que o nosso objeto de conhecimento é a coisa externa, pois o conceito a significa, sendo apenas o meio pelo qual conhecemos as coisas do mundo exterior.

Esta relação do conceito com o objeto é o ponto central de divergência entre as interpretações do realismo direto e o representacionalismo. O realismo direto entende que o conceito é idêntico à essência do objeto. O representacionalismo apresenta a interpretação de que o conceito é uma semelhança da essência da coisa.

### **2.2.3 – Conhecimento do singular na conversão ao fantasma.**

Concluimos no tópico anterior que o conceito é o meio através do qual inteligimos o objeto externo. Este tópico tratará de analisar a atividade que Tomás diz que ocorre nessa relação epistemológica do conhecimento intelectual dos corpos, tal atividade é denominada de conversão ao fantasma. O principal texto onde Tomás desenvolve a discussão sobre este ato é a *ST* questão 84, artigo 7. A conversão ao

fantasma pretende resolver duas teses epistemológicas da teoria do conhecimento desenvolvida por Tomás ao longo de suas obras. A primeira é que o intelecto, pelo fato de ser imaterial, só pode conhecer diretamente os universais<sup>120</sup>, pois estes são destituídos de matéria determinada. A segunda tese é que o nosso intelecto é forma de um corpo, no caso dos seres humanos, e devido a este modo atual de existência, o objeto próprio de conhecimento desta potência são as quiddidades das coisas materiais<sup>121</sup>. Com estas duas teses surgem uma das questões mais relevantes da epistemologia tomásica: como o nosso intelecto conhece a coisa singular?

Analisaremos detalhadamente as duas teses e assim conseguiremos compreender como conhecemos as coisas singulares, pois até aqui, vimos apenas a formação dos universais no intelecto.

Com relação à primeira tese: por que o intelecto só conhece o universal?

Nosso intelecto não pode direta e primordialmente conhecer o singular nas realidades materiais. Eis a razão: o que os torna singulares é a matéria individual; ora nossa inteligência conhece abstraindo a espécie inteligível dessa matéria. O que é conhecido por essa abstração é universal. Nosso intelecto não conhece, pois diretamente senão o universal.<sup>122</sup>

No *De ente et essentia*, Tomás nos apresenta a forma como o princípio de inteligibilidade das coisas, como também foi visto alguns tópicos anteriores do nosso texto. Por isso, o primeiro ato do intelecto que é a abstração, em sua consideração apreende a forma a partir do fantasma, deixando de lado a matéria enquanto princípio de determinação. Como resultante deste ato tem-se a *species intelligibilis* em sua plena imaterialidade e universalidade. Este modo de consideração intelectual nos demonstra que além do fato de ser imaterial, o intelecto pelo seu ato forma para si representações livres de qualquer materialidade. Sendo a matéria, princípio de individuação, nós não conhecemos a coisa singular nem imediatamente, nem diretamente pelo intelecto. Este é o motivo do intelecto conhecer apenas os universais, pelo processo de abstração.

---

<sup>120</sup> *ST* q.86, a.1.

<sup>121</sup> *Ibidem*. *ST* q.85, a.8.

<sup>122</sup> Tomás de Aquino, *ST I* a q.86, a.1. (Leonis XIII. P.M. edita): Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligent abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Contudo, Tomás afirma que conhecemos a coisa individual. Entretanto, não apenas isso, ele afirma que é necessário esse conhecimento e que não podemos conhecer a coisa singular a não ser voltando nossa atenção para os fantasmas das coisas sensíveis.

A primeira passagem versa sobre o motivo do nosso objeto próprio de conhecimento ser a essência das coisas individuais. Anexado a isto surge à explicação do porquê é necessário o conhecimento dos singulares.

[...]Porém o intelecto humano, unido ao corpo, tem como objeto próprio a quiddidade ou natureza existente na matéria corpórea[...] Por onde, a natureza da pedra, ou de qualquer coisa material, não pode ser conhecida completa e verdadeiramente, senão enquanto conhecida como existente num ser particular.<sup>123</sup>

Como vimos no primeiro capítulo a argumentação a respeito do por que o objeto próprio de conhecimento do nosso intelecto é a essência das coisas, não iremos nos repetir aqui. Apenas apresentamos a citação como elemento argumentativo. Tomás diz que pelo fato do nosso intelecto ser forma de um corpo, nosso objeto próprio de conhecimento é a essência da coisa singular. Anexado a isto, verificamos a necessidade de conhecer o particular. O ato abstrativo nos deu a natureza universal extraída do fantasma. Todavia, Tomás diz que isso não é suficiente para conhecermos verdadeiramente a natureza de algo. Além disso, conhecer o universal não nos dá o conhecimento da coisa material. Visto que o universal carece de matéria determinada assim, o conhecimento universal é impreciso, confuso e incompleto. Para que nosso conhecimento seja completo e preciso, devemos nos voltar para a reflexão de como se dá a existência dessa natureza na coisa singular.

Estabelecida a necessidade de conhecer as coisas singulares, precisamos entender o ato que torna isso possível, a conversão ao fantasma e a necessidade deste para o conhecimento dos singulares.

Tomás afirma que tudo que se encontra no intelecto é imaterial e universalizado:

As espécies conservadas no intelecto possível neste existem habitualmente, quando ele não entende em ato, como já se disse antes. Por onde, para inteligirmos em ato, não basta à conservação mesma das espécies; mas é necessário que delas

---

<sup>123</sup> Tomás de Aquino, *ST I* a q.84, a.7. (Leonis XIII. P.M. edita): [...]Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens;[...] Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens.

nos sirvamos como convém às coisas das quais são espécies, que são as naturezas existentes nos particulares.<sup>124</sup>

Por isso, pelo fato de termos *species intelligibilis* armazenados no intelecto possível não é suficiente para pensarmos em ato sobre as coisas corpóreas. O que podemos entender com as *species* são apenas as noções gerais de gênero e espécie, pois, tudo que temos no intelecto agora é a forma substancial, acompanhada de matéria indeterminada. Para que haja possibilidade de conhecer a coisa individual deve haver uma representação singular de algo que apresente forma semelhante ao conceito que está armazenado no intelecto possível.

A tese da necessidade de se voltar para os fantasmas é a seguinte:

Ora, este nós o apreendemos pelo sentido e pela imaginação. Por isso, é necessário, para entender em ato o seu objeto próprio, que o intelecto se valha dos fantasmas a fim de conhecer a natureza universal existente no particular.<sup>125</sup>

Se tudo que há armazenado no intelecto é universal para conhecer o singular ele precisa deste, então é necessário recorrer àquele que detém as formas da experiência. É o fantasma que apresenta uma imagem da coisa sensível. Assim, apenas quando o intelecto está diante da atualidade da forma universal e do fantasma que traz a forma individual da coisa. Nessa circunstância nosso intelecto pode perceber a semelhança entre elas. Através de um ato comparativo entre o conceito (forma universalizada) e o fantasma (forma individualizada) conhecemos a natureza universal como existente na coisa particular. Este ato reflexivo é denominado por Tomás de conversão ao fantasma.

Pretendemos no próximo capítulo, analisar a relação entre o conceito e o objeto. A *species* é trazida por Tomás como o modo como recebemos a forma abstraída do fantasma, em nosso intelecto. Todavia, tais *species*, que são armazenadas como conceitos, são interpretados em algumas passagens como a presença da própria essência da coisa instanciada em nosso intelecto. Essa interpretação está associada a uma linha interpretativa denominada de *Realismo Direto*, outra interpretação que pertence ao debate de como deve ser lido o conceito, é o *Representacionalismo*. Esta linha

---

<sup>124</sup> *ST I*<sup>a</sup> q.84, a.7, ad.1. (Leonis XIII. P.M. edita): Ad primum ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

<sup>125</sup> Tomás de Aquino, *ST I*<sup>a</sup> q.84, a.7. (Leonis XIII. P.M. edita): Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. 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.

interpretativa procura afirmar que tais conceitos são como que um intermediário entre o intelecto e a essência da coisa.

A partir desse debate pretendemos verificar se há um modo mais adequado entre tais posições, de interpretar a relação entre o conceito e o objeto.

## CAPÍTULO III

### Realismo Direto x Representacionalismo.

O objetivo central deste capítulo é analisar a problemática que envolve a relação entre conceito e objeto na teoria do conhecimento de Tomás. Tal questão pode ser expressa da seguinte maneira: o conceito é o produto do ato intelectual, mas o que se encontra em nosso intelecto, é a mesma forma da coisa ou uma representação da essência desta? No capítulo anterior, vimos como o ser humano conhece o mundo para Tomás, e analisamos algumas dificuldades que envolvem sua teoria do conhecimento, como o confronto entre conhecimento sensível e inteligível. Além de apresentar a noção de abstração que é proposta por Tomás como solução para superar esta dificuldade destas duas etapas do conhecimento humano, este trajeto teve uma enorme relevância para que conseguíssemos chegar à formação do conceito no intelecto humano que é o nosso grande ponto de investigação. Pretendemos agora, expor em dois momentos as posições de duas possíveis interpretações que aparecem no século XX, a saber, o *Realismo Direto* e o *Representacionalismo*. Tais interpretações divergem a respeito da relação que o conceito tem com o objeto externo, na teoria do conhecimento elaborada por Tomás ao longo de suas obras.

