

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O transbordamento da razão:

Um estudo sobre a influência do intelecto na *vis cogitativa*

Napoleão Schoeller de Azevedo Júnior

Porto Alegre, 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O transbordamento da razão:

Um estudo sobre a influência do intelecto na *vis cogitativa*

Napoleão Schoeller de Azevedo Júnior

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do grau de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Fernando Pio de Almeida
Fleck

Porto Alegre, 2013

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior) pela bolsa de doutorado concedida durante o curso e por ter financiado meu estágio na *Université du Québec à Montréal* (UQAM), Canadá.

Agradeço ao professor Claude Panaccio pela orientação e apoio durante meus estudos como pesquisador na *Chaire de recherche du Canada en théorie de la connaissance*.

Ao meu orientador Fernando Fleck, pela atenção, clareza e precisão naquilo que ensina.

Aos meus pais, Napoleão Schoeller de Azevedo e Valkíria Maria de Azevedo Fróes, por motivos óbvios. Amo vocês.

Agradeço à Ana Carolina Acom, por toda ajuda, compreensão e carinho; e aos seus pais, Paulo e Maria Lucia Acom, por todo estímulo.

Aos meus amigos e colegas, com os quais sempre pude contar e que me ajudaram diversas vezes nessa trajetória.

E a todos os professores que fizeram parte da minha formação.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	4
INTRODUÇÃO	7
1 AS DISTINÇÕES ENTRE AS POTÊNCIAS DA ALMA	9
1.1 SOBRE O INTELLECTO, A VONTADE E AS PAIXÕES	9
1.2 O CASO DO INCONTINENTE	16
1.3 SOBRE A SENSIBILIDADE, A <i>VIS COGITATIVA</i> E O MOVIMENTO DA VONTADE RELACIONADO AOS SENTIDOS	18
2 O CONHECIMENTO SENSÍVEL E AS BASES DO CONHECIMENTO INTELLECTUAL	24
2.1 SOBRE O INTELLECTO	24
2.2 SOBRE A PERCEPÇÃO SENSÍVEL E A <i>VIS COGITATIVA</i> (E A <i>VIS ESTIMATIVA</i>)	29
2.2.1 A percepção sensível nos seus aspectos comuns aos brutos e aos animais racionais	29
2.3 COMENTÁRIOS SOBRE O ARTIGO “ <i>INSTINCT AND CUSTOM</i> ”	33
2.4 SOBRE A ESPECIFICIDADE DO CASO HUMANO	38
2.5 SOBRE O ARTIGO “ <i>THOMAS AQUINAS ON PHANTASIA: ROOTED IN BUT TRANSCENDING ARISTOTLE’S DE ANIMA</i> ”	46
3 SOBRE A OBTENÇÃO DE CONHECIMENTO INTELLECTIVO E AS CIÊNCIAS	60
3.1 INTRODUÇÃO	60
3.2 SOBRE O CONHECIMENTO INTELLECTIVO	60
3.3 SOBRE A METAFÍSICA	64
3.3.1 Sobre a metafísica enquanto ciência	65
3.3.2 Sobre o princípio de não-contradição lógico e o princípio de não- contradição metafísico	68
3.4 SOBRE A LÓGICA	73
3.4.1 Sobre os atos do intellecto	74
3.4.1.1 Sobre o primeiro Ato	75
3.4.1.2 Sobre o segundo Ato	76
3.4.1.3 Sobre o terceiro Ato	77
3.4.2 Sobre os conceitos	77
3.4.3 Sobre as intenções intellectuais	79
4 SOBRE A TEORIA DA SIGNIFICAÇÃO	82
4.1 INTRODUÇÃO	82
4.2 SOBRE O TRIÂNGULO ARISTOTÉLICO	82
4.3 SOBRE AQUILO QUE É SIGNIFICADO	84
4.4 SOBRE O ENTE	87
4.4.1 A distinção em dois elementos	87
4.4.2 A distinção em três elementos	89
4.4.3 A distinção em quatro elementos	90
4.4.4 Relações entre as três distinções	91
4.4.5 Sobre o ente de razão	94

4.4.6 Soluções dos problemas	95
5 SOBRE SIGNIFICADOS, SUPÓSITOS E ALGUMAS CONCLUSÕES	98
5.1 <i>RATIO</i> E SIGNIFICADO	98
5.2 SIGNIFICADO E <i>SUPPOSITUM</i>	101
5.2.1 Termos concretos e termos abstratos	105
5.3 RESUMO DOS PRINCÍPIOS SEMÂNTICOS	107
CONCLUSÃO	109
REFERÊNCIA	111

INTRODUÇÃO

Um dos modos de se entender o processo pelo qual um ente que possui a capacidade de apreender apreende é considerar que os únicos fatores em jogo, no momento em que algo é apreendido, são o próprio objeto sensível e a faculdade que o apreende. Segundo essa visão, a faculdade apreende seu objeto sem sofrer influências externas, com exceção da influência do próprio objeto. Nada interferiria nessa relação e, caso imaginemos que duas pessoas diferentes estivessem em situações nas quais todas as circunstâncias externas fossem idênticas, então essas duas pessoas apreenderiam as mesmas coisas. A apreensão seria uma via de mão única, a saber, de fora para dentro (da alma).

Pretendo sustentar que essa descrição não é correta. Nem sempre duas pessoas, em circunstâncias externas idênticas, apreenderão as mesmas coisas. Será defendida uma posição na qual aquilo que é apreendido do mundo pode ser resultado de um estado mental anterior. Em outras palavras, aquilo que é apreendido através de uma faculdade apreensiva pode sofrer influência direta daquilo que já estava na mente daquele que apreende. Portanto, a “bagagem mental” que um certo agente possui pode vir a determinar aquilo que esse agente apreende. Aquilo que já é sabido, aquilo em que já se acredita, influencia naquilo que será apreendido.

Tentarei mostrar que isso é válido para todos os níveis do conhecimento, isto é, tanto para o nível sensitivo como para o nível intelectual. Uma interpretação mais fraca dessa tese seria limitá-la à esfera intelectual, sustentando que um conteúdo intelectual já possuído pode influenciar no conteúdo mental que está ingressando no intelecto. Pretendo, porém, sustentar algo mais forte, dizendo que isso se aplica também à esfera sensitiva. Nesse caso, até mesmo a apreensão sensível poderia sofrer influência dos conteúdos mentais já possuídos por aquele que apreende. Sendo assim, defendo que os fatores atuantes quando algo é apreendido não se limitam à faculdade que apreende e ao objeto que é apreendido. Além disso, pretendo mostrar que é um erro considerar que a via da apreensão é de mão única. Na verdade, como será analisado, trata-se de uma mão dupla, pois as faculdades apreensivas não se limitam à passividade diante do mundo.

No entanto, deve ficar claro que não se defende um relativismo ou um ceticismo aqui. Como veremos, há meios para garantir que nosso conhecimento sobre o mundo é, afinal, um conhecimento sobre o mundo. Além do mais, dizer que há influência dos conteúdos mentais previamente possuídos naquilo que é apreendido através de uma faculdade apreensiva não equivale a dizer que estamos fadados ao erro.

Esses pontos serão sustentados dentro do esquema conceitual que se depreende da

obra de Santo Tomás de Aquino, mostrando que essa interpretação está de acordo com o modo pelo qual a natureza humana é explicada por ele. Assim, começaremos por expor os elementos constitutivos dessa natureza, onde serão estudadas as potências apreensivas, as potências apetitivas e as relações que são mantidas entre elas. Depois, analisaremos em detalhe a percepção sensível, principalmente no que diz respeito ao funcionamento da *vis cogitativa*, pois esta tem um papel fundamental dentro desse estudo. O próximo passo será analisar os elementos que fazem parte do processo de obtenção de conhecimento intelectual. Isso provocará a investigação de alguns aspectos que dizem respeito à metafísica que fundamenta o pensamento de Santo Tomás, pois só assim poderemos entender a distinção entre ente real e ente de razão. Por fim, explicaremos a teoria da significação que se encontra na obra do Aquinate e os elementos que formam a base da sua teoria da predicação.

1 AS DISTINÇÕES ENTRE AS POTÊNCIAS DA ALMA

1.1 SOBRE O INTELLECTO, A VONTADE E AS PAIXÕES

Santo Tomás, ao tratar sobre o tema da natureza humana, diferencia na alma um aspecto sensitivo e um aspecto intelectual, distinguindo potências que pertencem a um ou a outro. Os seres humanos possuem a capacidade de obter conhecimento sobre o mundo, isto é, possuem uma potência apreensiva. Essa apreensão pode ocorrer tanto pelo aspecto sensitivo quanto pelo aspecto intelectual da alma. Sendo assim, há duas espécies de potências apreensivas nos seres humanos: uma sensitiva e uma intelectual. Então, a obtenção de conhecimento se dá

- (i) através dos sentidos, que são as potências apreensivas do aspecto sensitivo,
- (ii) através do intelecto, que é a potência apreensiva do aspecto intelectual¹.

O modo de apreensão dessas potências não se confundem. Como, diz Santo Tomás, “o apreendido pelo intelecto é de outro gênero que o apreendido pelos sentidos”². Assim, uma coisa é aquilo que é apreendido através dos sentidos, e outra é aquilo que é apreendido através do intelecto.

Além disso, Santo Tomás defende uma teleologia segundo a qual todo ente na natureza tende para algum bem que lhe é próprio. Esta tendência ao bem recebe o nome de apetite. Encontra-se apetite até mesmo nos entes que não possuem apreensão, chamado de apetite natural. É por causa dele que a pedra é atraída para baixo, pois o bem dela é estar no centro da terra, diz o aquinate.

Porém há apetites que se seguem de uma apreensão, de modo que a tendência é em direção àquilo que foi apreendido como sendo um bem. Como somente os humanos e os animais brutos superiores possuem a capacidade de apreender, somente estes podem possuir esse tipo de apetite, essa potência apetitiva. A definição deste tipo de “apetite” como sendo uma inclinação para um bem apreendido já indica dois pontos: primeiro, que o objeto dessa potência é o bem enquanto apreendido e, segundo, que o apetite pressupõe as potências apreensivas, pois são elas que apreendem algo como sendo um bem. Combinando estes dois

1 Propriamente falando, como veremos, são duas as potências intelectivas apreensivas: o intelecto agente e o intelecto possível.

2 *Summa Theologiae* I, q. 80, a. 2 c

pontos, conclui-se que o objeto da potência apetitiva é o bem apreendido pelas potências apreensivas.

O apetite pode ser uma tendência tanto para um bem apreendido através dos sentidos como para um bem apreendido pelo intelecto. Como as potências se distinguem pelos seus objetos, segundo diz Santo Tomás em *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 3, c, não pode haver uma única potência que tenha objetos distintos³. Como o bem apreendido através dos sentidos se distingue do bem apreendido pelo intelecto, segundo foi dito acima, e como o bem apreendido é o objeto do apetite, então, ao distinguirem-se as potências apreensivas, devem-se distinguir as apetitivas. Assim, não pode haver somente uma potência apetitiva, mas sim duas⁴: uma sensitiva e outra intelectiva⁵. O objeto da potência apetitiva sensitiva é o bem apreendido através dos sentidos, enquanto que o objeto do apetite intelectivo é o bem apreendido pelo intelecto.

Em outras palavras, como as potências apreensivas se distinguem em sensibilidade e intelecto (pois possuem objetos diferentes), os objetos das potências apetitivas devem ser distinguidos: o objeto do apetite sensitivo é o apetecível apreendido pelos sentidos, enquanto que o objeto do apetite intelectivo é o apetecível apreendido pelo intelecto. Distingue-se, portanto, uma potência apetitiva da outra.

E isso deixa claro o segundo ponto citado anteriormente: que as potências apetitivas dependem das potências apreensivas. Como a natureza do apetite intelectivo é tender para o bem que é apreendido pelo intelecto, então, se não há intelecto, não pode haver tal tendência. Se não há tal tendência, então não há apetite. Sendo assim, conclui-se que, para haver apetite intelectivo, é necessário que haja apreensão intelectiva, que é feita pelo intelecto. Santo Tomás também chama o apetite intelectivo de “vontade”. Portanto, só há vontade nos entes que possuem intelecto.

É o intelecto que determina o objeto da vontade e, por isso, podemos dizer que ele a move. A vontade, por ela mesma, não faz determinações sobre a bondade de algo. Apreender ou julgar algo como sendo um bem é tarefa do intelecto⁶. Sem o ato dele, apreendendo ou julgando, a vontade não tende a nada. Assim sendo, fica claro que para todo movimento da

3 Note que uma diversidade quanto à noção já é suficiente: “Para que haja potências diversas é preciso que nos objetos haja uma diversidade de noções, e não uma diversidade material”. *Summa Theologiae* I, q. 80, a. 1, ad 2

4 “O apetite intelectivo é outra potência que o apetite sensitivo”. *Summa Theologiae* I, q. 80, a. 1, ad 2

5 O apetite sensitivo (ou apetite sensível) tem caráter genérico. Há duas espécies dele: o apetite concupiscível e o apetite irascível. Ver *Summa Theologiae* I, q. 81, a. 2, c

6 Eleonore Stump (2002) p. 276.

vontade há um movimento do intelecto que o precede⁷.

Geralmente, o intelecto apresenta para a vontade algo como sendo um bem apenas sob certa descrição e em circunstâncias particulares. Por isso, no mais das vezes, o bem apresentado não é absolutamente (*simpliciter*) bom, mas sim sob certo aspecto (*secundum quid*), o que resulta em uma apreensão dividida por parte do intelecto, julgando que algo é bom sob “este aspecto” e mau sob “este outro aspecto”, ou então que é bom “nessa circunstância”, mas é mau “nessa outra”⁸. A única coisa que o intelecto determina como sendo boa absolutamente é aquilo que considera ser a felicidade.

Como a vontade tende para o bem apreendido, e esse bem não é apreendido como sendo bom em todos os aspectos e circunstâncias, percebe-se que a vontade não tende necessariamente para ele. Ela não é determinada àquilo que é bem *secundum quid*. A tendência só seria necessária para aquilo que é absolutamente (*simpliciter*) bom, o que explica por que Santo Tomás defende que os seres humanos só querem, de modo necessário, a felicidade. Porém, analisar o tópico da felicidade foge ao escopo desse trabalho e, por isso, será deixado de lado. Para todos os efeitos, algo é bom apenas sob certa descrição e sob certa circunstância.

Até aqui só se falou sobre como o intelecto, ao modo de causa final, move a vontade. Porém a vontade também move o intelecto. Ela o move ao modo de uma causa eficiente, “pelo modo de agente”⁹, e isso pode ocorrer de duas maneiras:

- (i) A vontade pode direcionar a atenção do intelecto para algo e fazê-lo negligenciar outra coisa.
- (ii) A vontade pode fazer com que o intelecto pare de pensar em algo e passe a pensar em outra coisa.