O *Realismo Direto* entende que o conteúdo formal do conceito é a própria essência da coisa que conhecemos, instanciada de modos distintos, no mundo externo unido à matéria e em nosso intelecto sem esta. O *Realismo Direto* propõe que o conceito executa a função da própria essência presente no intelecto humano e não como algo intermediário entre a coisa e o sujeito. A diferença da essência consistiria apenas no modo de existir. Analisaremos desta leitura algumas palavras-chave que sustentam a argumentação desta possibilidade interpretativa como: *similitude, identidade formal e instâncias*. Para isto teremos como fonte de investigação algumas passagens da *Summa Theologiae* e *De Veritate*, além de alguns comentadores; D. Perler, N. Kretzmann, Eleonore Tump, R. Pasnau.

O *representacionalismo* que pretendemos analisar envolve a noção do conceito como um intermediário entre o intelecto e o objeto. Entretanto, quer indicar que o conceito é uma representação do conteúdo essencial presente na coisa. Por isso, o conteúdo formal que constitui o conceito é uma representação não idêntica da forma presente na coisa conhecida. Analisaremos algumas passagens da *ST* e *De Veritate*,

*Suma Contra os Gentios, De Potentia*, além de comentadores como C. Pannaccio, R. Landim, Brower Tolland e C Tolland. Algumas palavras-chave são importantes para sustentar a leitura proposta por esta interpretação como: *identidade*, *similitude* e *representação*. Principalmente a última palavra ganhará destaque, pelo fato de ter uma conotação muito forte no período moderno.

### **3.1 – Posição do *Realismo Direto* quanto à relação do conceito com o objeto em Tomás.**

Começaremos apresentando a interpretação do *Realismo Direto*, que será apresentada com três teses argumentativas principais. Os realistas, pelo fato de defenderem uma cognição direta da coisa reclamam para si a afirmação de que o objeto imediato de conhecimento do nosso intelecto são as coisas do mundo exterior. O principal motivo pelo qual os realistas negam o *representacionalismo*, pelo menos do modo como eles o apresentam, é que se o conceito é uma entidade representacional, ela passa a ser necessariamente o nosso objeto imediato de conhecimento. Para conhecer o objeto externo, primeiro precisaríamos direcionar a nossa atenção para o conceito e só depois conhecer o mundo exterior. Por isto deve-se negar o *representacionalismo*.

A segunda tese que iremos expor é sobre o termo *semelhança* ou *similitude* em outras traduções, ele deve ser entendido no sentido de que há uma *identidade formal* entre a forma da coisa e o conteúdo formal do conceito. A terceira tese é relativa a dupla existência da forma. Esta é a maneira como Kenny procura explicar o duplo modo de existência das formas na filosofia do aquinate. Um é o modo *natural*<sup>126</sup>, tal como se encontra no mundo, unida à matéria. O segundo modo é *intencional*<sup>127</sup>, tal como existe no intelecto, sem matéria. Esta tese procura defender que apesar da forma existir no mundo material de uma maneira e no intelecto de outra, não há falsidade, no conhecimento de tal forma, pois há a preservação dos aspectos essenciais destas.

#### **3.1.1 - Intelecção direta e o objeto imediato do conhecimento humano.**

---

<sup>126</sup> KENNY, Anthony. Intentionality: Aquinas and Wittgenstein. In: *Thomas Aquinas*. Contemporary Philosophical Perspectives, ed. B. Davies, Oxford: Oxford University Press, 2002.

<sup>127</sup> KENNY. Oxford University Press, 2002.

O *Realismo Direto* se caracteriza pela afirmação de que nosso conhecimento intelectual a respeito da coisa material é direto. Por isso, o nosso intelecto tem como objeto imediato de conhecimento as coisas do mundo exterior. A partir daí se pode afirmar que é a forma da coisa material que se encontra em nosso intelecto. Claro que se encontra presente neste ao modo do intelecto, sem matéria.

Portanto, no realismo direto nega-se uma entidade mental que garanta o acesso ao objeto material. Isto é, não há representações intermediárias entre o sujeito e a coisa conhecida. Conclui-se que não há intermediários necessários para que possamos conhecer a coisa externa. Então, basta para os realistas admitirem apenas dois elementos no ato cognitivo humano, o sujeito cognoscente e a coisa material.

Entretanto, segundo Stump é importante evitar uma leitura tão rigorosa, quando olharmos o *Realismo Direto*, como uma interpretação que diz que temos uma cognição direta das coisas, pois quando dizemos cognição direta, compreende-se que a nossa apreensão de um objeto ocorre através de um ato indivisível, isto é, sem que haja a necessidade de que algo cause a nossa percepção desta coisa. Não haveria também, a necessidade de nenhum processo intermediário, entre o conhecedor e a coisa conhecida. Segundo Stump, isto nos levaria a um realismo ingênuo, pois conhecer deste modo compete apenas a Deus<sup>128</sup>.

Devemos compreender a cognição<sup>129</sup> direta como uma apreensão que tem como objeto de conhecimento a coisa externa e não uma *species* interna. Tal *species* é apenas a semelhança, efeito da afecção causada em nós pela coisa, e pela qual conhecemos o objeto externo. A *species* aparece como a presença em nós da coisa que se encontra no mundo externo. Assim como sei o que acontece em uma partida de futebol, mesmo não estando no estádio, quando a assistimos pela televisão. O que acontece na TV é a transmissão do que ocorre no estádio. Porque a TV transmite os dados captados, do que está acontecendo no estádio. De fato, há diversas passagens, onde Tomás procura reforçar<sup>130</sup> que as *species* são o modo pelo qual conhecemos o mundo externo. Feita a ressalva para evitar uma leitura ingênua do *realismo direto* em Tomás, vejamos como se

---

<sup>128</sup> Stump, Eleonore. Direct and Unmediated Cognition. In: Aquinas. 2003.

<sup>129</sup> O termo cognição se repetirá muito ao longo do nosso texto. Ele deve ser entendido como o processo de aquisição dos dados intelectuais recebidos.

<sup>130</sup> (Cf. *ST I*º q.85, a.2, ad.2. Ver também: *DA* livro III. 8 269-74.)

apresenta o primeiro argumento, de como o objeto imediato do nosso intelecto são as coisas do mundo externo.

Precisamos deixar claro neste tópico da interpretação *representacionalista* que sempre que nos referirmos a esta interpretação, falaremos dela sob a ótica dos realistas diretos. Os realistas<sup>131</sup> parecem se concentrar em um *representacionalismo* inferencial ou realista como chama Pasnau. Este *representacionalismo* é rejeitado por Tomás em diversas passagens como veremos no decorrer do texto. Tal leitura tem como característica central a afirmação de que objeto imediato do nosso conhecimento é o conceito e apenas secundariamente e indiretamente conheceríamos a coisa externa.

Dois argumentos ganham destaque contra a tese de que os conceitos não são o objeto de nossa cognição. O primeiro é de que seriam impossíveis as ciências naturais, tais como a física, pois, esta tem como objeto as coisas que existem fora do intelecto.<sup>132</sup> Se o objeto da nossa cognição fosse o conceito, não conheceríamos os corpos externos isso impossibilitaria a produção de ciências como a física.

O segundo é de que o relativismo seria inevitável. Isso ocorreria pelo fato de que nossos julgamentos se dão sempre sobre aquilo que apreendemos, individualmente. Cada indivíduo formaria para si um conceito com base em sua percepção individual e o tomaria como verdadeiro. Isto faria com que todos os nossos julgamentos fossem verdadeiros, mesmo que eles se contradissem entre si. Com base nesses dois argumentos, Perler se apoia para afirmar que Tomás defende um *realismo direto*, onde os objetos do nosso intelecto são as formas das coisas do mundo exterior. Portanto, podemos acessá-la diretamente, garantindo assim a objetividade do nosso conhecimento.

Para afirmar que a coisa material é o objeto imediato da nossa cognição, porque nossa cognição é direta, os realistas se apoiam em algumas teses para fundamentar sua interpretação da epistemologia tomasiana. A cognição só é dita direta porque estas teses são pressupostas. A primeira que veremos a seguir é como o termo *similitude* costuma ser interpretado pelos realistas. O segundo argumento é o da identidade formal, esta

---

<sup>131</sup> Apenas para citar alguns, Norman Kretzmann (Philosophy in Mind) e Dominik Perler (Essencialism and Realism Direct).

<sup>132</sup> (Cf. *ST I*° q.84 a.1.)

prega a igualdade entre o intelecto e a coisa pensada<sup>133</sup>. Aliada a este argumento está a tese ontológica da dupla existência da forma, que existe de um modo no intelecto e de outro na coisa. Só é possível admitir a tese da identidade formal, se admitirmos que a mesma forma esteja presente no sujeito e na coisa. Estas teses serão objeto de investigação das próximas seções. Outra tese é que o acesso direto, do intelecto e a coisa, ocorre porque há uma relação de intencionalidade<sup>134</sup> entre o ato intelectual e a coisa externa. A intencionalidade nos permitiria prescindir de intermediários cognitivos. Assim as cognições das coisas materiais são diretas e imediatas. Não caberia a acusação de um realismo ingênuo, pois a coisa causa sobre nós uma afecção e é recebida como *species*, isto é, ao modo do sujeito. Contudo, tais *species* possuem um mero papel instrumental, como veremos. As *species* possuem um papel fundamental no processo de atualização do intelecto, tornando possível a intelecção, mas não é o alvo de nosso conhecimento. Tornam-se objeto de conhecimento apenas secundariamente. Contudo, agora a coisa material já não é mais o alvo do conhecimento.