Porém, se antes foi dito que é necessário que a todo movimento da vontade preceda um ato do intelecto, deve-se salientar, agora, que nem sempre um ato do intelecto é precedido por um movimento da vontade¹⁰. Isso evita uma progressão ao infinito, caso quiséssemos determinar qual ato, em última instância, vem primeiro em uma cadeia causal, pois o primeiro ato da vontade necessita de um ato intelectual, mas o primeiro ato do intelecto não necessita de um ato volitivo.

7 *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, c e ad 3

8 Para maiores detalhes sobre esse ponto, ver *Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 2, c

9 *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, c

10 *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4, c. Para mais comentário sobre esse ponto, ver Stump (2002) p. 278.

Já dissemos que o objeto da vontade é determinado pelo intelecto. Sendo assim, mesmo quando a vontade move o intelecto das maneiras descritas acima, ela o faz porque o próprio intelecto julgou como sendo um bem que ela atuasse assim. Por exemplo: se a vontade move o intelecto de modo que ele pare de pensar em algo, é porque o próprio intelecto julgou que seria um bem que a vontade o fizesse parar de pensar nisso. É por causa desse julgamento que a vontade apetece este bem e atua de modo a fazer com que o intelecto pare de pensar naquilo em que estava pensando. Sustentar uma posição contrária a esta seria sustentar que a vontade atuou sem que o intelecto determinasse seu objeto, o que não pode ser o caso, dadas as definições apresentadas até aqui.

Sobre esse ponto, um esclarecimento deve ser feito, a fim de explicar como a vontade pode tender para um bem *secundum quid*. Pois foi dito que o intelecto apreende algo como sendo bom sob certa descrição e em uma circunstância particular. Isso faz com que possa haver juízos conflitantes sobre alguma coisa. Pode acontecer, por exemplo, que se julgue que praticar certa ação é um bem “neste aspecto”, mas é um mal “neste outro”. No exemplo, poderíamos dizer que não praticar tal ação seria um bem sob certo aspecto, na medida que evita o aspecto mau de praticá-la. Sendo assim, como definir para qual “aspecto” a vontade tende, isto é, como definir se ela tende para o bem de praticar a ação ou para o bem de não praticar a ação? Para manter a coerência com aquilo que foi explicado, deve-se dizer que, nesse exemplo, o intelecto delibera de modo a determinar o que é melhor naquela circunstância. Após o juízo do intelecto, dizendo que, no momento, é melhor praticar tal ação do que não praticá-la, é que a vontade passa a querer praticá-la. Com isso, a tese de que a vontade só age depois que o intelecto lhe apresenta o objeto não é violada. A deliberação do intelecto é mantida como elemento fundamental para a volição.

Há, porém, alguns fatores que podem influenciar na deliberação do intelecto. Entre estes, o que traz maiores complicações são as paixões. Sob a influência das paixões, o intelecto pode julgar como sendo bom algo que normalmente julgaria como sendo mau, caso não estivesse sob tal influência (ou pode julgar como mau algo que normalmente julgaria como bom). Nesse sentido, vê-se que esta influência que as paixões exercem no intelecto pode refletir na determinação do objeto que a vontade irá apetececer. Isto é, se não houver paixão influenciando, a vontade apetece uma certa coisa, havendo paixão, a vontade apetece uma outra coisa diferente. É dessa interação entre vontade, intelecto e paixões que surgem problemas a serem resolvidos.

Inicialmente, há dois problemas a serem resolvidos. O primeiro deles diz respeito à relação entre as paixões e a vontade, enquanto que o segundo trata da relação entre as paixões

e o intelecto. Pode-se formulá-los da seguinte maneira:

Problema A: Compreender o modo pelo qual se diz que as paixões podem influenciar a vontade.

Problema B: Compreender como as paixões podem influenciar o juízo da razão, ou mesmo se opor a ele.

Santo Tomás diz que “a vontade simplesmente <*simpliciter*> é mais excelente do que o apetite sensitivo, mas no homem em que a paixão é **dominante**, na medida em que ele está **submetido** à paixão, o apetite sensitivo é preeminente”¹¹ (grifos meus). A paixão, então, pode dominar e submeter. Em seguida, é dito que o apetite sensitivo “tem grande virtude (ou poder) para dispor o homem de tal maneira que este aprecie o particular de tal modo ou de tal outro”¹², isto é, o apetite sensitivo tem poder de dispor o homem a apreciar de determinada maneira um determinado objeto.

Duas perguntas podem ser imediatamente formuladas a partir dessas passagens: Como a paixão pode dominar e submeter? Como se dá a influência do apetite sensitivo que dispõe o homem de determinada maneira?

Na *Summa Theologiae* IaIIae, q. 9, a. 2, Santo Tomás discute se o apetite sensitivo move a vontade. Na sua resposta lê-se que “é manifesto que, pela paixão do apetite sensitivo, o homem é imutado para alguma disposição. Por onde, quando levado por uma paixão, **parece-lhe** conveniente o que não lhe **pareceria** se dela estivesse isento; assim, o que **parece** bom ao irado não **parece** ao calmo. Deste modo, pois, quanto ao objeto, o apetite sensitivo move a vontade” (grifos meus). Nessa passagem, ocorrências do verbo “parecer” foram grifadas, com o intuito de destacar como as paixões agem: elas fazem algo parecer de determinado modo, movendo a vontade por isso. Mas, qual seria exatamente a potência sobre a qual as paixões agem? Isto é, as paixões agem diretamente na vontade ou elas agem no intelecto?

O que acaba de ser dito, então, é que há duas hipóteses para como a paixão move a vontade:

HIP 1: A paixão influencia diretamente a vontade, mostrando para ela um certo bem que deva apetecer.

11 *Summa Theologiae* IaIIae, q. 9, a. 2, ad 1

12 *Summa Theologiae* IaIIae, q. 9, a. 2, ad 2

HIP 2: A paixão tem uma influência indireta sobre a vontade, na medida em que interfere no juízo da razão e, portanto, interfere naquilo que a razão diz para a vontade que é o melhor.

A diferença entre as duas hipóteses é que, na primeira, a vontade estaria seguindo somente aquilo que a paixão lhe diz, enquanto que na segunda a vontade seguiria o juízo da razão (juízo este que foi influenciado pela paixão).

Para manter a coerência, deve-se excluir a primeira hipótese e manter a segunda. Caso fosse sustentada a primeira, estar-se-ia rompendo com a ligação necessária que há entre a vontade e o intelecto: a vontade não estaria mais seguindo o juízo da razão. Mas isso não é possível, pelos motivos já explicados: todo movimento da vontade deve ser precedido por um ato do intelecto, pois o objeto da vontade é o bem apreendido pelo intelecto. Se não há ato do intelecto mostrando “o que é bom” ou “o que é melhor”, então não há inclinação da vontade. Portanto, deve-se sustentar que a vontade segue o juízo da razão e, por isso, deve-se manter a segunda hipótese, excluindo a primeira.

Para resumir o que se concluiu sobre como as paixões influenciam a vontade, podemos dizer o seguinte: a paixão do apetite sensitivo pode influenciar aquilo que parece conveniente ao homem. O que parece um bem ao irado não parece ao calmo. A paixão exerce essa influência no intelecto, isto é, a paixão do apetite sensitivo interfere no juízo que o homem faz sobre algo. Portanto, ao dizer que a paixão pode influenciar o homem a querer algo, deve ser entendido que a paixão influencia no juízo que este homem faz sobre algo e que é este juízo da razão que move a vontade.

Com isso, chegou-se à resposta daquilo que chamamos de "Problema A", que tratava da influência da paixão na vontade. Agora, passa-se à análise do "Problema B", que consiste em responder como a paixão pode influenciar o juízo da razão, ou mesmo se opor a ele.

Na *Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 3, Santo Tomás diz que um homem, enquanto disposto pela paixão, julga conveniente e bom o que, sem a paixão, não julgaria como tal (corroborando, portanto, que a paixão age sobre o juízo). Esta imutação do homem pela paixão pode se dar de duas maneiras, explicadas a seguir:

Na primeira, o homem fica ligado pela paixão de tal modo que perde o uso da razão. Quando isso ocorre, os homens agem como os brutos, seguindo necessariamente o ímpeto da paixão. Neste caso, não há movimento algum da razão e, conseqüentemente, não há movimento da vontade. Em tal situação, portanto, o homem não agiria pela vontade, pois não há vontade, mas sim estaria agindo pela veemência da paixão (como agem “os loucos e os

amentes”)¹³. Já que, neste caso, não há vontade, não será preciso, no momento, dar maior atenção a ele.

A segunda maneira pela qual o homem pode ser imutado pela paixão é “aquela onde a razão não é pela paixão totalmente absorvida, mas seu juízo fica em parte livre”¹⁴. Estas palavras de Santo Tomás devem ser entendidas do seguinte modo: em tal situação a paixão não elimina a razão, isto é, a paixão não exclui o uso da razão. Neste caso, na medida em que permanece a razão, permanece também a vontade. Ao dizer que “o juízo fica em parte livre”, Santo Tomás parece querer indicar que a razão é livre para resistir às paixões e não que a razão está livre de qualquer influência. Uma coisa, portanto, é “agir sem a razão” (conforme exposto no parágrafo acima), outra, porém, é “agir com a razão” influenciada no seu juízo pelas paixões.

Portanto, o juízo “permanecer livre” apenas indica que a razão tem o poder de resistir a tal influência no seu juízo. Dado que a paixão move a vontade apenas na medida em que interfere no juízo da razão, como foi dito acima, então, se tal juízo pode ficar isento dessa influência, resistindo a ela, conclui-se que a vontade não é movida necessariamente pela paixão, isto é, a vontade não é inclinada necessariamente para aquilo que a paixão inclina.

A interpretação fornecida no parágrafo anterior parece estar de acordo com o pensamento de Santo Tomás, como se pode ver na *Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 3, ad 2, por exemplo. Nessa passagem, Santo Tomás diz que “o homem tem duas naturezas”: a intelectual e a sensitiva. Sendo assim, o homem pode se encontrar em dois estados:

- (I) em um estado uniforme
- (II) em um estado conflitante.

O estado (I) pode ocorrer por dois motivos:

- (I.1) porque a parte sensitiva está toda sujeita à razão (como ocorre com o virtuoso).
- (I.2) porque a razão está totalmente absorvida pela paixão (como ocorre com os loucos e amentes).

Deve-se notar que este estado (I.2) é aquela situação citada acima¹⁵, isto é, a primeira

13 *Summa Theologiae* I-II, q. 10, a. 3, c

14 idem

15 “Em tal situação, portanto, o homem não agiria pela vontade, pois não há vontade”.

maneira pela qual o homem pode ser imutado pela paixão, na qual o homem perde o uso da razão e da vontade, agindo como os brutos.

Por outro lado, o estado (II) ocorre porque, às vezes, “embora obnubilada pela paixão, a razão conserva-se parcialmente livre. E, então, podemos repelir totalmente a paixão”¹⁶ ou, ao menos, não a seguir¹⁷. Neste caso, vê-se que a razão se conserva e que, mesmo assim, ela sofre influência da paixão. Como o estado (II) é diferente do estado (I.2), percebe-se que uma coisa é perder o uso da razão (que é o caso I.2), e outra coisa é conservar a razão e ser influenciado pela paixão (que é o caso II). Sobre estado (II), no qual o homem mantém a razão e é influenciado pela paixão, Santo Tomás diz que há um conflito entre essas faculdades, pois uma coisa parece ser de certo modo segundo a razão, mas de outro modo segundo as paixões: “em tal disposição, algo lhe parece como racional e algo como passional”¹⁸. Se esse for o caso, geralmente cabe ao homem fazer com que a parte racional resista à parte passional.

A relação conflituosa descrita acima pede um maior esclarecimento, a fim de determinar em que sentido se diz que alguém sucumbiu às paixões. Para isso, será feito, a seguir, um breve comentário sobre uma situação que ilustra bem essa relação. Trata-se do caso do incontinente, em que, aparentemente, a vontade não segue aquilo que foi determinado pela razão. Deve-se notar que o objetivo da análise sobre a incontinência é apenas mostrar que, mesmo nesse caso, a ligação necessária entre vontade e intelecto não é rompida, conciliando o que foi dito até aqui com a possibilidade da fraqueza da vontade.

1.2 O CASO DO INCONTINENTE

Santo Tomás diz que “na medida em que a razão se mantém, o homem pode resistir às paixões”¹⁹. Além disso, pode-se dizer que, na medida em que permanece a razão, permanece a vontade. Ao falar do incontinente, Santo Tomás não o caracteriza como aquele no qual não há o uso da razão, isto é, o caso do incontinente não é o caso em que a paixão elimina a razão. Como diz Santo Tomás, se em uma pessoa “as paixões são tão fortes que eliminam a razão, então as condições necessárias para a continência e para a incontinência deixam de existir,

16 *Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 3, *ad 2*

17 A vontade não pode fazer com que não surja o movimento do concupiscível, mas pode não querer tal desejo que tem ou, então, não consentir com ele. Ver *Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 3, *ad 1*

18 *Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 3, *ad 2*

19 *Summa Theologiae* IIaIIae, q. 156, a. 1, *c*

cessam”²⁰, pois esta pessoa não teria o julgamento da razão, que o continente segue e o incontinente negligencia. O incontinente, então, mantém a posse da razão, mas falha em resistir às paixões, sendo influenciado ao julgar. Portanto, o incontinente pode julgar, mas, ao julgar, julgará mal. A seguir, será feito um comentário sobre este último ponto.

Segundo Santo Tomás, há dois modos pelos quais se diz que o incontinente não resiste às paixões: O primeiro, quando segue os impulsos da paixão e age antes da deliberação, “antes de a razão dar o seu conselho”²¹. Esta incontinência recebe o nome de incontinência desenfreada ou impetuosidade. O segundo modo é quando o homem delibera, mas não mantém o que foi deliberado, apresentando uma “fraqueza” em relação ao juízo da razão, pois não mantém aquilo que o conselho (deliberação) concluiu. Este caso de incontinência recebe, justamente, o nome de “fraqueza”.

O caso da fraqueza deve ser considerado levando-se em conta o que já foi dito. Só assim será possível compreender corretamente o que significa dizer que o “fraco” não mantém o juízo da razão, cedendo às paixões. Este “não mantém o juízo da razão” não pode ser sinônimo de “age sem o uso da razão”, como se disse antes²². Sendo assim, deve-se entender que o “fraco” faz um julgamento inicial, mas, por estar disposto de certo modo pela paixão, não mantém este julgamento inicial e faz um segundo julgamento, contrário ao primeiro. É este segundo juízo que a vontade seguirá. Por exemplo: uma pessoa que não pode comer doces vê um bolo de chocolate, sente o desejo de comê-lo, mas julga que não pode comer o bolo para preservar a sua saúde. Porém, a atração do desejo é tão grande que influencia um novo juízo da razão, que determina que, naquela circunstância, é melhor comer o bolo de chocolate (como consequência, a vontade segue este segundo juízo).