### 3.1.1.2 – Interpretação do Realismo Direto sobre o termo *similitudo* em Tomás de Aquino.

O termo similitudo é a palavra-chave sobre a qual há uma divergência interpretativa entre os realistas diretos e os representacionistas. Como visto anteriormente a *species* é uma forma intencional, isto é, é o modo como a forma da coisa se torna presente em nossa faculdade cognitiva. Tal *species* é descrita como uma similitudo da forma presente na coisa.

Portanto, o termo similitudo<sup>135</sup> aparece nesta discussão com dois modos possíveis de interpretação. De um lado, o realismo direto interpreta a similitudo ou semelhança como uma identidade formal entre as *species* e a coisa externa. O

---

<sup>133</sup> N. Kretzmann se apoia na seguinte passagem para afirmar isto: “o intelecto em ato e o inteligível em ato são a mesma coisa da mesma maneira que os sentidos em ato e os sensíveis em ato”. – SCG II,59.

<sup>134</sup> Estamos utilizando o termo intencionalidade aqui, apoiados no artigo de A. Kenny, onde ele descreve a noção de intencionalidade na filosofia tomásica como um modo de recepção das formas sensível e inteligível: “Tanto na percepção sensorial quanto na aquisição de informação intelectual, a recepção da forma é feita de uma maneira mais ou menos imaterial, por um ser humano. Em ambos, na percepção e no pensamento, existe uma forma intencional. Quando vejo a vermelhidão do sol poente, a vermelhidão existe intencionalmente na minha visão, quando penso na redondeza da Terra, a circularidade existe no meu intelecto. Em cada caso a forma existe sem a matéria a que se juntou na realidade: o próprio sol não entra no meu olho, nem a Terra, com toda a sua massa, passa para o meu intelecto”. (Kenny, A. Intentionality Aquinas and Wittgenstein. In: Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives. Ed. B. Davies, New York: Oxford Univ. Press, 2002, p.253).

<sup>135</sup> Em latim *similitudo*.

representacionalismo compreende a *species* como uma representação mental da forma presente na coisa. A escolha de um dos modos de interpretar obviamente nos conduz a uma compreensão radicalmente distinta da epistemologia tomasiana.

Os realistas negam que o termo similitude traga a conotação de representação. Além disso, há muito mais passagens que afirmam a relação de identidade entre o objeto e a nossa faculdade cognitiva<sup>136</sup>.

Segundo os realistas, o termo similitude deve ser visto à luz geral do processo de conhecimento humano. Isto significa dizer que o conhecimento ocorre mediante uma identidade formal, pois a cognição acontece sempre quando a forma da coisa está presente no sujeito. A forma se encontra presente no sujeito de modo composto. Todavia, a forma do sensível se encontra no sujeito ao modo de *species sensibilis*. A forma inteligível se encontra no intelecto ao modo de *species intelligibilis*.

Em seu artigo<sup>137</sup>, D. Perler apresenta o motivo pelo qual devemos negar o representacionalismo, se a justificativa for apenas as passagens onde o termo similitude sugerisse representação. Por isso, ele defende como, segundo o realismo, deve ser entendida a noção de similitude:

Dado esse entendimento técnico do termo latino *similitudo*, seria bastante errôneo atribuir uma posição representacionista à Tomás de Aquino com base em suas declarações sobre similitude. Pelo contrário, essas afirmações claramente falam a favor de uma versão modificada do realismo direto. Para o que está imediatamente presente ao intelecto quando apreende uma *species* como semelhança, é a forma de uma coisa - a mesma forma que também é presente na coisa material. É de fato essa relação de identidade, não uma relação de similaridade, que faz uma *species* uma semelhança. A *species* funciona como uma semelhança e é, portanto, sobre algo, porque a mesma forma é instanciada em dois lugares diferentes: dentro e fora do intelecto.<sup>138</sup>

Nesta passagem, Perler indica como o termo similitude é interpretado no realismo direto. A similitude não deve ser interpretada como uma semelhança representacional, isto é, o conceito não é um intermediário entre o sujeito e a coisa, nem deve ser entendida como imagem desta. Antes, deve ser lido com base em duas teses: a

---

<sup>136</sup>As principais passagens mais utilizadas pelos realistas, que afirmam uma relação de identidade e que o objeto imediato de cognição é a coisa externa são: *ST I*° q.78, a.3 c; *DV* q.10, a. 4c; *DA* livro III. 1, 166-71.

<sup>137</sup> PERLER. 2000, p.116.

<sup>138</sup> PERLER, D. Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives. In: *Tópicos* n° 19, Netherlands: Kluwer Academic Publisher, 2000. p. 116.

noção de identidade formal e de que a forma é algo instanciável. Portanto, similitude deve ser entendido ao modo de identidade formal, assim a *species intelligibilis* é idêntica à forma da coisa. Só há identidade formal quando a similitude é entendida como um compartilhamento de formas. A forma só pode ser compartilhada entre sujeito e coisa quando afirmamos a tese de que a forma é um instanciável, pois é a mesma forma que existe no intelecto e fora dele.

Com a união das duas teses realistas, o termo similitude ganha o significado de compartilhamento de formas<sup>139</sup> em seu sentido mais técnico do realismo direto. Na mesma página do texto Perler, distingue três modos de similitude, ou seja, três maneiras como se pode ocorrer um compartilhamento de formas.

Afim de reforçar esse sentido do termo similitude quando relacionado ao conhecimento, Perler distingue três sentidos que o termo similitude pode ter. A compreensão de similitude nos permitirá compreender os fundamentos da interpretação realista, visto que este termo é o ponto de divergência entre realistas e representacionalistas.

O primeiro sentido de similitude que Perler destaca é quando entes distintos compartilham a mesma forma sob aspecto e modo iguais, assim como duas coisas compartilham o mesmo grau de brancura. No segundo sentido, dois entes compartilham a mesma forma, segundo o mesmo aspecto, todavia de modos distintos. Duas coisas compartilham a forma da brancura, todavia, no leite a brancura possui grau mais forte do que em um piso branco. No terceiro sentido de similitude os entes compartilham a mesma forma, contudo, o aspecto e modo são distintos. Como quando uma coisa quente aquece a outra. O sol compartilha a forma da quentura com nosso corpo, contudo, o faz em graus e aspectos distintos, pois o sol é a causa da quentura do nosso corpo.

Como conclusão das distinções Perler entende que o que pode ser inferido é de que o termo similitude envolve um compartilhamento de formas. Isto é evidente a partir do momento que as três distinções trazem em comum o compartilhamento de formas, não havendo, portanto, a necessidade de que a forma compartilhada esteja em diferentes entes do mesmo modo e aspecto. Ainda que eles sejam compartilhados de modos e aspectos distintos, não perdem a similitude.

---

<sup>139</sup> PERLER, *Tópicos n° 19*, 2000. p.115.

Apenas quando se admite que a *species* é uma similitude, podemos admitir que a presença da mesma forma da coisa, pode estar instanciada no sujeito. A partir daí, podemos admitir que nossa faculdade cognitiva têm a coisa externa como objeto imediato de cognição.

### 3.1.1.3 – Forma comum e a tese da identidade formal.

Antes de falarmos sobre a identidade formal, vale ressaltar certo pressuposto que está conectado a tal tese. Vimos no tópico anterior que os realistas reduzem a noção de *similitude* à identidade formal. O termo *similitude* aparece com significado técnico de compartilhamento de formas, daí ser possível admitir identidade entre a forma presente no intelecto e na coisa. Neste sentido, a relação de conhecimento entre sujeito e objeto se concretiza quando o sujeito tem presente consigo a mesma forma do objeto. Em outros termos, podemos afirmar que a coisa compartilha a sua forma com o sujeito, já que a coisa é a causa da existência da forma no intelecto humano. Por isso, nesta relação a forma é o que há de comum entre sujeito e objeto. Esta forma comum é o que fundamenta e torna possível a tese da identidade formal do realismo direto. Justamente ela será alvo de breve apresentação, antes de expormos a tese da identidade formal.

#### 3.1.1.3.1 – Forma comum<sup>140</sup>.

Para que a mesma forma esteja instanciada em mais de um objeto ou intelecto, devemos admitir que ela possuísse certa universalidade<sup>141</sup>. É justamente a partir daí que Perler afirma que as formas precisam ser universais<sup>142</sup>, apenas assim poderiam estar presentes no intelecto e na coisa ao mesmo tempo. Universal é definido como aquilo que é ou deve ser apto para estar instanciado em diversos.

A forma tomada como universal é essencial para que se possa afirmar a tese da identidade formal. Ela nada mais é do que a afirmação de que uma mesma forma existe instanciada na coisa e no intelecto do sujeito de modo conceitual. Se a forma não for, por si, um universal, não poderia encontrar-se nos diversos entes, menos ainda no

---

<sup>140</sup> O sentido de forma tomado neste tópico não se refere a substancial, mas a forma tomada como sinônimo de essência, quiddidade, todo.

<sup>141</sup> Há diversas passagens onde Tomás, afirma a existência desta forma comum ou natureza comum. Como se segue: “... toda forma recebida em um refratário singular (matéria) pelo qual é individualizada é comum a muitos, seja realmente, seja pelo menos quanto à razão. Por exemplo, a natureza humana é comum a muitos, realmente e quanto à razão.” – *ST I*<sup>a</sup> q.19, a.1 ad.3.

<sup>142</sup> PERLER. 2000. p.116.

intelecto. Por consequência, seria impossível conhecermos a coisa, visto que segundo a interpretação realista conhecer é receber a mesma forma da coisa individual.