O incontinente, então, embora saiba que o bolo prejudica sua saúde, age como que negligenciando este conhecimento que tem. Neste sentido, pode-se dizer que, a princípio, o “fraco” não ignora que o bolo lhe faz mal. O que ele faz é “ignorar” tal conhecimento que tem no momento em que age, no sentido de negligenciá-lo, isto é, ele não leva em consideração aquilo que sabe. Assim sendo, nem sempre a ignorância “precede a inclinação do apetite e o causa”²³, como deixa claro o caso da incontinência por fraqueza²⁴.

20 idem

21 idem

22 “Sem o uso da razão, as condições necessárias para a continência e para a incontinência deixam de existir”.

23 *Summa Theologiae* IIaIIae, q. 156, a. 1, c

24 Na impetuosidade, também há a posse da razão, já que ela é um caso de incontinência. Porém, em princípio, em tal situação, parece conveniente ao impetuoso agir antes de deliberar.

1.3 SOBRE A SENSIBILIDADE, A *VIS COGITATIVA* E O MOVIMENTO DA VONTADE RELACIONADO AOS SENTIDOS

Para concluir esta parte do trabalho, cito uma passagem que pareceria enfraquecer a tese de que todo movimento da vontade deve ser precedido por um ato do intelecto. Na *Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 3, *ad* 3, Santo Tomás diz que “a vontade é movida não só pelo bem universal apreendido pela razão, mas também pelo bem apreendido pelos sentidos. E, portanto, pode ser movida a algum bem particular, sem a paixão do apetite sensitivo”. Essa passagem parece sustentar que o objeto da vontade poderia ser apreendido por qualquer das duas potências apreensivas da alma, isto é, seria indiferente se o apetecível tivesse sido apreendido pelo intelecto ou pela sensibilidade. Porém, essa passagem não pode ser entendida assim, sob pena de colapsar a potência apetitiva intelectual com a potência apetitiva sensitiva. Para esclarecer este ponto, começo citando o próprio Santo Tomás.

Não é acidental ao apetecível ser apreendido pelo sentido ou pelo intelecto, mas lhe convém por si, pois o apetecível não move o apetite senão enquanto é apreendido. Donde, as diferenças do apreendido são diferenças por si do apetecível. Donde, as potências apetitivas são distinguidas segundo a diferença das coisas apreendidas, como segundo objetos próprios. (*Summa Theologiae* I, q. 80, a. 2, *ad* 1)

O que move a potência apetitiva é o apetecível enquanto apreendido. O caráter do apetecível apreendido muda de acordo com a potência que o apreendeu (o apetecível pelo intelecto é apreendido sob a noção universal de bem, diferentemente do apreendido pela sensibilidade). Por isso, para o apetecível ser aquilo que ele é, por exemplo, um certo ente considerado sob a noção universal de bem, ele deve ter sido apreendido por uma potência apreensiva determinada, e não por outra (no exemplo, pelo intelecto). Repetindo, o que move a potência apetitiva é o apetecível apreendido. Sustentar que é indiferente que o apetecível que move uma potência apetitiva seja apreendido pelo intelecto ou pelo sentido é sustentar que é indiferente que uma potência tenha um certo objeto ou outro objeto diferente. Ora, como foi dito, as potências se distinguem por seus objetos. Assim sendo, não pode ser o caso que uma mesma potência tenha objetos distintos. Portanto, é da própria natureza da potência apetitiva intelectual ser movida pelo apetecível apreendido pelo intelecto, assim como é da natureza da potência apetitiva sensitiva ser movida por aquilo que é apreendido pela sensibilidade. Assim, não é irrelevante se o objeto de uma potência apetitiva foi apreendido por uma potência apreensiva ou por outra.

De que maneira, então, deve-se entender o que foi dito sobre a vontade ser movida

também pelo apreendido pelos sentidos, mesmo quando não há a paixão do apetite sensitivo? Neste trabalho, pretendo sustentar que aquilo que é apreendido através dos sentidos tem alguma relação com aquilo que é apreendido pelo intelecto. Tem de haver, portanto, alguma relação mais próxima entre as duas potências apreensivas. Pretendo sustentar que essa aproximação é feita por um sentido determinado, a saber, a *vis cogitativa*.

Note que em todos os problemas levantados no decorrer deste capítulo, havia um ponto em comum. Esse ponto consiste em que, no homem, o intelecto não é a única potência apreensiva que apreende o bem. O homem também é capaz de apreender certos bens através dos sentidos, e estes bens movem o apetite sensível. É por isso que pode acontecer o conflito entre a paixão do apetite sensitivo e a razão. Em uma situação destas, o apetite sensitivo está inclinado para algo e este algo não é o mesmo que o intelecto apreendeu como sendo bom (ou o melhor).

O ser humano, portanto, é capaz de apreender certos bens através dos sentidos²⁵. Porém, uma observação deve ser feita quando se fala em “sentidos”. Para Santo Tomás, além dos sentidos externos há quatro sentidos internos. A *vis cogitativa* é um desses sentidos internos. Os outros três são o sentido comum, a imaginação e a memória²⁶. O sentido comum ordena-se “a receber as formas das coisas sensíveis”²⁷ (recebe estas formas dos sentidos externos). A imaginação retém ou conserva estas formas²⁸. A *vis cogitativa*, que será comentada mais detalhadamente a seguir, “apreende as intenções que não são percebidas pelos sentidos”²⁹. A memória, por fim, é como que um arquivo destas intenções. Para os objetivos do presente trabalho, a *vis cogitativa* receberá maior atenção.

A *vis cogitativa* é assim chamada somente nos seres humanos. Nos outros animais, recebe o nome de *vis aestimativa*. Essa mudança de nome é motivada por algo externo a esse sentido em questão, mas que acaba influenciando o modo pelo qual ele funciona. Trata-se da proximidade que a *vis cogitativa* tem com a razão. Pela *vis aestimativa* os animais irracionais percebem as intenções apenas por um instinto natural. Mas o homem as percebe “também por uma espécie de comparação (...) comparando as intenções individuais, assim como a razão intelectiva compara as intenções universais”³⁰. Portanto, o ser humano, pela *vis cogitativa*, descobre as intenções por uma espécie de comparação, o animal, pela *vis aestimativa*, as

25 Essa capacidade de apreender bens, evidentemente, também se encontra nos animais brutos que possuem sentidos.

26 Para maiores detalhes, ver *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, c

27 *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, c

28 A imaginação é “como um tesouro das formas recebidas pelos sentidos”. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, c

29 *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, c

30 idem

recebe pelo instinto natural. Por este motivo, a *vis cogitativa* é também chamada de “razão particular”³¹. Esse ponto será mais explorado ao longo desse trabalho.

Sobre esta nomenclatura, deve-se salientar que a *vis cogitativa* é um sentido³². Portanto, a *vis cogitativa* não está no intelecto, embora, às vezes, seja chamada de razão particular. Sendo assim, não se pode confundir razão particular com razão prática (esta está no intelecto).

Santo Tomás costuma dar um exemplo quando fala sobre a *vis aestimativa*: Uma ovelha vê um lobo e, pela *vis aestimativa*, estima que há perigo, isto é, apreende a intenção de “perigo”. Essa intensão apreendida pela *vis aestimativa* inclina a paixão do apetite sensitivo, de maneira que a ovelha sente temor³³. Desta paixão, o movimento da ovelha se segue necessariamente, isto é, do temor, segue-se a fuga. “Nos animais irracionais, o movimento segue-se imediatamente ao apetite concupiscível e irascível; assim, a ovelha temendo o lobo, foge imediatamente, porque não existe neles um apetite superior que lute contra”³⁴.

No caso humano, há algumas diferenças. A primeira delas é que a *vis cogitativa* não “cogita” o perigo simplesmente pelo instinto natural, como a ovelha, mas sim por uma comparação de intenções. A segunda delas é que o movimento do homem não se segue necessariamente da paixão que o ato da *vis cogitativa* pode despertar, pois, como já foi dito, o movimento da vontade não se segue necessariamente da inclinação da paixão.

Nota-se que é a *vis cogitativa*, nos seres humanos, e a *vis aestimativa*, nos animais irracionais, aquilo que põe em movimento o apetite sensitivo. Como diz Santo Tomás:

O apetite sensitivo, nos outros animais, é naturalmente adequado a ser movido pela *vis aestimativa*; assim a ovelha, estimando o lobo como inimigo, teme. Em lugar da virtude estimativa existe no homem (...) a *vis cogitativa*, que é dita por alguns "razão particular", porque compara intenções individuais. Donde, no homem, é naturalmente adequado ao apetite sensitivo ser movido por ela. (*Summa Theologiae* I, q. 81, a. 3, c)

Porém, como já se disse, o apetite sensitivo divide-se em duas espécies: o concupiscível e o irascível. Por isso, deve-se dar maior precisão a esse ponto. Nem sempre o concupiscível é movido pela *vis cogitativa* (ou pela *aestimativa*). Às vezes, ele pode ser movido pelas formas recebidas pelos sentidos. A *vis cogitativa* (ou *aestimativa*) vai além

31 Neste trabalho, quando aparecer isoladamente o termo “razão”, ele se refere à “razão intelectual”, e não à “razão particular”.

32 Sentido este que “os médicos lhe destinam um órgão determinado, a parte mediana do cérebro”. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, c

33 Santo Tomás usa o termo “juízo” nessa passagem, em um sentido impreciso do termo. Diz ele que a ovelha “julga que deve fugir do lobo por um instinto natural”. *Summa Theologiae* I, q. 83, a. 1, c

34 *Summa Theologiae* I, q. 81, a. 3, c

dessa forma que os sentidos captam e apreende a utilidade ou nocividade das coisas. Portanto, algo pode ser agradável aos sentidos, mas ser estimado como nocivo pela *vis aestimativa*. Desse modo, a ovelha foge do lobo “não porque sua cor ou forma não são belas”³⁵, mas porque, instintivamente, uma situação foi estimada como perigosa. De modo semelhante, algo que não agrada aos sentidos pode ser apreendido como útil pela *vis aestimativa*: “o passarinho recolhe a palha, não pelo prazer sensível, mas porque é útil para construir o ninho”³⁶. Santo Tomás diferencia o apetite concupiscível do apetite irascível, dizendo que o primeiro pode apetecer aquilo que é agradável aos sentidos, enquanto que o segundo apetece algo não porque é deleitável, mas sim por sua utilidade para a defesa do animal. Portanto, o concupiscível é movido por aquilo que é agradável aos sentidos, enquanto que o irascível é movido por aquilo que a *vis aestimativa* apreende como útil³⁷.

Agora, falemos um pouco mais sobre a relação entre a *vis cogitativa* e a *vis aestimativa*. Santo Tomás diz que a *vis cogitativa* é superior em relação à *aestimativa* por sua “afinidade e proximidade com a razão universal, segundo certo transbordamento. Portanto, <a *vis cogitativa*> não é uma potência diferente da <*aestimativa*> dos animais; é a mesma, embora mais perfeita”³⁸.

A passagem acima precisa de esclarecimentos. O que pode ser esse tal “transbordamento”? Qual pode ser a “afinidade e proximidade” que há entre a razão e a *vis cogitativa*? A princípio, parece que a razão faz com que a *vis cogitativa* apreenda as coisas de uma maneira mais completa, simplesmente porque o ser humano, pela razão, é capaz de considerar muito mais pormenores nas circunstâncias particulares, isto é, mais detalhes nas circunstâncias, do que os animais irracionais. Por exemplo, imagine essas duas situações:

(1) Uma ovelha vê um lobo atrás de uma grade. A ovelha “estima”, pela *vis aestimativa*, que o lobo é uma ameaça para ela. Então, a ovelha foge.

(2) Um homem vê um lobo através de uma grade. O homem, pela razão, julga (ou “sabe”) que lobos não atravessam grades desse tipo”. Então, a *vis cogitativa*, sendo influenciada por aquilo que a razão julgou, não cogita a intenção de “perigo”.

35 Ver *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, c

36 idem

37 “Assim como na parte sensitiva existe uma *vis aestimativa*, a saber, a que é perceptiva daquelas coisas que não mudam o sentido (...), assim também no apetite sensitivo existe uma força que apetece algo que não é conveniente segundo a deleitação do sentido, mas segundo é útil ao animal para a sua defesa. E esta é a potência irascível”. *Summa Theologiae* I, q. 81, a. 2, ad 2

38 Neste trecho, Santo Tomás está falando não só da *vis cogitativa*, mas também sobre a memória. A citação foi adaptada para o singular.

Se foi dito anteriormente que é a *vis cogitativa* que move o apetite sensitivo do ser humano, agora se deve dizer que é a razão universal que move a *vis cogitativa* (razão particular), do modo descrito acima. De acordo com Santo Tomás:

No homem, é naturalmente adequado ao apetite sensitivo ser movido <pela razão particular>. Mas a própria razão particular é naturalmente adequada a ser movida e dirigida segundo a razão universal; donde, em proposições silogísticas, conclusões singulares são concluídas a partir de universais. E, por isso, é patente que a razão universal comanda o apetite sensitivo. (*Summa Theologiae* I, q. 81, a. 3, c)

Portanto, a razão universal parece comandar o apetite sensitivo na medida em que a *vis cogitativa* não vai “cogitar” algo que seja contrário ao juízo da razão. Como no exemplo, se a razão julgou que lobos enjaulados não são uma ameaça, a *vis cogitativa* não vai “cogitar” que há ameaça quando lidar com um lobo enjaulado. Isso indica que aquilo que é intelectualmente conhecido por um ser humano é um fator determinante na apreensão ou não apreensão de certa intenção particular por parte da *vis cogitativa*. Esse ponto será explorado ao longo desse trabalho.

Dado esse paralelismo entre a razão e a *vis cogitativa*, pode-se dizer que a razão, considerando os mesmos aspectos que ela, não julgará de modo diferente da *vis cogitativa*, isto é, não entrará em conflito com ela. Por exemplo: se a *vis cogitativa* “cogita” que há perigo em certa situação, a razão não vai julgar que não há perigo, a menos que a razão considere outros aspectos envolvidos, que não estavam explícitos anteriormente. Se fosse assim, poderia haver conflito entre elas.

Com isso, podemos entender melhor o texto da *Summa Theologiae* IaIIae, q. 10, a. 3, ad 3, e podemos ver que este texto não enfraquece a tese de que cada movimento da vontade deve ser precedido por um ato do intelecto. Pois, quando a vontade é movida pelos sentidos, da maneira descrita acima, há duas possibilidades: ou há um acordo entre a *vis cogitativa* e a razão, ou há um desacordo entre elas. Vejamos, então, o que significa dizer que a vontade é movida pelos sentidos nesses dois casos.

Se há um desacordo entre a *vis cogitativa* e a razão, é porque outros fatores, que vão além do alcance dos sentidos, foram considerados. Nessas circunstâncias, se dissermos que a vontade foi movida pelos sentidos, devemos entender que a *vis cogitativa* apreendeu alguma intenção particular, intenção essa que move o apetite sensitivo, despertando uma paixão, e essa paixão influencia no juízo da razão.

Se a vontade é dita ser movida pelos sentidos na situação em que a *vis cogitativa* e os sentidos estão de acordo, é porque, de certo modo, a razão segue aquilo que é apreendido pela

vis cogitativa. Por exemplo, como ocorre quando a *vis cogitativa* apreende uma intenção particular que clama pela prática de uma ação, como a fuga diante do perigo, e esta apreensão de que há perigo não é contrariada pela razão, resultando no juízo de que o melhor, no momento, é fugir. Nesse caso, a razão apresentaria para a vontade o bem a ser apeteido por ela, e a vontade, querendo esse bem, põe em movimento as forças motoras do homem, movendo-o.

Antes de terminar esse capítulo, cabe salientar que a interpretação aqui sugerida implica que aquilo que nós previamente conhecemos através do intelecto, isto é, a experiência intelectual que possuímos, nossa “bagagem intelectual”, influencia aquilo que nossos sentidos apreendem, ou seja, tem influência nas informações acerca do mundo que captamos através da sensibilidade. Isso é válido, pelo menos, em relação àquilo que é apreendido através da *vis cogitativa*. Este é o chamado “transbordamento da razão”, mencionado por Santo Tomás.

Percebe-se que um estudo profundo sobre a *vis cogitativa* pode trazer benefícios para o estudo sobre a natureza humana, visto que ela parece estar no centro da relação entre vontade, intelecto e paixões. A *vis cogitativa* se relaciona tanto com os outros sentidos, quanto com a razão. A *vis cogitativa* tem relação direta com aquilo que as outras potências apreensivas apreendem e, conseqüentemente, com os objetos das potências apetitivas da alma.

Dada a sua importância, a *vis cogitativa*, assim como a *vis aestimativa*, continuarão a ser o foco desse estudo. Até aqui, mostramos o que Santo Tomás entende quando usa o termo “*vis cogitativa*” e onde esse sentido interno se encaixa dentro do “mecanismo” da natureza humana. Desse modo, podemos dizer que esse capítulo apresentou os atores que participam do espetáculo. A seguir, a análise terá um caráter mais abrangente, pois o que será estudado é o funcionamento da *vis cogitativa* dentro do processo de obtenção de conhecimento, na sua relação com os outros sentidos e com o intelecto. Usando a metáfora do teatro, após apresentarmos os atores, apresentaremos a peça.

2 O CONHECIMENTO SENSÍVEL E AS BASES DO CONHECIMENTO INTELECTUAL

A seguir, veremos com mais detalhes os processos pelos quais os animais obtêm conhecimentos. Analisaremos tanto o caso dos animais brutos, dando ênfase no papel da *vis aestimativa* dentro do esquema cognitivo, como o caso dos seres humanos, onde estudaremos as potências sensitivas humanas, com ênfase na *vis cogitativa*, e como o intelecto age naquilo que foi apreendido pela sensibilidade.

Iniciaremos com uma visão geral sobre como funciona o aparato cognitivo humano, traçando o caminho que vai do objeto que é apreendido por um agente racional até o aparecimento de uma concepção do intelecto nesse agente. Depois, trataremos de aspectos que são comuns aos brutos e aos seres humanos, no que diz respeito à percepção sensível. Por fim, consideraremos aqueles aspectos da sensibilidade que são mais específicos aos animais racionais, onde analisaremos a proximidade e a influência que a razão tem em relação à *vis cogitativa*.

Sendo assim, comecemos apresentando como ocorre, nos seres humanos, o processo de obtenção de conhecimento intelectual a partir daquilo que foi apreendido através dos sentidos.

2.1 SOBRE O INTELECTO

Quando o assunto é o inteligir humano, um dos pontos mais importantes é a distinção que Santo Tomás faz entre a sensibilidade e o intelecto. Embora ambos sejam necessários para a intelecção, há, no mínimo, uma grande diferença entre um e outro. Para determinar tal diferença, vejamos o processo de intelecção humano.

Comecemos evidenciando duas condições iniciais que são necessárias para que possamos dizer que algo foi inteligido: é preciso que haja um sujeito para conhecer e é preciso que haja algo para ser conhecido. Chamemos o tal sujeito de agente inteligente e aquilo que é conhecido de objeto inteligido. Portanto, pode-se dizer que o agente inteligente entende o objeto inteligido. Como se dá tal processo é justamente o que será visto.

Toma-se como ponto de partida a sensibilidade. O agente inteligente, por meio dos seus sentidos, apreende a espécie sensível do objeto inteligido. Essa espécie sensível é uma imagem mental. Deve-se notar que a espécie sensível ainda contém os princípios individuantes em si, ou seja, ela é a imagem de um indivíduo. Como exemplo, pode-se supor

um agente inteligente que, através dos sentidos, adquire um conhecimento sensível de Sócrates. Note que a espécie sensível apreendida através dos sentidos não é universal, pois possui um caráter individual. A espécie sensível não é uma imagem mental de “homem”, mas sim algo como uma imagem de “Sócrates”³⁹. Essa é uma das diferenças radicais entre o conhecimento obtido através da sensibilidade e o conhecimento obtido pelo ato do intelecto: o primeiro tem caráter individual, enquanto que o segundo tem caráter universal.

Tendo sido a espécie sensível apreendida através dos sentidos, o intelecto entra em ação. Santo Tomás faz, entretanto, uma distinção dentro do próprio intelecto: há o intelecto ativo e intelecto possível. Para entender tal diferença, continuemos com a exposição do processo de intelecção humano.

Depois de recebida a espécie sensível individual, o intelecto ativo “ilumina-a” e, por um processo de abstração, atualiza apenas o que é nela universal em potência. Tem-se, agora, a chamada espécie inteligível, que, como acaba de ser dito, é universal. Nesse momento, não se trata mais de algo como uma espécie sensível referente a um indivíduo em particular, como Sócrates, por exemplo, mas sim da espécie inteligível de homem, isto é, que trata do universal.

O intelecto ativo, então, “grava” ou “imprime” essa espécie inteligível no intelecto possível. Usando uma metáfora, pode-se dizer que o intelecto possível é como uma tábua recoberta de cera onde são impressas as espécies inteligíveis. Porém, deve-se levar em conta que essa metáfora pode sugerir um erro na interpretação daquilo que Santo Tomás sustenta, pois, embora se esteja falando de “gravar espécies inteligíveis” ou então que essas são “impressas” no intelecto possível, de modo algum deve ser entendido que o intelecto é algo material. Tanto a espécie inteligível quanto o intelecto possível são imateriais⁴⁰. Se quisermos insistir na metáfora, devemos considerar que se trata de uma “marca imaterial” em uma “tábua imaterial”.

Usando termos mais próprios, a fim de afastar imprecisões, descrevemos as relações citadas no parágrafo acima da seguinte maneira: o intelecto possível está em potência, e é a espécie inteligível que o põe em ato, que o atualiza. Isto significa que o intelecto possível é informado pela espécie inteligível que foi produzida pelo intelecto ativo. O termo “informado”, nesse contexto, tem o sentido de “receber a forma”.

Tem-se, então, um certo intelecto atualizado por uma espécie inteligível. Esse intelecto

39 Esse ponto, assim como está, é um tanto quanto impreciso, pois é obscuro falar em “espécie sensível de Sócrates”. Porém, ele será aperfeiçoado mais para frente nesse trabalho, quando começarmos a analisar a *vis cogitativa* e sua relação com as chamadas *intentiones non-sensatae*.

40 *Summa Theologiae* I, q. 75

em ato, por sua vez, é causa de um novo “item” para a lista de conceitos que estamos apresentando: a concepção do intelecto. Vejamos o que Santo Tomás tem a dizer sobre isso.

No *De Potentia*, Santo Tomás escreve que “quem entende, ao entender, pode ter ordem a quatro itens”⁴¹. Sobre três deles já se falou: O primeiro foi o objeto entendido, o segundo a espécie inteligível e o terceiro foi ato do intelecto, isto é, o entender. O quarto item é, justamente, a concepção do intelecto. A concepção do intelecto é também chamada de verbo interior, ou simplesmente verbo. Em contraste ao verbo interior, podemos falar do verbo exterior, ou palavra. O verbo exterior significa uma concepção do intelecto (que é o verbo interior) e este, por sua vez significa algo exterior, que é o objeto entendido. Em outros termos, pode-se dizer que a palavra (verbo exterior) significa a coisa (objeto entendido) mediante o conceito (verbo interior). Essa tese será de extrema importância mais adiante neste trabalho, onde mostraremos que a chamada “teoria do triângulo aristotélico” é a base para a teoria da significação na obra de Santo Tomás.

Portanto, a palavra (*vox exterior* ou *verbum exterior*) significa a concepção do intelecto (que é o *verbum interior*), e esta última significa a coisa entendida. Nota-se, com isso, que a palavra exterior não significa nem o ato de entender nem a espécie inteligível, mas sim a concepção do intelecto. Falemos um pouco mais sobre esse ponto.

O verbo interior, embora se origine do intelecto, ou melhor, pelo ato deste, é similitude da coisa inteligível. Relacionando com o que já foi exposto, pode-se dizer que tanto a espécie sensível, como a espécie inteligível, assim como a concepção do intelecto (o verbo interior), são semelhantes à coisa entendida. A coisa entendida é causa do ato do intelecto, por meio da espécie inteligível. O intelecto, pelo seu ato, é causa do verbo interior (ou “concepção do intelecto”). Suponha-se o seguinte princípio: O efeito se assemelha à causa pela sua forma (isto é, as formas do efeito e da causa são semelhantes). Assim, a forma do intelecto é semelhante à coisa entendida (pois esta é a causa do ato daquele), enquanto que o verbo interior é semelhante ao intelecto. Por transitividade, chega-se à conclusão de que o verbo interior (ou “concepção do intelecto”) é semelhante à coisa entendida. Como já foi dito, esse tema será estudado abaixo com maior profundidade, quando as consequências dessa teoria serão analisadas. Por ora, pode-se apenas acrescentar que, ainda no *De Potentia*, Santo Tomás sustenta que esse verbo interior, que estamos chamando aqui de concepção do intelecto, pode ser tanto um conceito simples como uma proposição afirmativa ou negativa.

Dito isso, salienta-se que a concepção do intelecto é, em última instância, o conteúdo

41 *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, Questão 8, artigo 1

da espécie inteligível. Nota-se, no entanto, que a espécie inteligível é o início do processo de intelecção humano, enquanto que a concepção do intelecto é o termo de tal processo, usando “termo” no sentido de término. Uma coisa, portanto, é falar da espécie inteligível, enquanto outra é falar da concepção do intelecto.

Cabe dizer, agora, que dentre as diferenças entre a espécie inteligível e a concepção do intelecto, a mais importante é a espécie inteligível ser um ente real, ao passo que a concepção do intelecto é um ente de razão. Voltando para a metáfora da “marca feita na cera”, utilizada por Santo Tomás, pode-se dizer que a marca realmente existe, enquanto que o “conteúdo da marca” é um ente de razão. Nota-se, porém, que embora cada um tenha as suas “próprias marcas”, que diferem de indivíduo para indivíduo, elas podem se referir, no que diz respeito ao “conteúdo”, às mesmas coisas. Isso significa que, embora duas espécies inteligíveis em dois sujeitos diferentes sejam sempre diferentes (pois são entes reais), elas podem, no entanto, ser iguais no conteúdo, que é a concepção do intelecto (e é um ente de razão). Assim, dois sujeitos podem ter duas espécies inteligíveis diferentes que tornem em ato seus intelectos possíveis, causando concepções do intelecto que podem ser iguais, como, por exemplo, a concepção do intelecto “Homem”. É justamente essa concepção do intelecto, chamada também de verbo interior, que Santo Tomás chama de ideia⁴².

Portanto, ideia e espécie inteligível não são a mesma coisa. A espécie inteligível é o início do processo de intelecção e é um ente real. A ideia, por ser identificada com a concepção do intelecto, é o termo do processo de intelecção e é um ente de razão.

Retomando os pontos percorridos até aqui, foi dito que, em primeiro lugar, um agente, fazendo uso das suas potências apreensivas sensitivas, conhece sensivelmente certo objeto. Nesse momento, tal agente possui uma imagem mental (*phantasma*) que ainda é individual. Depois disso, o intelecto ativo “ilumina” essa imagem mental (*phantasma*) e abstrai dela o universal, isto é, atualiza nela o que é potencialmente universal, imprimindo no intelecto possível essa “imagem trabalhada”, que chamamos de espécie inteligível. Essa espécie inteligível, ao ser “impressa”, faz em ato o intelecto possível, isto é, o intelecto possível é informado pela espécie inteligível. Além disso, deve-se dizer que há um conteúdo nessa espécie inteligível que foi impressa no intelecto possível. Tal conteúdo recebe o nome de concepção do intelecto (ou verbo interior). É esta concepção do intelecto que Santo Tomás entende por “ideia”. Por fim, foi dito que a concepção do intelecto é um ente de razão, diferentemente da espécie inteligível, que é um ente real. Agora, continuemos com a

42 Também costuma-se usar “conceito” como sinônimo. Ver, por exemplo, Klima (1996) e Pasnau (2002).

exposição.

O conhecimento humano natural tem sua origem, em última instância, naquilo que é exterior ao agente. Por isso, para uma pessoa conhecer algo, deve se voltar para o exterior. Porém, depois que algo é já conhecido, pode-se “evocar” esse conhecimento, sem que, com isso, se tenha de remeter ao exterior novamente. Isso se dá pela imaginação e pela memória.

Isso também vale para aquilo que se conhece através do intelecto. Depois de impressa a espécie inteligível no intelecto possível, pode-se “evocar” tal conhecimento já adquirido. O intelecto ativo não precisa iluminar outra espécie sensível para o sujeito poder pensar na ideia novamente (embora seja necessária uma conversão aos fantasmas). Tal ideia fica como que armazenada no intelecto possível. Propriamente falando, quando não se está pensando em certa ideia que já se possui, esta fica em hábito no intelecto. Isso significa que, embora não esteja em ato, também não está simplesmente em potência. Está em hábito.

E isso deixa transparecer uma “limitação” do intelecto humano: Só é possível pensar um pensamento por vez. Se uma ideia está em ato, as outras estão em hábito. Cada espécie inteligível só corresponde a uma ideia. Como é a espécie inteligível que informa o intelecto possível, isto é, o faz em ato, é fácil ver que, estando o intelecto possível atualizado por uma espécie inteligível, não pode estar por outra. Sendo a ideia (ou concepção do intelecto) o conteúdo da espécie inteligível, percebe-se por que só se pode ter uma ideia de cada vez, já que só uma espécie inteligível por vez atualiza o intelecto.