A epistemologia do realismo direto se caracteriza por dois pontos principais em Tomás, a cognição direta e o processo de assimilação. Na cognição direta se afirma que não é necessário admitir formas representacionais. Mesmo as *species* são apenas resultado do processo de assimilação, portanto, conhecemos a coisa diretamente. Não é preciso conhecer a *species* e depois conhecer a coisa. Isto não é necessário simplesmente porque elas não diferem quanto aos dados formais (essenciais). Quanto ao processo de assimilação, no qual as *species* são o resultado da atividade de recepção da forma da coisa, a forma recebida dos objetos se adequa ao sujeito cognoscente e por isso, o intelecto recebe a forma inteligível.

Na tentativa de explicar como a mesma forma se encontra no intelecto e fora dele, Perler afirma:

... há uma segunda tese metafísica à espreita no fundo do realismo direto de Tomás de Aquino. Ele assume que a forma (às vezes também chamada de "natureza") de uma coisa pode ter dois tipos de existência. "Mas essa mesma natureza", afirma, "a chamada natureza humana, tem uma dupla existência: uma material, segundo o modo natural tal como está na matéria, e [outra] imaterial, tal como está no intelecto." O ponto é que é uma e a mesma forma (ou natureza) que pode existir tanto na realidade extramental quanto no intelecto.<sup>143</sup>

Segundo Perler, em Tomás há uma tese metafísica que fundamenta a universalidade da forma que consiste na afirmação de que a forma possui duplo modo de existência: material e imaterial<sup>144</sup>. A existência material é o modo natural da forma, que existe unida a matéria. A existência imaterial é o modo como se encontra no intelecto. Devido à possibilidade de a forma existir deste modo duplo é que podemos afirmar a tese da identidade formal, pois é a mesma forma que está instanciada em distintos.

Procuraremos analisar algumas dificuldades desta tese em contraposição com outros pontos da filosofia tomasiana. Isto será feito no tópico dificuldades na interpretação realista.

---

<sup>143</sup> PERLER. 2000. p.113

<sup>144</sup> DA II, 12.

### 3.1.1.3.2 – Identidade formal.

Esta talvez seja a principal tese do realismo direto: a identidade formal entre a forma da coisa e o conceito presente no intelecto. Para explorar essa tese, veremos as principais passagens tomasianas utilizadas para fundamentá-la. Acompanhada destas passagens veremos os argumentos desta proposta interpretativa.

A tese da identidade formal é tão fundamental para a interpretação realista que N. Kretzmann, afirma o seguinte:

A garantia de que o acesso é totalmente direta, é o fato de haver uma identidade formal entre o objeto extra mental e a faculdade cognitiva no ato de conhecer esse objeto...<sup>145</sup>

Então a identidade formal é o que garante que o acesso intelectual ao objeto seja totalmente direto. Isto se deve ao fato de que, quando o intelecto está conhecendo o objeto, ambos são formalmente idênticos. A identidade ocorre no ato de conhecer. Tomás de fato afirma algo neste sentido em alguns textos, N. Kretzmann se apoia na seguinte passagem para afirmar isto: “o intelecto em ato e o inteligível em ato são a mesma coisa da mesma maneira que os sentidos em ato e os sensíveis em ato”.<sup>146</sup> A concordância entre intelecto e coisa é tal, que não basta que a coisa esteja em ato para haver identidade entre eles. O intelecto deve estar necessariamente em ato ao mesmo tempo. Apenas quando está em ato o intelecto está atualmente conhecendo. O que vimos com Tomás até aqui é que conhecer significa ter presente consigo a forma daquilo que se conhece. Todavia, com a afirmação de identidade formal apresentada pelos realistas, podemos inferir que conhecer é ser, em certa medida, a forma que se conhece, visto que a afirmação tomasiana diz que o intelecto enquanto conhece é a mesma coisa que o objeto. A tese de que conhecer é se assimilar a coisa conhecida pode reforçar ainda mais esta ideia. Conhecer deste modo, com identidade formal, garante certa objetividade da atualização da faculdade cognoscitiva em relação ao seu objeto de conhecimento. Ora, é a mesma forma que está no objeto que também atualiza o nosso intelecto. Há ainda a garantia de que todos os seres acessam a mesma forma. Assim formamos universalmente o conhecimento.

---

<sup>145</sup> Kretzmann, N. *Philosophy of Mind*, in: *Cambridge Companion to Aquinas*. Ed. Norman Kretzmann and Eleonore Stump. Cambridge: Univ. Press, 2006, p.138.

<sup>146</sup> Tomás também afirma algo semelhante em: *SCG II*,59. Na *ST I*° q.85, a.2, ad.1,

Além de a forma comum fundamentar a possibilidade de haver identidade formal, é preciso também que esta forma possua outra característica, como vimos que é a universalidade. Só podemos admitir identidade formal porque é a mesma forma que se encontra atualmente presente no intelecto do sujeito e na coisa conhecida. Por isso, vamos falar sobre esta condição postulada pelos realistas da forma estar instanciada de dois modos.

Kenny ao falar desta dupla instanciabilidade da forma, apresenta resumidamente o que P. Geach diz sobre as ocorrências individuais da forma:

O que faz uma sensação ou pensamento de um X ser um X é que é uma ocorrência individual dessa mesma forma ou natureza que ocorre em um X — é assim que nossa mente 'alcança a realidade'; o que faz com que seja uma sensação ou pensamento de um X em vez de um X real ou um X (...) é que ocorre aqui da maneira especial chamada *esse intentionale*, e não da maneira "comum" chamada *esse naturale*.<sup>147</sup>

Segundo Kenny, a forma pode ser instanciada de dois modos: intencional e natural.<sup>148</sup> O modo intencional<sup>149</sup> é a maneira característica de como recebemos a forma do objeto conhecido, sem o acompanhamento da matéria individual. O modo natural é a maneira como a coisa existe, materialmente. Assim, a identidade formal pode ser justificada porque a mesma forma vem a existir de modo duplo. Existe intencionalmente no intelecto e naturalmente no objeto.

Uma questão que surge a esta tese é a de que o objeto seria apreendido de modo distinto da realidade. Isto, por conseguinte, nos levaria a apreender falsamente o objeto externo. Todavia, Kenny diz que não haveria falsidade alguma na apreensão intencional das coisas, pois a forma intencional traz consigo a mesma estrutura essencial que se encontra no objeto externo. A única distinção entre tais formas é o modo como elas estão instanciadas.<sup>150</sup>

É possível encontrar algumas passagens nos textos de Tomás que se referem à dupla existência da forma. No *Comentário ao De Anima*, Tomás diz:

---

<sup>147</sup> KENNY. Oxford University Press, 2002. p.247

<sup>148</sup> KENNY. Oxford University Press, 2002. p.248.

<sup>149</sup> O termo intencional ou intencionalidade será objeto de atenção no próximo tópico. Onde explicaremos com mais detalhes como Kenny apresenta a intencionalidade na filosofia tomasiana.

<sup>150</sup> Especificamente Norman Kretzmann, fala sobre isto em seus dois textos: *Philosophy of mind* e *Metaphysics of creation*.

Agora uma natureza - digamos a natureza humana -, que pode ser pensada universalmente, tem dois modos de existência: um, material, na matéria fornecida pela natureza; o outro, imaterial, no intelecto.<sup>151</sup>

Com base nesta passagem, percebemos que pode ser estabelecida a relação entre duas teses muito relevantes na epistemologia tomasiana, a saber, a dupla existência da forma e a intencionalidade. A tese da dupla existência da forma afirma que a mesma forma pode ter uma existência material quando unida à matéria sensível<sup>152</sup> e uma existência imaterial quando pensada por um intelecto. No intelecto a forma se encontra de modo distinto de sua existência material. Na potência intelectual a forma está despojada de matéria sensível. Esse modo de recepção da forma no intelecto é denominado de recepção intencional, caracterizado por uma recepção intelectual dos dados de uma coisa externa ao modo do intelecto, isto é, imaterial. O fato da forma poder existir de modo duplo permite que a mesma forma que possui existência material possa existir em um intelecto sem o acompanhamento da matéria sensível. Portanto, a tese da dupla existência da forma pode fundamentar a tese da intencionalidade que será alvo de explanação no próximo tópico.

#### **3.1.1.4 – Intencionalidade.**

Em seu artigo<sup>153</sup>, Kenny procura fazer uma análise sobre a noção de intencionalidade em Tomás. De modo resumido Kenny apresenta a noção de intencionalidade da seguinte maneira:

Tanto, na percepção quanto no pensamento, existe uma forma intencional. Quando eu vejo a vermelhidão do sol poente, a vermelhidão existe intencionalmente em minha visão; quando penso na redondeza da terra, a sua forma circular existe no meu intelecto. Neste caso, a forma existe sem a matéria ao qual está associado na realidade: o sol em si não entra nos meus olhos, nem a terra, com toda a sua massa, muda para o meu intelecto.<sup>154</sup>

Portanto, a intencionalidade trata do modo humano de recepção de dados do mundo externo. A intencionalidade procura explicar como a forma da coisa passa a

---

<sup>151</sup>Tomás de Aquino. *DA* II, 12, Leonina XLV/1, 116 (Marietti edition: II, 12, n. 378): *Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex, tal: unum quidem materiale, secundarium quod est in materia naturali; aliud autem imateriale, secundarium quod est in intellectu.*

<sup>152</sup> Neste caso, a matéria tomada como princípio de individuação, tal como tratamos no capítulo dois deste trabalho.