Assim, vê-se que é possível evocar um conhecimento intelectual sem que, com isso, se tenha de recorrer a algo externo, desde que já se tenha conhecido isso antes. Um sujeito, portanto, pode “resgatar” tal conhecimento, através da chamada memória inteligível, ou melhor, pode atualizar tal conhecimento que estava em hábito no intelecto possível. Para dar um exemplo, pode-se dizer que um intelecto em potência é o de uma criança que não sabe o que é um cão. Um intelecto em hábito, no que diz respeito à ideia de cão, é o de alguém que saiba o que é um cão, mas não está pensando em um cão, pois está pensando em outra coisa, digamos. Já um intelecto em ato, por sua vez, é o de alguém que sabe o que é um cão e está pensando em um cão.

A discussão sobre a natureza dos conceitos produzidos a partir ato do intelecto, assim como a teoria da significação e da predicção que resultam desse esquema apresentado por Santo Tomás, serão o foco da análise em capítulos posteriores nesse trabalho. Por ora, voltemos a considerar o âmbito da sensibilidade, que é a fonte inicial de conhecimento possuída pelos animais, sejam eles racionais ou irracionais.

2.2 SOBRE A PERCEPÇÃO SENSÍVEL E A *VIS COGITATIVA* (E A *VIS AESTIMATIVA*)

2.2.1 A percepção sensível nos seus aspectos comuns aos brutos e aos animais racionais

No capítulo anterior, falou-se que os seres humanos podem obter conhecimento tanto através do intelecto, como através dos sentidos. Sendo assim, deve-se notar que, quando se fala em conhecimento, não se está falando apenas no conhecimento intelectual. Se dizemos que os animais brutos também possuem conhecimento, evidentemente não se trata de um conhecimento intelectual, pois os animais brutos não possuem um intelecto, mas sim daquele conhecimento obtido através dos sentidos. A posse desses sentidos é algo que os animais racionais têm em comum com os animais irracionais. Santo Tomás fala em nove sentidos, pelos quais os brutos conhecem o mundo: os cinco sentidos externos e mais quatro internos. Como vimos no capítulo anterior, os internos são o sentido comum, a imaginação, a memória e a *vis aestimativa*. Neste momento, a atenção será concentrada neste último, pois a análise sobre a *vis aestimativa* pode enriquecer a compreensão sobre a sua contrapartida humana, a saber, a *vis cogitativa*.

Santo Tomás possui um esquema conceitual complexo para explicar como ocorre o processo de conhecimento. No que tange à sensibilidade, a noção central é a de fantasma. A formação do fantasma é o fim desse processo nos animais brutos, pois todo ente sensitivo conhece a coisa externa mediante o fantasma, que é similitude dela. Isso indica que a espécie sensível não é algo simples, pois contém informações obtidas através de diversas fontes, que são os sentidos⁴³.

Suponhamos o seguinte esquema simplificado: através da visão, apreende-se certa cor. Através da audição, apreende-se um certo som. Através do tato, percebe-se uma certa grandeza. Considerando o animal como um todo, e não cada sentido isoladamente, estas informações sensíveis são percebidas como sendo "esta coisa", por exemplo, "este homem", e não como um conjunto de cores e sons que não têm relação entre si. Portanto, aquela cor específica, aquele som específico e aquela grandeza específica são percebidas como qualidades "deste homem". Com isso, tem-se uma espécie sensível, que é similitude de algo externo, a saber, deste homem específico, que podemos chamar de Sócrates.

É claro que muitos pontos acima precisam de um maior desenvolvimento. O primeiro

43 Se quisermos falar propriamente, devemos notar que não é visão, por exemplo, que percebe um objeto, mas sim o animal. O correto é dizer que o animal percebe um objeto através dos sentidos.

deles é explicar o que significa dizer que a visão apreende uma certa cor⁴⁴. Para isso, deve-se dizer Santo Tomás defende um sistema de exclusividade no que diz respeito aos sentidos e seus objetos, de modo que cada sentido possui um único objeto que lhe é próprio, e este não é objeto de nenhum outro sentido. Isso é um reflexo da tese repetida em diversos lugares na obra do aquinate: as potências se distinguem pelos seus objetos. Se a duas potências sensitivas fosse atribuído o mesmo objeto como lhes sendo próprio, elas não seriam distintas. Evidentemente, isso não impede que haja sensíveis que sejam comuns a mais de um sentido, pois estes não são sensíveis próprios de nenhum.

Sendo assim, a visão, por exemplo, só percebe uma única coisa que lhe é própria: as cores. Mais exatamente, cores enquanto propriedades individualizadas em algo singular. Esta observação é importante para chamar a atenção ao fato de que a visão não percebe "cor", tomando-a como um conceito universal, abstrato, pois os princípios individualizantes ainda estão presentes. Portanto, o que é percebido é a cor singularizada.

Quando um animal volta seus olhos para uma coisa azul, primeiro a cor atinge a retina dele e, depois, é percebida como sendo esta cor. Quando ele ouve um som, o som atinge o aparelho auditivo do animal, o que faz com que ele perceba este som particular. Os detalhes desse processo não interessam nesse trabalho. O importante é notar que, uma vez que há contato entre os objetos próprios e os sentidos, estes percebem aqueles, e há, no mínimo, uma limitação física que não permite a confusão de objetos, de modo que, por exemplo, a visão não é apta a ouvir algo.

O caso dos sentidos externos é mais intuitivo do que o dos internos. Dentre estes últimos, o mais obscuro é a *vis cogitativa*. No exemplo dado anteriormente, foi dito que, no processo de formação do fantasma, além de se perceber uma certa cor, um certo som e uma certa grandeza, percebia-se também "esta coisa", no caso, "este homem". Isso pode causar estranheza, pois nem a visão, nem a audição e nem o tato apreendem "este homem". No entanto, "esta coisa" é apreendida. Como se explica?

Talvez pudéssemos supor que há um sentido que agrega todas as informações obtidas pelos outros sentidos e, mediante esse agregado, percebe "esta coisa". Porém, essa hipótese deve ser descartada, a fim de se manter o que foi chamado aqui de sistema de exclusividade. Teríamos de supor, se aceitássemos essa sugestão, a existência de um sentido que tem por objeto próprio aquilo que é próprio a outros sentidos, de modo que pudesse juntar a cor, o

44 Note-se que aqui se usou a expressão "a visão apreende". Conforme a nota anterior, esta expressão é imprecisa. Porém, desde que se tenha em mente aquilo que foi dito sobre ser o animal quem apreende, esse tipo de imprecisão não acarreta problemas na explicação. Podemos considerá-la uma abreviação para "o animal, através do uso que faz da visão, percebe".

odor, o som, etc., em uma coisa só. Como foi dito, os objetos próprios são únicos e exclusivos de cada sentido, o que impede que possamos supor um sentido que tenha por objeto vários objetos próprios. Portanto, dentro da teoria defendida por Santo Tomás, a hipótese de um "sentido agregador" deve ser descartada.

E isso o leva a estabelecer que há um sentido que percebe "este homem". Note-se que não se trata de um "agregador", pois o objeto não é um conjunto de qualidades a serem agregados. Ele não apreende a cor, o som e a grandeza, mas sim, no exemplo, "esta coisa", isto é, a individualidade de um ente singular. Tal sentido, no caso dos animais brutos, é a *vis aestimativa*. Falemos mais sobre seu objeto.

Acabou-se de ver que a *vis aestimativa* apreende algo que nenhum sentido externo apreende. Foi dado um exemplo em que se tratava "deste homem". Porém, poderíamos ter usado "esta mulher". Isso ajuda a salientar que o exemplo não diz que a *vis aestimativa* apreende certo homem ou certa mulher, mas sim uma certa intenção particular, que podemos chamar de "individualidade". Note-se, mais uma vez, que ainda se está no âmbito da sensibilidade, o que indica que, como foi dito sobre a cor, não se deve entender "individualidade" como sendo um conceito universal, pois se trata da individualidade enquanto é individualidade "desta coisa singular". Foi por isso que se usou o termo "intenção particular", em contraste com "intenção universal", esta sim produto de um ato intelectual e que será estudada posteriormente.

Assim como ocorre com os outros sentidos, o objeto da *vis aestimativa* representa um tipo de objeto sensível. Pois, a visão não está limitada à cor azul, nem a audição se restringe aos sons altos. De modo semelhante, a *vis aestimativa* não está limitada à intenção particular de individualidade. Através dela, um animal poderia perceber a intenção particular de utilidade, por exemplo, indicando que certa coisa é útil para o animal de algum modo. Ou então, poderia apreender a intenção particular de perigo. Seja como for, percebe-se que o objeto da *vis aestimativa* é a intenção particular. Falemos mais sobre ela.

Em primeiro lugar, deve-se afastar um ponto que poderia gerar confusão. Trata-se do uso que Santo Tomás faz do termo "intenção", pois ele também utiliza esse termo ao tratar sobre os conceitos, o que envolve ação do intelecto. A *vis aestimativa* não apreende tais intenções ligadas ao intelecto. Portanto, intenções particulares não podem ser confundidas com as intenções universais. Estas últimas serão tratadas depois.

Das intenções particulares apreendidas, duas merecem destaque. Elas serão aqui chamadas de intenção de utilidade e intenção de periculosidade. É a percepção dessas intenções que desperta no animal o movimento das paixões, mais especificamente as paixões

irascíveis. O interessante das paixões irascíveis é que, através delas, pode-se explicar uma ação do animal que não visa imediatamente a um bem presente ou fácil de ser obtido. O movimento do irascível leva o animal em direção a uma dificuldade, que pode ser até mesmo um mal. O animal age de modo a passar por um sofrimento no presente, a fim de obter um bem que antecipou. Um exemplo é o leão que luta com sua presa, o que inclui as dores do combate, para que possa se alimentar dela. A luta com a presa é percebida pelo leão, neste caso, como algo útil à sua sobrevivência. Semelhante é o caso da ovelha que vê um lobo no campo e, percebendo o perigo que corre, foge rapidamente. Esse ponto será desenvolvido abaixo, quando tratarmos sobre o artigo escrito por Leo White (2002).

Note-se que nesses dois exemplos foi dito que o animal percebeu a utilidade e a periculosidade. Estas são as intenções particulares referidas acima, que a *vis aestimativa* apreende. Portanto, o leão apreende a utilidade através deste sentido interno, e o mesmo ocorre com a ovelha ao apreender o perigo. Porém, essa descrição levanta pelo menos uma dificuldade, que diz respeito ao caráter das intenções particulares.

Relembrando, falou-se aqui do contato que há entre a coisa externa e os sentidos externos. Foi dito que, pela visão, apreende-se a cor que está em algo que existe na natureza. O mesmo ocorre com a audição e o som, por exemplo. Porém, se transportarmos para a *vis aestimativa* a mesma relação, poderão surgir algumas consequências indesejadas. A principal delas é que se teria de admitir que as intenções particulares estão nas coisas da natureza, isto é, que são propriedades das coisas, como ocorre com uma cor. Assim como a visão percebe a cor de algo, a *vis aestimativa* percebe a periculosidade ou utilidade desse algo, por exemplo. Desse modo, falar-se-ia que uma coisa tem "esta cor", "este cheiro", "esta grandeza" e "este perigo". Portanto, as intenções particulares seriam propriedades das coisas.

Apesar de alguns estudos defenderem essa tese⁴⁵, tentando até mesmo fundamentá-la no texto de Santo Tomás, o presente trabalho supõe que ela não é correta. Aceitar que as coisas possuem uma periculosidade como propriedade é, para dizer o mínimo, contraintuitivo. Pois o lobo, percebido como perigoso pela ovelha, não é percebido assim por um gavião ou outro animal que não é presa dele. E isto não implica que a *vis aestimativa* do gavião seja "defeituosa" por não apreender o perigo que a ovelha apreende. Na cadeia alimentar, o caçador de um é a presa do outro. Quem aceita que as intenções particulares estão nas coisas da natureza deve solucionar esse tipo de problema. Não se pretende, com isso, refutar definitivamente tal tese. O objetivo é apenas indicar um dos motivos que suportam a recusa

45 Como exemplo, Robbie Moser (2011) defende que as intenções devem ser entendidas como algo *extra animam*.

dessa posição aqui, como sendo um indício de que esse caráter contraintuitivo é oposto ao tom intuitivo que permeia as análises de Santo Tomás sobre esse tema. Seja como for, é suposto no presente trabalho que essa posição deve ser descartada. Quando falarmos sobre a *vis cogitativa* no ser humano, esse ponto será levantado novamente através de exemplos em que nada na "realidade exterior" mudou e, apesar disso, intenções particulares são diferentemente apreendidas.

Isso não significa ignorar os artigos em que uma tese como essa foi adotada, pois eles podem conter pontos esclarecedores sobre o processo de percepção. Um exemplo disso é o artigo de Leo White, intitulado "*Instinct and Custom*"⁴⁶, que tem por base o trabalho desenvolvido por Jörg Tellkamp, onde as intenções são tomadas como sendo propriedades⁴⁷. Apesar de White apontar isso como um problema a ser resolvido, o artigo se concentra em desenvolver uma outra dificuldade, que consiste em incluir na descrição do processo da apreensão sensível a percepção que o animal tem do seu próprio movimento. O artigo também destaca a importância do "costume" na ação praticada. Vejamos esse texto mais de perto.

2.3 COMENTÁRIOS SOBRE O ARTIGO "*INSTINCT AND CUSTOM*"⁴⁸

Em seu artigo, Leo White se preocupa, principalmente, em determinar o papel da *vis aestimativa* quando percepções passadas influenciam as percepções presentes tidas por um animal bruto. O estudo, portanto, trata de um ponto que é comum aos brutos e aos humanos, na medida em que é a percepção sensível que está sob análise, considerada em um nível mais básico do que aconteceria se a *vis cogitativa* estivesse em jogo. Sobre isso, cabe lembrar que, para Santo Tomás, a estimativa e a cogitativa são a mesma potência. O que justifica a diferença no nome é que, no caso humano, a razão é um fator que agrega complexidade naquilo que é percebido através do uso desse sentido interno. Estudar a *vis aestimativa* permite que entendamos como se dá o funcionamento dessa faculdade sem a influência da razão.