<sup>153</sup> KENNY. Oxford University Press, 2002.

<sup>154</sup>KENNY. Oxford University Press, 2002. p.253.

existir no sujeito que conhece. Este modo de existência se aplica tanto às formas sensíveis, que passam a existir nos sentidos — como visto, o processo de recepção de tais formas conserva as características individuais da coisa — quanto às formas inteligíveis que existem no intelecto. Esta forma existe no intelecto sem nenhum traço de individualidade, pois é pensada sem matéria individual.

Kenny procura, ainda, distinguir existência intencional de existência imaterial. Para isto, o autor oferece dois exemplos que se referem à existência de algo e à recepção deste algo. Basicamente, a distinção entre a existência intencional e a imaterial é esta. A coisa B pode existir imaterialmente, mas quando pensada, ela é recebida intencionalmente. Sua existência é intencional quando está presente em um sujeito. Kenny oferece dois exemplos, um se refere recepção de uma forma sensível e outro de uma inteligível. Na recepção da forma sensível ele oferece o seguinte exemplo: uma coisa existe natural e materialmente em um objeto colorido. Entretanto, quando é recebido no olho, passa a existir intencionalmente. No exemplo da recepção de uma forma inteligível ele diz: o arcanjo Gabriel é uma forma naturalmente imaterial, mas, quando pensado por Rafael, então toma uma existência imaterial e intencional no intelecto do sujeito cognoscente. Para Kenny este é o modo característico do pensamento intelectual humano, a imaterialidade. A intencionalidade e a imaterialidade se relacionam no modo de apreensão intelectual humano acerca do mundo. A intencionalidade é o modo de existência da forma da coisa tal como é recebida pelo sujeito e o modo como esta forma passa a existir no sujeito é em plena imaterialidade, pois o intelecto só apreende imaterialmente. Portanto, a intencionalidade busca responder o modo como as informações da coisa sensível é recebida no sujeito. A imaterialidade é a característica através da qual o intelecto apreende tais informações.

### **3.1.1.5 – Dificuldades na interpretação realista.**

Neste tópico, pretendemos apresentar algumas dificuldades que surgem na admissão das teses realistas. Iniciaremos analisando a tese de identidade formal. Esta é uma suposição metafísica do Realismo Direto que, como demonstrado em tópicos anteriores, visa tornar possível a objetivação do conhecimento intelectual humano. Esta objetividade se tornaria possível através do estabelecimento de uma forma comum entre o intelecto e a coisa. Após isto, apontaremos a dificuldade na aceitação da tese a

respeito da forma comum. Pois, esta é tomada como um universal que existe na coisa singular, todavia, Tomás diz que tudo no indivíduo é totalmente individualizado.

Passaremos agora para a análise da dificuldade que a tese da identidade formal nos impõe.

#### 3.1.1.5.1 – Dificuldades na tese da identidade formal.

A tese central do Realismo Direto é a noção de identidade formal. Para ficarem claras as dificuldades que pretendemos apontar, vamos relembrar algumas coisas. Esta tese afirma a identidade entre a forma presente no intelecto e na coisa material. Segundo os realistas a mesma forma está instanciada em dois lugares distintos. Isto porque a forma possui um duplo modo de existência intencional no intelecto e natural, quando instanciada na coisa.

A tese da identidade formal é defendida pelos realistas com base em passagens onde Tomás sugere coisas como “o intelecto e o inteligível em ato são uma e a mesma coisa, da mesma maneira que o sentido e o sensível em ato”.<sup>155</sup>

Podemos apontar uma dificuldade nessa interpretação. A transposição da relação, no âmbito sensível, entre os sentidos e os sensíveis, para a relação, no âmbito inteligível, entre o intelecto e os inteligíveis. Como vimos no primeiro capítulo do presente trabalho, na faculdade sensível, os sentidos são atualizados na recepção dos sensíveis. Ora os objetos sensíveis já se encontram em ato. Por isso, eles podem atualizar os nossos sentidos que antes estavam em potência. Esta é a primeira diferença entre as faculdades sensível e inteligível, a passividade inicial na cognição da coisa.

O segundo ponto é que no âmbito sensível não há diferença genérica entre a natureza dos sentidos e dos objetos. Ambos são compostos de matéria. Portanto, há a preservação de todas as características singulares do objeto sensível. Ficando patente a identidade em ato entre os sentidos e sensíveis.

Surge um problema quando os realistas tentam igualar este processo que ocorre no âmbito sensível ao ato intelectual, pois o inteligível só existe em ato no intelecto. Sua existência na coisa é apenas potencialmente inteligível. Verificamos nesta relação o

---

<sup>155</sup> Tomás de Aquino. *SCG II*, 59. EDPUCRS, v. 2, 1996.

oposto do que ocorre entre os sentidos e os sensíveis. Se lá havia igualdade genérica entre a natureza dos sentidos e os respectivos objetos, aqui não há essa igualdade, pois, o intelecto sendo totalmente imaterial só conhece inicialmente os universais. Todavia, a forma sobre a qual ele abstrai está unida a matéria sendo, portanto, uma forma individual.

Então para haver identidade formal entre o conteúdo do conceito e a coisa material é preciso enfrentar duas teses:

- 1- O inteligível em ato só existe no intelecto, como resultante da abstração.
- 2- A coisa é inteligível apenas potencialmente, pois está unida à matéria.

Como solução para a identidade entre a forma presente no intelecto, ao modo de conceito, e a que atualiza a coisa, os realistas propõem a tese da dupla existência da mesma forma, a saber, intencional e natural. Esta tese pode ser encontrada textualmente em Tomás. A partir disto surge o termo forma comum: a forma que é compartilhada entre intelecto e a coisa, no ato do conhecimento. Tal tese da forma comum enquanto universalmente existente na coisa será nosso objeto de análise a seguir.

#### 3.1.1.5.2 – Dificuldade na tese da forma comum.

A noção de forma comum<sup>156</sup> exige dois elementos fundamentais. O primeiro é a composição hilemórfica das coisas materiais. Apresentamos no primeiro capítulo o que são as substâncias compostas ou hilemórficas são as substâncias compostas de forma e matéria. Onde os dois princípios, formal e material, constituem a essência da coisa. O segundo elemento fundamental é a tese da dupla existência da mesma forma. Vimos aqui no terceiro capítulo que a mesma forma pode existir de dois modos. Uma é a existência imaterial, segundo está disposta no intelecto. Outra é a existência material, tal como está disposta na coisa, unida à matéria.

A dificuldade que apontaremos se concentrará na segunda tese, a saber, a dupla existência da forma. Ora, a forma comum pode ter um modo duplo de existência, no intelecto e na coisa material, como afirmado anteriormente, é universal. No primeiro modo de existência afirmado, no intelecto, existe sem matéria. Portanto, não há nenhuma contradição. Visto que a forma é universal e está no intelecto sem a matéria.

---

<sup>156</sup> Isto é, apto a existir em muitos ou algo que é comum a muitos. Daí o nome forma comum ou natureza comum.

Todavia, a tese do Realismo Direto afirma que é a mesma forma que por si é um universal pode ser instanciada no intelecto e na coisa sensível. Isto nos leva a afirmar que a mesma forma universal<sup>157</sup> que se encontra no intelecto está presente na coisa material.

A questão que se impõe ao afirmar que a forma é per si um universal. Se este é o caso então os realistas estão admitindo que existem universais independente do ato intelectual e que existem universais fora do intelecto. Esta forma universal não poderia existir na coisa sensível visto que isto contrasta com uma tese tomasiana afirma que tudo no indivíduo é totalmente individualizado<sup>158</sup>, isto inclui a forma.

Se houver a admissão da existência de tal forma, independente da cognição intelectual, então seria possível defender a tese da identidade formal, pois haveria a ocorrência da mesma forma, de um modo a mesma forma seria especificadora da essência da coisa, de outro modo especificaria o conteúdo inteligido.

A forma qualifica a espécie do indivíduo, contudo, não o determina enquanto singular. Tal forma seria a propriedade que pode ser afirmada de muitos, visto que é universal. Todavia, não nos permitiria distinguir as coisas. Entretanto, garantiria a unidade e a identidade formal dos diversos indivíduos.

### **3.2 – Posição do *Representacionalismo* quanto à relação do conceito com o objeto em Tomás.**

Neste tópico, pretendemos apresentar a interpretação representacionalista que pode ser aplicada a Tomás. Para isto, iniciaremos a apresentação deste tema demonstrando duas noções de representacionalismos negadas por Tomás. Chamaremos uma de Representacionalismo Idealista e outra de Representacionalismo Realista. Após isso veremos a definição de representacionalismo que Panaccio entende ser adequada à cognição tomasiana. Depois disso, entenderemos qual a necessidade de admitir uma entidade intermediária para o ato cognitivo, afirmando assim o representacionalismo em Tomás. Finalizaremos a posição representacionalista com o conceito (chave) que possibilita a representação, a saber, a similitude.

---

<sup>157</sup> Estamos utilizando o termo forma comum no mesmo sentido de forma universal.

<sup>158</sup> Tomás de Aquino. *DE* cap. III, 37. (Covilhão: LusoSofia, 2008.) p.32. Neste trecho específico Tomás fala sobre o modo de existência da forma universal nas coisas singulares. Mesmo que a forma seja um universal, quando existente nas coisas singulares, ela existe individualizada no indivíduo.