Isso é importante para que, depois, façamos um estudo sobre a relação entre percepção sensível e intelecto, na qual ocorre um difícil imbricamento entre as partes. Nas palavras de Leo White, "Tanto o raciocínio prático como o especulativo tipicamente envolvem muitas

46 Leo White (2002)

47 Para uma visão geral, ver Tellkamp (2006)

48 Leo White (2002). Na análise que se segue, todas as referências ao texto de White remetem a essa obra.

camadas de influência dos sentidos e do intelecto um sobre o outro”⁴⁹. Esse ponto é ilustrado pelo fato de que, antes de a deliberação sobre a realização de uma ação começar, é necessário que se perceba tal situação como sendo propícia para que se realize uma ação. O importante é notar que, muitas vezes, essa percepção é determinada, ao menos em parte, pelas experiências passadas de um agente em situações similares. Essa percepção que precede o ato do intelecto prático, diz Leo White, pode ser aperfeiçoada através do uso da razão, pode, de certo modo, ser treinada.

O artigo atribui à *vis cogitativa* três papéis fundamentais no funcionamento da mente humana. Tendo definido quais são esses papéis, o primeiro problema a ser resolvido é encontrar um ponto que os unifique, de modo que seja aceitável colocá-los sob responsabilidade de uma mesma faculdade. Vejamos, então, quais são esses papéis citados.

O primeiro, que é comum entre humanos e animais brutos, é provocar o aparecimento de uma paixão que nos motiva a agir. A diferença para os animais irracionais é que não agimos necessariamente frente ao estímulo da paixão⁵⁰ e, em vez da paixão ser despertada por uma única intenção, ele pode ser resultado de uma comparação entre várias intenções.

O segundo papel é aquele onde a *cogitativa* possibilita que os juízos da razão, que são universais, sejam relacionados aos princípios particulares envolvidos. Isso porque ela influencia em muitos aspectos o raciocínio prático⁵¹.

O terceiro papel é na preparação dos fantasmas. A possibilidade de se “treinar” a *vis cogitativa*, citada mais acima, também ocorre nessa situação onde a *cogitativa* “prepara o fantasma para ser abstraído”. Como diz Santo Tomás, “apenas aqueles que tiveram instrução e prática adequadas têm a *vis cogitativa* bem disposta para preparar o fantasma”⁵². Portanto, diz White, aquilo que é obtido a partir do uso da *vis cogitativa* pode ser resultado de um raciocínio previamente realizado.

Mas tudo isso ocorre quando há interação com a razão. Sem considerar essa interação, estaríamos naquele nível que é comum aos humanos e aos brutos. Mesmos nestes últimos, é necessário que haja um sentido que motive seus desejos de alcançar certos bens e a evitar certos males, sejam bens e males presentes ou ausentes. Pois não há nada naquilo que é percebido através dos sentidos externos, pelo sentido comum ou pela imaginação, que faça com que uma ovelha fuja do lobo ou que um pássaro construa o seu ninho. Portanto, deve

49 “Both speculative and practical reasoning typically involve many layers of influence of sense and intellect upon each other”.

50 *Summa Theologiae* I, q. 81, a. 3

51 Ver, por exemplo, *Summa Theologiae* IIaIIae, q. 47, a. 3, ad 3, onde Santo Tomás cita a influência na prudência.

52 *Suma Contra os Gentios* II, c. 76

haver um sentido que perceba algo que não é percebido pelos sentidos externos, que perceba o caráter danoso ou útil que há em certa situação.

Leo White diz que Santo Tomás adota o vocabulário herdado dos árabes e chama essa “periculosidade” ou “utilidade” que é apreendida de intenções (*intentiones*), enquanto que chama de formas o que é apreendido pelos sentidos externos, comum e a imaginação. Dito isso, vejamos como o artigo responde à pergunta sobre o elo de unidade entre as três funções.

Inicialmente, deve-se dizer que Leo White toma por base o trabalho realizado por Jörg Tellkamp, pois a solução que apresenta pretende ser um desenvolvimento dos resultados obtidos por esse autor⁵³. Segundo Tellkamp, *apud* White, o ponto que dá unidade entre as funções é que o sensível por acidente, que é o objeto da *vis cogitativa*, é, na verdade, um estado de coisas complexo⁵⁴. Esse estado de coisas é apreendido pela *cogitativa* em um único ato, pois não é o caso que a ovelha, por exemplo, percebe em um primeiro momento a cor de um lobo, depois o tamanho dele, em seguida o cheiro e, por fim, apreenda a intenção de perigo. Não é assim que a estimativa ou a cogitativa funcionam, segundo aquilo que White depreende do texto de Tellkamp.

Usando o mesmo exemplo citado acima, Tellkamp defende que a ovelha, ao perceber através dos sentidos externos o tamanho e a cor do lobo, também percebe uma intenção de perigo que acompanha o seu “inimigo natural”. A cor, o tamanho e a “periculosidade” seriam apenas aspectos diferentes do mesmo objeto, que é aquele lobo particular. A *vis aestimativa* relaciona essa cor e tamanho com a “periculosidade”, formando um todo complexo. O mesmo ocorre, diz White, quando um homem, ao perceber a cor e o formato de Sócrates percebe “Sócrates” ou “este homem”, através da *vis cogitativa*.

Sendo assim, as intenções particulares são estados de coisas complexos, e estes são aspectos de uma natureza apreendida, tanto quanto o é “aquela cor” específica. A consequência disso é que a razão não atua na formação de uma percepção ordenada do mundo, onde propriedades são ordenadas e relacionadas de modo complexo, pois isso seria comum entre humanos e os animais brutos, visto que seria resultado do uso do sentido interno em questão.

Leo White cita dois problemas trazidos à tona por uma teoria como essa. Um deles é justamente aquele que se pretende evitar nessa tese, a saber, sendo a “utilidade” ou a “periculosidade” um dos elementos que formam aquele estado de coisas complexo, Tellkamp

53 Para uma visão geral, ver Tellkamp (2006)

54 White usa como referêncica o livro “*Sinne, Gegenstände und Sensibilia: zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin*” (Leiden: Brill, 1999), de Jörg Tellkamp.

faz delas uma propriedade das coisas na natureza. A “utilidade” seria uma qualidade que inere nas coisas, assim como uma cor. A diferença é que ela não é apreendida pelos sentidos externos, mas sim pela estimativa. Em outras palavras, essa teoria parece implicar que as intenções particulares existem nas coisas como propriedade delas. Essa dificuldade não é tratada diretamente por Leo White no seu artigo. Em vez disso, ele se concentra no segundo problema que a teoria de Tellkamp provoca, que é explicar como o animal percebe seu próprio movimento.

Sobre esse ponto, diz White que a percepção animal de algo a ser obtido ou a ser evitado envolve três elementos:

- (1) O objeto individual que se apresenta aos sentidos.
- (2) A imaginação de uma conjunção desse objeto com algo que é bom ou ruim para o animal.
- (3) A imaginação do próprio movimento do animal através do qual ele interage com o objeto citado em (1), obtendo ou evitando o “algo” que é um bem ou um mal citado em (2).

O terceiro elemento chama a atenção para aquilo que White chama de “interação”, na qual o animal percebe que tem de interagir com o ambiente de tal e tal modo, a fim de obter o fim desejado, sendo que esse fim pode ser um bem a ser alcançado ou um mal a ser evitado. Nesse caso, o animal precisa imaginar a sua própria interação com o objeto descrito em (1).

Sendo assim, a dificuldade para alcançar tal coisa também pode ser imaginada. Pode, até mesmo, levar à desistência. Um homem pode se perceber como sendo incapaz de praticar certa ação e, frente a isso, simplesmente desistir de realizá-la. Isso indica que a avaliação que fazemos de nossas próprias ações influenciam naquilo que se antecipa do futuro.

Leo White nota que Santo Tomás normalmente descreve o conteúdo de uma intenção percebida pelo animal nos termos de uma interação com outros indivíduos. No caso da ovelha com o lobo, ela o percebe como algo a ser evitado. A expressão “a ser evitado” indica a interação mencionada. Já um carneiro percebe a grama como algo a ser comido. Nesses exemplos, portanto, a intenção percebida é descrita sempre em termos da resposta do próprio animal frente àquilo que percebe, isto é, na sua interação com ele.

Outro ponto que o artigo aborda diz respeito à distinção entre o irascível e o concupiscível. Eles se distinguem quanto à “simplicidade” ou “dificuldade” do bem: há aquilo que é um “bem simples” e aquilo que é um “bem difícil”. Um bem que é difícil de ser obtido em um futuro próximo pode envolver um sofrimento no presente. As paixões irascíveis são as que impulsionam o animal a agir nessas situações onde há dificuldade na obtenção dos bens.

Portanto, nem sempre um animal tem seu apetite voltado para aquilo que é prazeroso, nem se afasta sempre daquilo que é doloroso agora. Por vezes, o animal faz algo que é doloroso no presente a fim de obter um bem no futuro, como, por exemplo, um leão que luta com sua presa, a fim de garantir seu alimento. E isso leva White a concluir que o apetite irascível transcende aquilo que é puramente agradável aos sentidos externos. E o mesmo vale para a *vis aestimativa*, pois é ela que apreende o objeto das paixões irascíveis⁵⁵. Em contraste, as paixões concupiscíveis e a imaginação, que lhe dá o objeto, se limitam àquilo que é apreendido pela sensibilidade externa⁵⁶.

Com isso, fica claro que o animal pode antecipar o futuro, pois só assim ele poderia sofrer no presente para obter um bem no futuro, visto que ele estaria agindo no presente, esperando que, no futuro, alcance o bem “previsto”. Obviamente, não se trata de um conhecimento do futuro, pois, para isso, é necessário o uso da razão. Essa antecipação é baseada nas experiências que o animal viveu anteriormente, o que acabou lhe criando um “costume” (*consuetudo*). Santo Tomás, diz White, define “costume” da seguinte maneira: é a disposição na memória pela qual percepções passadas guiam as percepções presentes. Leo White pretende que o costume não seja outra coisa que o instinto, mas sim que é um desenvolvimento dele, um refinamento, a partir de experiências vividas. Assim, fica claro o papel importante que a memória tem nos “julgamentos instintivos” que o animal realiza⁵⁷. Isso justifica que “experiência” possa ser assim definida: é a descoberta daquilo que é adequado ou inadequado, a partir da comparação de vários indivíduos que foram percebidos no passado⁵⁸. No caso dos brutos, o fio condutor para isso é o instinto natural e a memória, pois somente a *vis cogitativa* é capaz de comparar intenções, graças à influência da razão.

A *cogitativa*, portanto, se apoia na memória do passado para comparar as intenções e determinar aquilo que é adequado ou inadequado. No futuro, após o desenvolvimento do costume, aquilo que é adequado pode ser percebido sem que se refaça tal comparação. No caso dos brutos, através do treino, do adestramento de um animal, por exemplo, “o costume pode modificar como a estimativa percebe aquilo que está presente diante dos sentidos” externos.

Por fim, White esclarece um ponto que poderia causar confusão. Ele não defende no seu artigo que os animais brutos tenham conceitos universais sobre as coisas. A ovelha não

55 *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 25, a. 2

56 *Scriptum super libros Sententiarum* III, d. 26, q. 1, a. 2, r.

57 Citando White: “Of course, memory is not the sole cause of instinctive judgment. The very first time that a sheep sees a wolf, it is able to judge it as harmful without relying upon the memory of past wolves”.

58 Ver *In duodecim libros Metaphysicorum expositio* I, lição. 1

percebe o lobo, nem pode perceber, sob a razão universal de “perigo”, como se ele fosse uma instância de um conceito intelectual. A ovelha não percebe o perigo como algo distinto do próprio lobo. Sobre isso, White diz que, “a ovelha simplesmente imagina que o lobo que ela vê diante de si logo irá persegui-la, derrubá-la, começar a mordê-la, etc. Juízos instintivos consideram o perigo (e seu contrário) em termos completamente concretos e imediatos”.

Com isso, chega-se ao final dessa análise, tendo obtido como resultado uma compreensão mais ampla sobre o processo que acarreta na obtenção de conhecimento sensível por parte de um animal, e o papel da *vis aestimativa* dentro desse processo. Cabe notar que a percepção através da sensibilidade é algo que os brutos têm em comum com os animais racionais. E que, desconsiderando a influência da razão, o que é dito sobre a *vis aestimativa* também é válido para a *vis cogitativa*.

2.4 SOBRE A ESPECIFICIDADE DO CASO HUMANO

Até agora se falou mais sobre como se dá a percepção no caso dos animais brutos, principalmente sobre a função que a *vis aestimativa* desempenha nesse processo. Agora, mudemos o foco para o caso humano. Apesar de ser semelhante ao dos brutos, apresenta diferenças importantes, sobretudo por causa da influência da razão.

Como já sabemos, os seres humanos possuem, além do conhecimento sensível, conhecimento intelectual. O uso do intelecto permite que o conhecimento humano seja muito mais profundo do que o dos brutos, pois, através de atos de abstração, formam-se conceitos que significam mais do que a mera descrição sensorial do ente sensível. Se a sensibilidade lida com o singular, com o particular, o intelecto trata do universal, considerando as coisas sem as suas condições individuantes.

Relembremos alguns pontos que já foram expostos nesse trabalho. Nos seres humanos, o sentido interno responsável por apreender as intenções particulares é a *vis cogitativa*. Apesar da diferença no nome, Santo Tomás afirma que se trata da mesma faculdade que a *vis aestimativa*. A diferença no nome, que reflete uma diferença quanto ao grau de perfeição no funcionamento dessas potências, é justificada por um elemento externo à sensibilidade, a saber, a proximidade que há entre a *vis cogitativa* e a razão. Portanto, não se trata de uma diferença no próprio sentido interno, mas sim da influência de um outro elemento, que é a razão. Santo Tomás diz que ocorre um “transbordamento” (*refluentia*) da razão na *vis*

*cogitativa*⁵⁹. Portanto, a *aestimativa* e a *cogitativa* são a mesma potência. Apesar disso, a proximidade com a razão acrescenta uma complexidade nas funções da *cogitativa*, estabelecendo funções que não existem no caso dos animais brutos.

Quando o assunto citado no parágrafo anterior foi apresentado a primeira vez nesse trabalho⁶⁰, a primeira dificuldade que apareceu foi entender a linguagem obscura usada por Santo Tomás quando fala de um “transbordamento” da razão na *vis cogitativa*. Para clarificar esse ponto, devemos refletir sobre os resultados que esse transbordamento causa naquilo em que transborda, o que equivale a determinar aquilo que ocorre na *vis cogitativa* que não ocorre na *vis aestimativa*, pois somente a primeira tem relação com a razão.

Como visto, nos brutos a apreensão de uma intenção particular através da *vis aestimativa* ocorre, basicamente, por instinto. Está no instinto da ovelha que, ao ver o lobo, a *vis aestimativa* capte a intenção de perigo. Vimos também que a experiência pode desenvolver o instinto, o que não significa eliminá-lo, mas sim torná-lo mais polido. Isso significa que uma ovelha com o "instinto polido" ainda age por instinto, apesar de ser um instinto mais desenvolvido. Portanto, aquilo que a *vis aestimativa* apreende é determinado pelo instinto do animal, seja ele mais "polido" ou menos "polido".

Nos humanos isso é diferente, pois a proximidade com a razão inclui no processo uma comparação de intenções. Seres humanos não agem do mesmo modo que os brutos, pois nossas ações não são determinadas instintivamente, nem se seguem necessariamente da paixão do apetite sensitivo. Uma ovelha, ao perceber o perigo, terá uma paixão despertada e isso necessariamente a fará agir de um modo determinado, como fugir, por exemplo. No caso humano, as paixões não são a última palavra no modo de agir. Há potências mais nobres como a vontade e o intelecto, que podem resistir a elas, podem fazer com que um homem aja contrariamente às paixões.

Portanto, dois pontos foram citados como diferencial humano: Primeiro, as intenções são apreendidas pela *cogitativa* através de comparação. Segundo, mesmo que uma intenção seja apreendida e isto desperte uma paixão, não se segue que agiremos segundo essa paixão. Estes são dois dos produtos da influência dos aspectos intelectivos na sensibilidade. Façamos um comentário sobre eles.

Começemos pelo segundo ponto, pois entender o que é a comparação referida no primeiro é algo que será determinado no decorrer do trabalho. Falou-se que a ação humana

59 *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, ad 5

60 Capítulo 1

não segue necessariamente o movimento do apetite sensitivo⁶¹, pois há uma potência apetitiva mais nobre nos seres humanos. Como já vimos, trata-se do apetite intelectivo, que podemos chamar de vontade. A vontade tem o seu objeto dado pelo intelecto, diferentemente do apetite sensitivo, cujo objeto é dado pelos sentidos. Isso já indica que o objeto da vontade não será algo particular, individuado, pois o intelecto lida com o universal. Portanto, a vontade é movida por algo que vai além das propriedades sensíveis individuadas nesta ou naquela coisa singular, dado o que já dissemos sobre o intelecto. Por ser uma potência mais elevada, a vontade, e não as paixões, é o apetite que determina, no mais das vezes, a ação de um ser humano.

Sobre o primeiro ponto, pretende-se mostrar nesse trabalho que a *vis cogitativa* não deve ser entendida nos moldes dos cinco sentidos externos, pois a informação que ela recebe não vem diretamente, imediatamente, do mundo. A *vis cogitativa* não "aponta" para fora da alma, ela não capta as intenções particulares diretamente da realidade externa ao agente. Em vez disso, a *vis cogitativa* apreende as intenções a partir daquilo que já está na alma, daquilo que já foi apreendido. Dado um conjunto de informações sensórias contidas na sensibilidade de um agente, a *vis cogitativa*, através de um processo que discutiremos a seguir, percebe uma certa intenção particular. Portanto, as espécies sensíveis obtidas pelos outros sentidos são para a *vis cogitativa* aquilo que as propriedades das coisas da natureza são para os sentidos externos. São dessas espécies sensíveis que a *cogitativa* apreende as intenções.

Note-se que essa afirmação não equivale àquela teoria de um "sentido agregador", pois não foi dito que as espécies sensíveis obtidas pelos outros sentidos são o objeto da *cogitativa*, mas sim que esse objeto é dado a partir dessas espécies. Note-se ainda que isso tem semelhança com o caso do intelecto, que realiza o ato de abstração também a partir dos fantasmas. Igualmente, isso não quer dizer que o objeto do intelecto seja o fantasma, mas sim que esse objeto é obtido a partir do fantasma. Essa ligação entre intelecto e fantasma está contida na máxima repetida por Santo Tomás que diz que o pensamento sobre o mundo, um ato intelectual, supõe uma conversão aos fantasmas.

Agora, deve-se analisar mais de perto como as intenções são percebidas. Defende-se aqui que elas são percebidas através de uma comparação. Assim sendo, é necessário explicar os elementos que são comparados. Para isso, em primeiro lugar, deve-se atentar para o que Santo Tomás diz sobre a memória. Ela seria como que um depósito onde as intenções apreendidas anteriormente pela *vis cogitativa* são guardadas. São estas intenções apreendidas

61 Ver, por exemplo, *Summa Theologiae* I, q. 83, a. 1, c

no passado que são comparadas com a informação sensível presente, resultando no reconhecimento de que uma certa intenção particular foi apreendida anteriormente a partir de informações sensíveis semelhantes às que estão presentes. Note-se que são invocadas nesse processo não só as intenções percebidas no passado, mas também as informações sensíveis das quais elas foram apreendidas. Isso indica que não só a memória é usada, mas também a imaginação, pois esta é como um depósito onde são guardadas as espécies sensíveis apreendidas anteriormente. Com isso, fica evidente a importância da experiência sensorial passada para a percepção de intenções particulares pela *vis cogitativa*.

No caso dos brutos, também há um reconhecimento, como foi explicado na análise do artigo de Leo White. Porém, era um reconhecimento entre algo que se apresenta e aquilo que é determinado pelo instinto. Não há uma gama de intenções passadas que podem ser usadas em uma comparação, mas apenas o instinto, mais ou menos aperfeiçoado com a experiência, que dita a ação a ser tomada. Assim, o instinto da ovelha determina que ela fuja ao perceber o lobo, pois a *vis aestimativa* percebe o perigo a partir das informações sensíveis determinadas, que, no exemplo, vêm a ser as informações sensíveis resultantes da visão de um lobo. Sobre isso, um ponto interessante pode ser ilustrado através do exemplo dado a seguir:

Imagine que um fazendeiro tenha de, todos os dias, espantar os pássaros de seu milharal. Com o tempo, ele entende que, quando está na plantação, os pássaros não pousam com medo da sua presença⁶². Isso o motiva a construir um espantalho, expediente que produz o resultado esperado. Os pássaros fogem ao ver o espantalho amarelo com um chapéu de palha, estimando a intenção de perigo, como acontecia quando viam o fazendeiro. Agora, imagine que, após uma semana, ocorra uma chuva que faça com que a tinta do espantalho escorra, tornando-o azul. Além disso, o forte vento faz voar o chapéu, e arranca os braços e as pernas do espantalho. Em resumo, suponha que a chuva descaracterize o espantalho. Os pássaros sobrevoam a área e veem aquele monte de palha disforme. A *vis estimativa* não percebe a intenção de perigo, o que não causa medo nos pássaros. Por isso, eles atacam o milharal, como faziam antes. Esse exemplo ilustra um caso em que a mudança da informação sensível a partir da qual são percebidas as intenções particulares resulta na não apreensão da intenção que era apreendida antes da mudança dessas informações.

Agora, imagine no exemplo acima que o fazendeiro descubra, de algum modo, que o fator determinante para que os pássaros sentissem medo fosse o chapéu de palha, pois ele

62 O termo “medo” é usado como um termo curinga que engloba as paixões que são listadas por Santo Tomás. Não será necessário distinguir os vários tipos de paixões para os fins desse trabalho. Entretanto, o Apêndice I explica como elas são distintas.

costumava usar um parecido. Assim, o fazendeiro coloca novamente o chapéu naquele monte disforme de palha. Os pássaros, então, veem o chapéu, estimam o perigo, sentem medo e não pousam no milharal. Isso porque a experiência desenvolveu o instinto desses pássaros de modo que eles estimem perigo ao ver aquelas informações sensíveis determinadas, que, no exemplo, vêm a ser as informações do chapéu de palha. Portanto, a percepção ou a não percepção de certas informações sensíveis, de acordo com aquilo que pertence ao instinto do animal bruto, faz com que ele perceba ou não perceba, através da *vis aestimativa*, uma certa intenção particular.

Voltando ao caso humano, a principal diferença é que a *vis cogitativa* não cogita as intenções por instinto, ao menos não somente por instinto, mas compara intenções passadas. Isso indica que há uma diferença entre como a experiência adquirida funciona nos humanos e nos brutos. Pois, além da imaginação e da memória, também deve-se considerar o papel da razão naquilo que é apreendido pela *vis cogitativa*. O juízo do intelecto pode mudar aquilo que a *vis cogitativa* cogita, pois o uso do intelecto traz à tona aspectos da realidade que transcendem aquilo que pode ser conhecido sensivelmente. Portanto, no caso humano, o conhecimento intelectual já adquirido, a experiência intelectual já possuída, pode influenciar no funcionamento da *vis cogitativa*, fazendo com que uma intenção particular seja apreendida por ela.

Sendo assim, um conteúdo mental previamente adquirido pode influenciar naquilo que é percebido através do sentido. A ação do intelecto tem consequências na percepção sensível, na medida em que influencia na apreensão realizada pela *vis cogitativa*. Um conhecimento intelectual pode, por vezes, ser o único fator determinante para que um agente perceba esta ou aquela intenção particular. E isto pode ser ilustrado através dos exemplos que serão dados a seguir.

Antes, porém, deve-se fazer uma observação. O uso de exemplos aqui não pretende substituir a argumentação. O objetivo deles é expor uma situação corriqueira, a fim de ilustrar como ela é descrita através do sistema conceitual discutido neste trabalho. O grande benefício que essa metodologia garante é mostrar que as teorias apresentadas aqui podem explicar situações corriqueiras, do dia-a-dia, sem incorrer em incoerências e sem supor algo improvável, o que ficaria evidente nas descrições dos exemplos. Além disso, os exemplos podem servir de alavanca para que o conteúdo apresentado continue a ser desenvolvido, pois se há uma brecha nesse sistema conceitual, a descrição apresentada estaria claramente incompleta, indicando que mais informação deve ser acrescentada. Com isso em mente, prosseguimos com os exemplos.

Uma das primeiras sessões de cinema ocorreu no ano de 1895, quando os irmãos Lumière exibiram o filme “*L'Arrivée d'un Train en Gare de La Ciotat*”, que mostrava a chegada do trem em uma estação. Segundo relatos⁶³, quando o trem surgiu na tela, vindo em direção aos espectadores, ouve um alvoroço e muitos saíram correndo em pânico, temendo que aquele trem que estava sendo projetado pudesse atropelá-los. Considere que estes que fugiram o fizeram por medo. Já foi dito que o medo é uma paixão, e aquilo que a desperta é a intenção particular apreendida através da *vis cogitativa*. Portanto, os espectadores sentiram medo porque perceberam, pela *cogitativa*, uma intenção de perigo naquele momento. Com isso, o exemplo pode tomar duas direções: podemos dizer que o medo foi sentido antes mesmo que qualquer julgamento do intelecto fosse realizado ou, então, que os espectadores julgaram que o trem iria atropelá-los e, a partir desse juízo, sentiram medo. O primeiro caso seria semelhante aos casos dos animais brutos já mencionados, pois não haveria razão envolvida. Resta, portanto, comentar a segunda situação, onde o medo ocorre após um ato intelectual.

Sabemos que o intelecto, por ser a potência mais nobre da alma, exerce influência sobre as outras potências apreensivas e apetitivas. O exemplo do cinema, segundo a alternativa definida acima, é um caso em que, através de um ato intelectual, o espectador julgou que o trem iria atropelá-lo. Esse juízo interfere em um dos sentidos do agente, que é a *vis cogitativa*, resultando que, de acordo com aquilo que foi julgado, fosse percebida a intenção particular de perigo. Essa apreensão, por sua vez, acarreta movimento do apetite sensitivo que chamamos de paixão de medo. Agora, imagine que os irmãos Lumière também estivessem presentes nessa exibição. Como eles são os autores do filme, não é difícil supor que sabiam como funcionava uma projeção e, por isso, sabiam que não corriam risco de morrer pelo trem. Assim sendo, quando o trem aparece na tela, diferentemente dos outros espectadores, que eram leigos, os irmãos não entram em pânico, nem correm. Porque sabiam, intelectualmente, que não havia risco, nenhum juízo influenciou a *vis cogitativa*, e nenhuma intenção particular de perigo foi apreendida. O resultado é que os irmãos Lumière não sentiram medo quando o trem surgiu na tela.

Analisando esse exemplo, pode-se perguntar por que um espectador apreendeu a intenção de perigo e os Lumière não apreenderam. No caso, a única diferença relevante é um conhecimento intelectual que os Lumière possuíam e que o espectador leigo não possuía, que seria algo do tipo: eles sabiam que a projeção de um trem não pode atropelá-los. A posse

63 Ver, por exemplo, Tarkovsky (1998)

desse conhecimento explica o motivo pelo qual os Lumière não apreenderam a intenção de perigo, ficando livre do medo, na mesma medida em que a falta desse conhecimento explica o motivo pelo qual espectador leigo, que ignora o cinema, sentiu medo. Neste caso específico, portanto, aquilo que é intelectualmente conhecido é o fator determinante para que se apreenda ou não se apreenda a intensão particular de perigo.

O ponto exposto acima pode ficar ainda mais claro através de um exemplo nos moldes da Terra Gêmea⁶⁴, muito embora nos afaste do caráter corriqueiro das situações descritas até aqui. Imagine que, além do planeta em que vivemos, houvesse outro igual, chamado de Terra Gêmea, com as mesmas pessoas, com os mesmos pensamentos, as mesmas ações, as mesmas histórias, onde as pessoas de cada planeta agissem do mesmo modo se as mesmas circunstâncias se apresentassem, enfim, igual em todos os aspectos, com exceção do seguinte⁶⁵: o indivíduo Sócrates da "nossa Terra" possui um conteúdo intelectual segundo o qual uma bandeira vermelha hasteada no centro da cidade onde ele mora significa que a pobreza foi totalmente eliminada de lá. Já o Sócrates da Terra Gêmea possui um conteúdo intelectual "semelhante", porém a bandeira vermelha hasteada significa que os inimigos estão bombardeando a cidade. Com exceção desse único conteúdo intelectual, Sócrates e Sócrates-Gêmeo são idênticos. Ambos consideram que um ataque inimigo representaria um grande perigo e ambos sentem medo quando estão em perigo. Agora, imagine que os dois Sócrates cheguem ao centro da cidade e, pela primeira vez em suas vidas, veem a bandeira vermelha hasteada. Diante disso, o Sócrates da nossa Terra fica muito feliz, pois não há mais pobreza. Por outro lado, o Sócrates-Gêmeo entende que a cidade está sendo atacada e, percebendo, através da *vis cogitativa*, a intenção particular de perigo naquela situação, pois sabe intelectualmente que é uma situação de ataque, sente medo.

Dado esse exemplo, pode-se perguntar o seguinte: no momento em que viram a bandeira hasteada, qual era a única diferença entre Sócrates e Sócrates-Gêmeo, isto é, qual o único fator que poderia explicar por que eles agiram diferentemente nas mesmas circunstâncias externas? Pela descrição, sabemos que a diferença é aquele conteúdo mental que dizia respeito ao significado da bandeira vermelha hasteada. Esse conteúdo intelectual faz com que as circunstâncias internas sejam diferentes entre os dois Sócrates. Porque Sócrates-Gêmeo possuía um conteúdo mental que o outro Sócrates não possuía, ele apreendeu uma intenção de perigo que não foi apreendida pelo outro.