### 3.2.1 – O que deve ser entendido por representacionalismo.

Começaremos este tópico apresentando uma definição geral de representacionalismo. Depois disso, veremos brevemente duas versões do representacionalismo que Tomás nega. Somente após isso conseguiremos apresentar a versão do representacionalismo que Panaccio entende ser adequada a filosofia da cognição tomasiana.

Panaccio diz que o representacionalismo pode ser definido, de modo geral, como qualquer teoria da cognição que tenha como requisito uma entidade mental intermediária, indispensável ao ato cognitivo.

Dentro desta definição podemos identificar duas noções de representacionalismos negados nas obras tomasianas. Apresentaremos cada uma delas de modo breve e os argumentos que Tomás utiliza para negá-las.

A primeira versão negada por Tomás, denominaremos de Representacionalismo Idealista. Esta versão representacionista afirma o idealismo<sup>159</sup>. Esta consiste na afirmação de que as representações mentais, isto é, a *species intelligibilis* é o objeto imediato da nossa cognição. Portanto, a *species* é o que é conhecido pelo sujeito. De acordo com essa versão do representacionalismo não conhecemos o mundo externo, mas somente as *species* que nós mesmos produzimos.

Dois argumentos são utilizados por Tomás para negar esta versão do representacionalismo. O primeiro é que o conhecimento inteligível nos dá a apreensão dos universais. Os universais são uma característica fundamental do conhecimento científico. Se afirmarmos que a *species* é aquilo que conhecemos, então não conhecemos o mundo externo, mas nossa alma e as representações individuais. Portanto, não poderíamos conhecer o mundo objetivamente.

O segundo argumento tomasiano se refere ao relativismo de Protágoras. Se o que conhecemos são as nossas próprias representações, então nossos julgamentos seriam todos verdadeiros, já que percebemos as nossas próprias formas. Se o julgamento de todos indivíduos forem simultaneamente verdadeiros, em algum momento estaríamos afirmando que coisas contrárias são verdadeiras, o que fere o princípio de não contradição.

---

<sup>159</sup> Podemos verificar a posição idealista na *ST* q.85, a.2.

O representacionalismo idealista é a visão mais radical de representacionalismo. Pois, é afirmado que não conhecemos nada além das nossas próprias representações.

A segunda versão negada por Tomás, denominaremos de Representacionalismo Realista. Diferente da primeira versão, esta não pretende afirmar que conhecemos apenas as *species*. Todavia, a *species* ainda é o que conhecemos primeira e diretamente. Contudo, esta *species* se refere ao mundo externo. Deste modo, conhecemos o mundo externo apenas indiretamente e por inferência a partir da *species*.

Nesta versão do representacionalismo as coisas são verdadeiras ou falsas em virtude do mundo externo.

Tomás não apresenta propriamente uma argumentação contra esta posição. Contudo, ao longo da *ST* q.85 a.2 repetidas vezes Tomás afirma que as *species intelligibilis* são o modo pelo qual inteligimos. A partir disso, podemos afirmar que Tomás rejeita uma noção de representacionalismo no qual a *species* é o objeto imediato da cognição.

O representacionalismo adequado a Tomás deve admitir representações mentais, contudo, estas não podem ser o objeto imediato de cognição. Portanto, apesar de admitir entidades mentais intermediárias entre sujeito e objeto, nosso conhecimento é sobre a coisa.

Esta é a versão do representacionalismo que Panaccio tenta aplicar à Tomás.

Por representacionalismo, entenderei, neste contexto, qualquer teoria da cognição que atribua um papel crucial e indispensável a algum tipo de representação mental. E por representação mental, vou me referir a qualquer símbolo existente em alguma mente individual e dotado essa mente com um conteúdo semântico.<sup>160</sup>

Segundo Panaccio, representacionalismo pode ser definido como alguma teoria da cognição que exija uma entidade mental intermediária entre o sujeito e o objeto. A cognição não pode ocorrer sem que haja uma representação mental no sujeito que conhece. A representação mental é definida como qualquer símbolo que exista na mente de um indivíduo, e que possua um conteúdo semântico, isto é, um conteúdo que sempre se refere à coisa extra mental. Portanto, uma representação mental é um símbolo indispensável para o processo intelectual de conhecimento da coisa.

---

<sup>160</sup> PANACCIO, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. 2001.

O uso mais antigo do verbo representar<sup>161</sup> faz referência à capacidade de tornar algo presente ou apresentar esta a alguém. Assim representar significa tornar algo presente novamente<sup>162</sup>. Dentro disso, ao aplicarmos a *species* a noção de representação, ela seria uma entidade cognitiva que torna presente, no intelecto, através da representação, uma coisa externa. Todavia, o conteúdo da *species* se refere imediatamente à coisa externa. Ainda que a *species* exista no intelecto universalizado, devido ao ato abstrativo, portanto, seja distinta ontologicamente da coisa que é individual, o significado medieval de representação permite que Tomás afirme que a *species* é uma representação. Isto ocorre pelo fato de que a representação é uma similitude da coisa.

De acordo com o que vimos até aqui na teoria do conhecimento que apresentamos até o segundo capítulo, torna-se possível a aplicação desta definição de representação mental, à duas entidades mentais desenvolvidas por Tomás ao longo de suas obras. As duas entidades mentais são a *species intelligibilis* e o conceito. A aplicação dessa definição de representação mental dessas duas entidades mentais se torna possível, apenas porque Tomás as define como similitudes das coisas e indispensáveis para o ato intelectual na cognição.

Vejamos agora a principal razão pela qual é necessária uma entidade mental intermediária entre o intelecto e a coisa. A questão que apresenta a necessidade de um intermediário entre o intelecto e a coisa pode ser colocada do modo como se segue. Para conhecermos algo, segundo Tomás, é preciso que a forma ou natureza deste algo esteja presente em nós. Portanto, o que significa dizer, por exemplo, que a natureza da pedra está no intelecto do sujeito? É para responder a esta questão epistêmica, que Tomás introduz a noção de similitude unida ao princípio de que o recebido está no recipiente ao modo deste. A principal razão de ser necessária uma entidade intermediária, entre o intelecto e o objeto é pelo fato de que a natureza da coisa não pode existir no intelecto do mesmo modo que existe no mundo externo.<sup>163</sup> Contudo, passa a existir no intelecto ao

---

<sup>161</sup> Em latim *repraesentatio*.

<sup>162</sup> Cf. Lewis and Short. 1879.

<sup>163</sup> Pode ser verificada esta necessidade, em pelo menos, duas passagens: *SCG* I, 53; *DA* III, 7.

modo deste. No exemplo tomasiano onde o sujeito conhece a pedra, Tomás afirma que não é a natureza da pedra que se encontra no nosso intelecto, mas sua *species*.<sup>164</sup>

Apesar de Tomás afirmar que a natureza quando existente no intelecto difere, em certa medida, da natureza existente na coisa, a entidade mental se refere ao objeto externo devido a sua similitude. O conceito e a *species* possuem um signo formal em relação à coisa, isto é, significam o conteúdo formal da coisa. As entidades mentais significam a forma que especifica a coisa exterior, por exemplo, quando temos atualmente o conceito de leão no intelecto, este é uma similitude que se refere a forma leonina, a forma leonina existente fora do intelecto se encontra determinada em um leão. Assim tais entidades apesar de serem intermediárias entre o intelecto e a coisa, não são objetos de intelecção, mas é através dele que inteligimos a coisa.

Porque podemos afirmar que Tomás é um representacionalista? O sentido do termo similitude que Tomás apresenta como adequado a relação epistêmica, enquanto similitude representativa, nos dá a possibilidade de interpretar Tomás como um representacionalista. Ora, isto ocorre quando aplicamos este sentido de similitude às entidades mentais *species intelligibilis* e *conceito*.

Analisaremos como a chave interpretativa do representacionalismo entende o termo similitude aplicado às entidade mentais.

### 3.2.2 – Interpretação do termo similitude.

O termo similitude que será alvo de exame neste tópico traz no representacionalismo um papel essencial no processo cognitivo apresentado por Tomás. A interpretação representacionalista do termo similitude difere-se radicalmente da redução que o realismo direto propõe ao significado de similitude, a saber, como uma identidade formal. Apenas através da adequada compreensão do significado de similitude, poderemos entender adequadamente a epistemologia tomasiana. Para isto, teremos dois momentos, a definição de similitude apresentada por Tomás e depois como esta noção é aplicada na cognição. Veremos que a similitude é aplicada à duas entidades mentais distintas a *species* e ao conceito. Ainda que a *species* e o conceito sejam distintas<sup>165</sup>, como vimos anteriormente, elas podem ser identificadas quanto a sua

---

<sup>164</sup> Cf. *DV* q.2, a.5. Tomás afirma que a coisa é conhecida quando é representada no sujeito, não do modo como existe na coisa.

<sup>165</sup> A *species* é a entidade mental que inicia a atividade cognitiva, o conceito é o resultado da cognição.

relação com a coisa. Isto, só é possível porque a *species* e o conceito são semelhanças da coisa.

Tomás propõe dois sentidos de similitude no *De Veritate*:

[...] A semelhança entre duas coisas pode ser entendida em dois sentidos. Em certo sentido, segundo um acordo em sua própria natureza e tal similitude não é necessária entre conhecedor e coisa conhecida [...]. O outro sentido que se tem é a semelhança por representação e esta é necessária entre conhecedor e coisa conhecida.<sup>166</sup>

O primeiro sentido de similitude apresentado se refere a um acordo na natureza. Este sentido de similitude é chamado de modo natural de similitude, pois há uma identificação de propriedades entre as coisas. Entre duas coisas pode haver uma semelhança de certas propriedades como a cor, o formato, a temperatura. Deste modo, há uma identidade entre as propriedades das coisas. Poderíamos aplicar este sentido de similitude à apreensão sensível, pois quando apreendemos algo quente o calor é recebido em nosso tato, havendo identidade entre a propriedade quente do objeto e no sentido que o percebe.

O segundo sentido de similitude se adequa à relação epistêmica entre o intelecto e a coisa, o termo similitude tem o sentido de representação<sup>167</sup>. Não há uma relação necessária de identidade entre a coisa e o modo como o intelecto a apreende. O intelecto quando recebe a coisa, isto ocorre ao modo de similitude. Isto se dá, pelo fato de que o intelecto não recebe as propriedades existentes na coisa, tais como a vermelhidão, por exemplo. Logo, aqui, não ocorre uma adequação na natureza, por isto, nesta relação, deve-se admitir a similitude por representação. O conceito pode ser dito, uma similitude de algo, quando contém certas propriedades da coisa.

Todavia, o que significa dizer que algo é uma semelhança por representação?

[...] embora na mente não existam senão formas imateriais, contudo elas podem ser similitudes das coisas materiais. Com efeito, não é necessário que a similitude tenha o modo de ser daquilo do qual ela é similitude, mas somente que convenha na razão, assim como a forma do homem na estátua de ouro e a forma do homem que tem ser de carne e osso.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> DV q.2, a.3.

<sup>168</sup> DV q.10, a.4, ad.4.

A semelhança entre conhecedor e conhecido não exige igualdade no modo de existência. Portanto, o modo de existência da coisa quando pensada é distinto da maneira como a coisa existe. Isto é óbvio, pois quando penso na cadeira não aparece um objeto de madeira no intelecto.

Todavia, tornar evidente esse distinto modo de existência, da coisa pensada e do modo como existe, é necessário para entendermos a semelhança por representação. A semelhança por representação não exige a identidade no modo de ser, todavia deve respeitar certa conveniência na razão. A conveniência na razão se dá na existência imaterial e inteligível que a coisa passa a ter quando recebida no intelecto. Esta conveniência se dá na representação de certas propriedades inteligíveis para o intelecto atualmente.

As *species* e/ou conceitos são similitudes por representações, na medida em que significam intencionalmente as propriedades essenciais da coisa. Esta definição de similitude por representação se aplica a estas duas entidades mentais, sempre em sua relação com a coisa, a representação ganha o sentido de um símbolo que faz referência a uma propriedade formal que constitui a essência da coisa.

Vejamos de que modo a *species* e o conceito se relacionam como similitude em relação à coisa. Tomás se refere a este tipo de relação da seguinte maneira:

[...] o intelecto possível recolhe a *species* das coisas a partir dos fantasmas, os fantasmas funcionam como agentes instrumentais ou secundários, mas o intelecto agente, como agente principal e primeiro. E daí o efeito da ação é deixado no intelecto possível segundo a condição de ambos e não segundo somente a condição de um dos dois. Daí o intelecto possível receber as formas como inteligíveis em ato, a partir da força do intelecto agente, mas como similitude de coisas determinadas a partir da cognição do fantasma. E assim as formas inteligíveis em ato não são por si existentes nem na imaginação nem no intelecto agente, mas somente no intelecto possível.

Com base nesta passagem podemos verificar como se dá a similitude da *species* em relação à coisa. Esta similitude ocorre como resultado do ato abstrativo. Nessa passagem identificamos no processo abstrativo dois agentes um é o agente primário e principal, este é designado como o intelecto agente, o outro é denominado secundário ou instrumental, designando o fantasma. Vimos, no segundo capítulo deste trabalho, que o ato abstrativo ocorre quando o intelecto agente torna o fantasma inteligível. Então podemos afirmar que a *species*, enquanto resultado deste ato é uma similitude direta da coisa singular, visto que a abstração se dá sobre o fantasma da coisa singular. Pois, todo

efeito (*species*) preserva as características ou condições daquele que o causou. Neste sentido, a *species intelligibilis* que é um efeito, possui duas causas:

- Intelecto agente: do ato deste se torna atualmente inteligível o fantasma.

- Fantasma: deste vem uma similitude da coisa a partir de uma imagem da coisa sensível.

O fantasma intermedeia o intelecto imaterial e a coisa material<sup>169</sup>. É apenas a partir do fantasma que o intelecto conhece as coisas, pois, o fantasma é o meio para o intelecto conhecer as coisas, seja na sua primeira apreensão, no ato abstrativo ou na segunda apreensão, na conversão ao fantasma de modo a conhecer os singulares.

O conceito também é tratado como similitude<sup>170</sup>, isso pode ser entendido ao analisarmos a sua constituição. Segundo Tomás apresenta na *Summa Theologiae*<sup>171</sup>, o conceito é composto por dois elementos, a saber, conteúdo formal e intenção de universalidade. A *species intelligibilis* fornece o conteúdo do conceito, isto é, as propriedades essenciais da natureza da coisa. Contudo, no ato abstrativo, quando o intelecto agente torna o fantasma inteligível, ao receber as propriedades inteligíveis do fantasma, tais propriedades são recebidas despojadas das propriedades acidentais e individuais que o fantasma representa. Desse modo, sem a consideração de tais propriedades o conteúdo presente no intelecto é dito universalizado, isto é, comum a muitos. Portanto, o conceito é um universal, na medida em que não preserva nenhuma condição individualizante como a matéria individual.

O conceito por ser um universal, pode ser dito uma similitude da coisa apenas no sentido que se refere a certas propriedades essenciais presentes na coisa. O conceito é uma similitude indeterminada das propriedades essenciais de um gênero de coisas, sendo uma expressão do intelecto. Esta expressão mental pretende significar algo no mundo externo.

Uma tabela da relação de entidades internas de similitudes para com a coisa externa:

FANTASMA	SIMILITUDE COM A	COISA SINGULAR
----------	------------------	----------------

<sup>169</sup> DV q.10, a.9. Cf. Ibidem. SCG IV, 11.

<sup>170</sup> Cf. SCG IV, 11. ST q.34, a.3.

<sup>171</sup> ST q.85, a.2, ad.2.

SPECIES INTELLIGIBILIS	SIMILITUDE COM A	NATUREZA COISAS	DAS
CONCEITO	SIMILITUDE COM A	NATUREZA COISAS	DAS

## Conclusão

Nosso estudo teve como questão norteadora como o ser humano conhece o mundo material. Para entender este processo de conhecimento definimos como norte de trabalho uma breve apresentação sobre como Tomás entende que o ser humano é constituído. Vimos que o filósofo compreende o ser humano como uma substância composta, isto é, um composto de forma e matéria. A composição genérica do ser humano é a alma humana que corresponde à forma e o corpo que seria o correlato da matéria. Com base nesta composição do ser humano, levanta-se a questão o que é conhecimento e como podemos conhecer. Segundo Tomás, conhecer é um processo de assimilação do sujeito que conhece ao seu objeto de conhecimento, onde aquele que conhece em alguma medida se assemelha aquilo que é conhecido, donde à assimilação ser a condição necessária para que o sujeito conheça. Logo, é preciso que o sujeito que conhece B tenha presente consigo uma semelhança da forma de B. Assim todo conhecimento do sujeito, só ocorre quando ele tem presente consigo a forma do seu objeto de conhecimento.

Devido à constituição humana de alma imaterial e corpo material, nossa apreensão do mundo ocorre em duas esferas, inteligível e sensível. Este duplo modo de apreensão fez com que nossa pesquisa ficasse dividida em dois capítulos sobre a assimilação das formas, o primeiro capítulo sobre a apreensão dos sentidos e o segundo do intelecto. A principal distinção entre as apreensões sensível e inteligível se refere à utilização de órgãos para o processo de conhecimento. A apreensão sensível se utiliza de órgãos para apreender as formas sensíveis dos objetos do mundo exterior. Na esfera intelectual, apesar de realizar sua apreensão a partir dos dados captados pelos sentidos, especificamente a partir do fantasma produzido pela imaginação, o intelecto não faz uso de nenhum órgão na realização de sua atividade.

Devido à ordem apreensiva do mundo material, iniciamos nossa análise pelos sentidos. O conhecimento sensível é caracterizado por sua passividade em relação ao mundo externo, onde os órgãos são intermediários entre a coisa externa e a faculdade sensível da alma. Os sentidos são passivos e estão em potência até que sejam afetados pelos objetos materiais e entrem em ato. Contudo, há uma contraposição entre a coisa material e a faculdade sensível da alma que é imaterial. Todavia, essa imaterialidade da faculdade sensível é imprescindível para que esta possa receber a forma da coisa. Pois, se conhecer é receber a forma da coisa e retê-la, se faz necessária

uma faculdade capaz de receber esta forma sem se corromper. Deste modo, é preciso receber a forma da coisa sem a matéria, a fim de que os órgãos não sejam corrompidos com a presença da coisa nestes. Esta forma da coisa material quando recebida sem matéria na faculdade sensível é denominada por Tomás de *species sensibilis*.

As *species sensibilis* captadas na experiência sensível após serem recebidas na alma são produzidas, quando na ausência do objeto, em uma imagem interna, pela faculdade da imaginação, denominada fantasma. A imaginação através do fantasma fornece uma representação com todas as características individuais da coisa externa, pois os dados que constituem esta imagem da coisa ausente, foram recolhidos do que os sentidos externos captaram. Assim o fantasma é a imagem de uma coisa individual que traz consigo em potência, propriedades inteligíveis. Este movimento intermediário que o fantasma faz entre os sentidos e o intelecto é necessário para que seja possível o ato intelectual.

A partir deste primeiro movimento do fantasma, onde ele apresenta a coisa sensível ao intelecto agente, nos introduz a abstração que é o primeiro ato do intelecto. O ato do intelecto agente é definido como a capacidade de tornar algo inteligível, portanto, esta virtude intelectual e seu ato abstrativo são apresentados por Tomás como a solução para o conhecimento intelectual dos corpos. O intelecto se volta para o fantasma de modo a torná-lo inteligível. Isto ocorre com todo o processo abstrativo demonstrado no segundo capítulo. De modo resumido, o intelecto agente torna o fantasma inteligível quando desconsidera todos os dados acidentais ou individuais da coisa. Os únicos dados restantes após a desconsideração de todos os dados individuais são as propriedades da espécie que a coisa pertence. Podemos pensar em um exemplo como o homem Sócrates, após desconsiderarmos todas as características individuais deste sujeito como a sua brancura, seu peso, altura, entre outras, resta um conjunto de propriedades que não pertence apenas a ele, como a racionalidade e animalidade. Estas propriedades que são comuns a outros é identificada como propriedades essenciais de uma espécie, denominada em outras passagens como natureza comum.

Após o ato abstrativo, têm-se como produto deste ato a *species intelligibilis*. Esta entidade mental é um universal, visto que foram retiradas todas as características acidentais da coisa, restando apenas às propriedades essenciais e gerais de uma espécie. A *species intelligibilis* é constituída da natureza presente na coisa unida à intenção de

universalidade. Com esta definição da *species intelligibilis* podemos ter clareza quanto à noção de universal em Tomás. O universal é algo que só existe no intelecto, quando esta propriedade comum está na coisa está individualizada devido à constituição desta.

O intelecto agente, após produzir a *species intelligibilis*, imprime esta no intelecto possível que, no que lhe concerne, entra em ato ao ser enformado. Após a formação do conceito universal no intelecto, é preciso realizar o último ato que conclui o conhecimento intelectual sobre as coisas externas, esta é a conversão ao fantasma. Tomás descreve este ato como uma ação do intelecto, já enformado com o conceito, de modo a conhecer esta essência como existente na coisa individual. Assim há certa comparação do conceito universal presente no intelecto com o fantasma da coisa individual. Este ato conclui aquilo que Tomás diz ser o conhecimento próprio do intelecto humano, o conhecimento da quiddidade da coisa.

Apenas após a análise de todo o processo de apreensão sensível que possibilita o conhecimento intelectual, podemos apresentar de modo introdutório a questão sobre a relação entre conceito e objeto, em Tomás. Apresentamos duas hipóteses interpretativas no terceiro e último capítulo deste trabalho, a saber, o Realismo Direto e o Representacionalismo.

O Realismo Direto se caracteriza pela cognição direta do intelecto sobre a coisa. O intelecto seria capaz de inteligir a coisa sem a necessidade de intermediários, ou o intermediário mental como a *species intelligibilis* não teria uma noção representacional, pois, é idêntica a coisa diferindo apenas no modo de existência. Vimos que são apresentadas algumas teses como a identidade formal, intencionalidade para sustentar essa interpretação.

Todavia, vimos que é possível levantar algumas dificuldades a tese da identidade formal, pois a tese da identidade formal pretende afirmar que é a mesma forma que está presente na coisa e no intelecto. Contudo, a forma presente no intelecto é um universal, enquanto a forma presente na coisa é individual. Por isso, entendemos que essa dificuldade não seria adequada a interpretação da epistemologia tomasiana.

A hipótese Representacionalista, por sua vez, introduz uma entidade intermediária necessária ao ato intelectual. A *species intelligibilis* e, por tabela, o conceito, são definidos por Tomás como similitudes da coisa. Este termo tem o sentido

de representação no que se refere a uma relação epistêmica. Por isso, é levantada uma interpretação que negue a identidade entre a forma da coisa e a que está no intelecto. Com esta interpretação não há a necessidade de se admitir uma identidade, mas apenas uma semelhança entre tais formas. A semelhança é apontada no compartilhamento de algumas propriedades que se encontra no intelecto como universal e na coisa como parte de sua essência individual, assim como a humanidade um universal é uma parte constitutiva do indivíduo Sócrates.

Entendemos que a interpretação representacionista, com as teses apresentadas por ambas as interpretações, é a que melhor se adequa à epistemologia tomasiana. Contudo, são necessários aprofundamentos no debate corrente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

### Obras de Tomás de Aquino:

TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum*. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. Versão eletrônica em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Acessado em 23 de Junho de 2019.

\_\_\_\_\_. *Thomas Aquinas in English*. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Philosophy, 1963. Versão eletrônica em <http://www.dhspriory.org/thomas/> > Acessado em 23 de Junho de 2019.

\_\_\_\_\_. *O ente e a essência*. Trad.: Mário Santiago de Carvalho, Covilhão: LusoSofia, 2008.

\_\_\_\_\_. *Suma contra os gentios*. 2 vols. Trad.: D. Odilão Moura. Porto Alegre: Sulina, 1990.

\_\_\_\_\_. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Trad.: Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. *Suma teológica. Primeira parte. v. I e II*. trad. Carlos Josaphat. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Questões Disputadas sobre a Alma*. Trad. Luiz Astroga. São Paulo: Realizações, 2012.

NASCIMENTO, CAR. *Tomás de Aquino, Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*, tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, São Paulo, Unesp, 1998.

### Bibliografia secundária:

BLAISE, ALBERT. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*. Corpus Christianorum. Turnhout, Belgium: Brepols, 1975.

BROWER & BROWER-TOLAND. Aquinas on Mental Representation: concepts and Intentionality. *Philosophical Review*, Vol. 117, No. 2, 2008, pp. 193-243.

DAVIES, B. (ed.) *Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives* Oxford: Oxford University Press, 2002.

GÍLSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Etienne Gílon; [tradução Eduardo Brandão] – São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HALDANE, J. Aquinas on Sense-Perception. In: *The Philosophical Review*, 92, n.2, 1983.

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

JANUNZI NETO, Antonio. *Tomás de Aquino e a viabilidade do Realismo Direto: questões sobre a natura communis*. Rio de Janeiro, 2017.

KENNY, A. *Aquinas: A collection of critical essays*. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1969.

———. *Aquinas on Mind*. New York: Routledge, 1994.

———. *Aquinas on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

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

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

KRETZMANN, Norman. Infallibility, error, and ignorance. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 21, n. sup1, p. 159-194, 1991

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

——— & STUMP, E. (org.). *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LAGERLUND, Henrik. "The terminological and conceptual roots of representation in the soul in late ancient and medieval philosophy" in: Lagerlund, H. (ed.) *Representations*, 11-32.

LAGERLUND, Henrik (ed.) *Representations and objects of thought in medieval philosophy*. Hampshire, Eng: Ashgate, 2007.

LANDIM FILHO, R. F. Tomás de Aquino: Realista Direto? In: *Analytica*. Rio de Janeiro: Analytica, v.15, n.2, 2011, p. 13-38.

\_\_\_\_\_. Conceito e Objeto em Tomás de Aquino. In: *Analytica*. Rio de Janeiro: Analytica, v. 14, n.2, 2010, p.65-88.

Lewis and Short. *A Latin Dictionary* [electronic resource]. Clarendon Press. 1879. <<http://perseus.mpiwg-berlinmpg.de/cgi-bin/resolveform>.> Acessado em 3 de Janeiro de 2019.

MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*, 5v. Paris: Desclée, 1947.

MICHON, C. Les représentations redent-elles indirecte la connaissance des choses? In: *Questions sur l'intentionnalité*, ed. L. Couloubaritsis e A. Mazzù, 2007.

NASCIMENTO, Carlos Arthur R. Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino. **Revista española de filosofía medieval**, n. 7, p. 137-140, 2000.

OWENS, J. Thomistic Common Nature and Platonic Idea. In: *Mediaeval Studies* 21. Ano: 1959, p. 211-223.

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

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

\_\_\_\_\_. *Thomas Aquinas on Human Nature*, A philosophical Study of Summa theologiae I<sup>o</sup> 75-89. Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Identity of Knower and Known*. American Philosophical Association Central Division, Chicago, Illinois, April 25, 1996.

\_\_\_\_\_. *Summa theologiae Ia 75-89*. Translated with introduction and commentary by Robert Pasnau. Indianapolis: Hackett, 2002.

PERLER, D. *Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives*. In: Tópicos nº 19, Netherlands: Kluwer Academic Publisher, 2000. p. 111-122.

SILVA, M. A. O. Tomás de Aquino e Caetano. Ainda a teoria da abstração. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 15, nº 1, 2011, p.173 - 204.

SPRUIT, L. *Species Intelligibilis from Perception to knowlegde*. In: Brill's Studies in

STORCK, A. A noção de indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino. In: *Analytica*, Rio de Janeiro: Analytica, v.3, n.2, 1998, p. 13-53.

STUMP, E. *Aquinas*. London: Routledge, 2003. Intellectual History. Leiden – New York – Koln,1994.

TORRELL, J. –P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. – Segundo sua pessoa e obra*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 2º ed. São Paulo: Loyola, 1999.