64 Hilary Putnam (1973)

65 Note que a existência dessa diferença pode implicar que também sejam diferentes as condições nas quais essa diferença se originou. No entanto, podemos desconsiderá-las aqui.

Se esse tipo de exemplo não agradar ao leitor, pelo conteúdo estapafúrdio, basta imaginar o caso em que duas pessoas estão em algum lugar, como uma floresta, e que um deles sabe algo que o outro não sabe, como, por exemplo, o seguinte: um sabe que, em breve, encontrarão um tigre inofensivo, por estar acorrentado e desprovido de garras e dentes. A outra pessoa não sabe de nada disso. De repente, esta avista o tigre, pensa, reflete, na situação em que está, sente medo e foge, pois apreendeu que corria perigo. A pessoa que já sabia do tigre não se assusta, visto que nenhuma paixão sua foi despertada por alguma intenção particular.

A partir desses exemplos, alguns pontos devem ser salientados. O primeiro deles é notar que o conteúdo intelectual que age como fator determinante não precisa corresponder à realidade extramental, isto é, uma proposição que afirme esse conteúdo não precisa ser verdadeira. O valor de verdade não interfere no juízo que influencia a apreensão de intenções, pois um agente pode ter crenças que se originam de juízos falsos. No exemplo do tigre citado acima, pode ser que a pessoa esteja enganada quanto ao local, ao julgar que o tigre está acorrentado e debilitado, pois tal tigre vive em uma floresta do norte, e não na floresta do sul, onde eles estariam. Nesse caso, o agente formou um juízo falso que podemos expressar na seguinte proposição: "Este tigre está acorrentado e debilitado, incapaz de atacar". Poderíamos continuar o exemplo dizendo que o tigre, que estava solto e forte, atacou violentamente aquele que não sentiu medo, enquanto que aquele que correu se salvou. Portanto, o que deve ser considerado é como o agente encara o conteúdo mental que possui, seja tomando-o por verdadeiro ou por falso, e não se é, de fato, verdadeiro (ou falso).

A partir disso, fica evidente a importância de estudarmos como um agente racional cria significados e relaciona conteúdos intelectuais que possui. Pois, pelo que foi dito aqui, a influência do intelecto na apreensão de intenções particulares através da *vis cogitativa* não ocorre de acordo com a realidade externa, mas de acordo com o modo pelo qual o agente encara a realidade externa, como ele crê que ela é. Sendo assim, um agente pode crer que é verdadeiro um juízo que, de fato, é falso. E esse agente agirá como se tal juízo fosse, de fato, verdadeiro. A teoria da significação latente na obra de Santo Tomás será discutida em capítulos futuros. No momento, basta salientar que ele não defende uma espécie de ceticismo, como se estivéssemos condenados à incerteza de vivermos segundo crenças que jamais conseguiremos saber se são verdadeiras ou falsas. Há métodos pelos quais podemos verificar nossos conteúdos mentais e as relações entre eles. O estabelecimento de metodologias e o reconhecimento de ordenações entre os elementos são características do funcionamento da mente racional. Sobre esse ponto, deve-se dar destaque para a lógica, discutida adiante.

Depois de expor detalhes importantes relacionados à *vis cogitativa* e à sua relação com o intelecto, pode-se apresentar, de modo mais sistemático, as funções específicas exercidas por este sentido dentro do processo de conhecimento humano. Isso será feito a seguir, através da análise do artigo intitulado “*Thomas Aquinas on Phantasia: Rooted in But Transcending Aristotle's De Anima*”, escrito por Anthony J. Lisska (2001).

2.5 SOBRE O ARTIGO “*THOMAS AQUINAS ON PHANTASIA: ROOTED IN BUT TRANSCENDING ARISTOTLE'S DE ANIMA*”⁶⁶

O que será feito a seguir é uma exposição daquilo que Anthony Lisska defende em seu artigo já citado, onde sustenta, entre outras coisas, que a *vis cogitativa* deve ser posta em evidência quando se estuda o processo pelo qual um ser humano adquire conhecimento. Nesse aspecto, a tese defendida até aqui está de acordo com a posição apresentada por Lisska..

Este ponto sobre a *vis cogitativa*, que envolve outros relacionados, como a discussão sobre o caráter intencional das formas enquanto são objetos do conhecimento, seriam, segundo o autor, uma marca de originalidade e independência de Santo Tomás frente ao pensamento de Aristóteles. Lisska defende, portanto, que Santo Tomás não só foi um grande intérprete de Aristóteles como também foi além dele, principalmente no que diz respeito aos sentidos internos. Sobre a importância de colocar na agenda o estudo desses temas citados, tanto Anthony Kenny como John Haldane parecem concordar com Lisska, na medida em que Kenny afirmou que “A doutrina da existência intencional das formas de Aquino permanece uma das mais interessantes contribuições já feitas ao problema filosófico da natureza do pensamento”⁶⁷, enquanto Haldane se pronuncia nos seguintes termos:

O que agora é necessário, entretanto, é uma consideração filosófica perspicua (...) da natureza e da operação daquelas coisas que, na tradição aristotélico-tomista, são chamadas de “potências cogitativas” e “intelecto ativo”. Esta pode ser uma das nossas tarefas para o próximo século⁶⁸

Lisska se propõe a analisar a sensação e a percepção sensível segundo Santo Tomás de Aquino, onde a *vis cogitativa*, embora seja, nas palavras do autor, “normalmente

66 Anthony Lisska (2001). Na análise que se segue, todas as referências ao texto de Lisska remetem a essa obra.

67 “*Aquinas's doctrine of the intentional existence of forms remains one the most interesting contributions ever made to the philosophical problem of the nature of thought*”. Anthony Kenny (1980), p. 80

68 “*What is now needed, however, is a fully perspicuous philosophical account (...) of the nature and operations of what in the Aristotelian-Thomistic tradition are spoken of as the 'cognitive powers' and the 'active intellect'. That might be one of our tasks for the next century*”. Haldane (1999), p. 43

negligenciada”⁶⁹, tem papel central. Como já foi explicado, a cogitativa é um dos sentidos internos. Para Lisska, no entanto, há uma dificuldade no estudo sobre a visão de Santo Tomás acerca dos sentidos internos, graças a dois usos distintos do termo “*phantasia*” que podem ser encontrados na obra do aquinate. Um deles encontra-se na *Summa Theologiae*, enquanto o outro se encontra no Comentário ao *De Anima*. Vejamos quais são esses dois usos:

Na *Summa Theologiae*, principalmente pelo que se lê na questão 78 da Primeira Parte, artigo 4, quando Santo Tomás se refere ao sentido interno da *phantasia*, ele o considera como sendo idêntico a outro sentido interno, no caso a imaginação, ou *vis imaginativa*⁷⁰. Por outro lado, no Comentário ao *De Anima*, Santo Tomás usa o termo “*phantasia*” como sendo uma espécie de “conceito genérico”, que engloba três faculdades distintas, três sentidos internos distintos, a saber: a imaginação, a *vis cogitativa* e a memória sensível. Porém, note-se que, mesmo se Lisska estiver certo, essa diferença no uso do termo não indica uma contradição ou uma mudança de pensamento dentro da obra de Santo Tomás. Trata-se apenas de uma dificuldade linguística, isto é, um obstáculo para a leitura correta do texto, de modo que não se deve transpor, automaticamente, aquilo que é dito sobre a *phantasia* de uma obra para a outra.

Tendo isso em mente, Lisska defende que é no seu Comentário ao *De Anima* que Santo Tomás desenvolve de maneira mais detalhada o tema da percepção e da sensação, o que engloba tanto os sentidos internos como os externos. Diferentemente da abordagem realizada na *Summa Theologiae*, onde se trata muito brevemente dos sentidos, considerando apenas os artigos específicos relacionados a esse assunto, no *Comentário ao De Anima* a discussão é muito mais detalhada, principalmente a partir da Lição Dez do Livro II, assim como em grande parte do Livro III⁷¹. O que se encontra na obra de Santo Tomás é aquilo que Lisska chama de teoria realista da sensação e da percepção, relacionando esse tema com tópicos que já foram apresentados aqui neste trabalho, quando se falou do realismo metafísico de Santo Tomás.

Retomando o ponto da originalidade encontrada na obra do aquinate frente ao texto de Aristóteles, Lisska sugere que, no Comentário ao *De Anima*, Santo Tomás difere deste em pelo menos um ponto importante, no que diz respeito aos sentidos internos. Aparentemente,

69 Deborah Black (2010), apesar de não negligenciar o tema, não atribui importância a ele: “*Aquinas’s account of this faculty is woefully underdetermined, and that as a consequence the role that it plays in human knowledge is ultimately a very minor one*”.

70 “*Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt.*”. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4

71 No *De Anima*, de Aristóteles, essas passagens correspondem ao texto encontrado a partir do Livro II, Capítulo 5.

Aristóteles usa “*phantasia*” como um termo genérico para qualquer ato dos sentidos internos, mas sem fazer uma distinção entre diferentes faculdades. Já Santo Tomás, como foi dito anteriormente, usa “*phantasia*” como um termo que engloba três sentidos internos diferentes:

1. A imaginação (*Vis Imaginativa*)
2. A *vis cogitativa*
3. A memória sensível (*Vis Memorativa*)

Neste trabalho, já se falou algo sobre os sentidos internos. No entanto, não custa lembrar que a imaginação conserva as formas sensíveis que foram obtidas a partir do ato do sentido comum, e que a memória sensível conserva aquilo que foi apreendido através do ato da *vis cogitativa*. Sobre a *vis cogitativa*, Lisska pronuncia-se em termos diferentes do que já foi exposto aqui. Ao fim desse capítulo, pretende-se ter deixado claro que essa diferença ocorre por causa da interpretação dada ao objeto da *vis cogitativa*. Para Lisska, ela é responsável por apreender uma instância individual de uma espécie natural, isto é, um ente enquanto indivíduo de uma espécie⁷². Diferentemente do artigo que está sendo apresentado, pretendo sustentar, como foi dito, que o objeto da *vis cogitativa* é “mais amplo” do que isso, pois ele não estaria limitado a uma única intenção particular, mas sim seria constituído por todas aquelas intenções particulares que não são, nem podem ser, apreendidas através dos sentidos externos.

Voltando para a querela sobre o uso do termo “*phantasia*”, deve-se notar que em nenhum momento considera-se que a própria *phantasia* é um sentido interno, a não ser quando tomada como sinônimo para imaginação. E isso Lisska também aceita: “É importante perceber que nos escritos de Aquino não parece haver evidência textual de que a *phantasia*, ela mesma, é uma faculdade do sentido interno separada, ao lado das outras faculdades do sentido interno”⁷³. Portanto, o que Lisska defende é que “*phantasia*” refere-se aos três sentidos internos citados acima, e não é uma “nova” faculdade em particular.

Semelhantemente, Lisska sustenta que Santo Tomás faz, no mínimo, três usos distintos do termo “*phantasma*”, pois cada uma dessas faculdades dos sentidos internos possui um fantasma distinto⁷⁴, salientando a tese de que um fantasma só pode ser associado aos sentidos

72 Lisska (2001), no capítulo “*Aquinas as Dependent Upon Yet Distinct from Aristotle*”

73 “*It is important to realize that in the writings of Aquinas, there seems to be no textual evidence that phantasia itself is a separate internal sense faculty along with the other faculties of inner sense*”. Lisska (2001), no capítulo “*The Sententia Libri 'De Anima'*”.

74 Para Lisska, só há três sentidos internos, sendo que o sentido comum deveria ser considerado como um

internos, nunca aos externos. Isso significa, em outras palavras, que o fantasma não é um “*sense datum*”, nunca é um objeto direto da sensação. Se o fantasma fosse algo do tipo, sustenta Lisska, o realismo da filosofia da mente sustentada por Santo Tomás estaria destruído.

É importante apresentar uma divergência entre este trabalho e o artigo de Lisska no que diz respeito ao funcionamento da memória. Isto é feito na parte final deste capítulo. Agora, passemos para a exposição do tratamento dado à *vis cogitativa* neste artigo.

A tese de Lisska sobre o objeto da *cogitativa*, sobre a qual concordamos, é que o objeto accidental dos outros sentidos é o objeto *per se* do sentido interno chamado de *vis cogitativa*. Os diferentes tipos de sensíveis serão explicados a seguir. Antes, vejamos que funções Lisska atribui à *vis cogitativa*. Para o autor, a *cogitativa* possui duas funções, que são as seguintes:

1. Apreender um indivíduo com sendo um indivíduo.
2. Reconhecer um indivíduo como um membro de uma espécie natural.

Comparando com o que já foi dito aqui sobre o funcionamento da *cogitativa*, percebe-se que Lisska dá uma função muito mais limitada a esse sentido, pois ele limita as intenções particulares apreendidas através dele. Como será visto, e já fica evidente por essas duas funções apresentadas acima, a função de apreensão das intenções de perigo ou de utilidade, por exemplo, tem sua importância diminuída ou subordinada a essas duas. No entanto, por tudo o que já se falou até aqui, isso não parece estar de acordo com o texto de Santo Tomás, o que justifica que nos afastemos de Lisska em relação a esse ponto. Esse problema não ocorre com a linha interpretativa escolhida nesta tese, onde a *vis cogitativa* apreende intenções particulares em geral. Dentre essas intenções, encontram-se a de perigo, a de utilidade, e aquela intenção que possibilita que apreendamos, através da *vis cogitativa*, que “esta coisa branca é Sócrates”.

Dito isso, voltemos para o texto de Santo Tomás, pois Lisska sustenta que, na análise sobre a *vis cogitativa*, Santo Tomás introduz a noção daquilo que seria chamado, posteriormente, de *intentiones non-sensatae* ou *intentiones insensatae*. Essas *intentiones non-sensatae* são atos de consciência (da mente sensível) para os quais não há um objeto no mundo externo que atue causalmente nas faculdades sensíveis. Em outras palavras, são

sentido externo. Particularmente, esse ponto não interfere nos objetivos da presente tese, apesar de ser interessante deixar claro que discordo dessa interpretação apresentada pelo autor em questão.

sensíveis que não imutam a sensibilidade daquele que os apreendem. E isso nos leva à consideração dos diferentes tipos de sensíveis.

No *Comentário ao De Anima*⁷⁵, Santo Tomás diz que o termo "sensível" é usado de três modos, pois o sensível pode ser um objeto:

- (1) que é próprio a cada sentido.
- (2) que é comum a todos os sentidos.
- (3) que é accidental.

Os sensíveis do tipo (1) e (2) são objetos *per se* dos sentidos, enquanto que o sensível do tipo (3) é objeto *per accidens*. Para o sensível ser considerado do tipo (1), duas condições são necessárias:

- (1.1) Ele não pode cair no âmbito de um sentido que seja diferente daquele do qual ele é objeto próprio.
- (1.2) Não pode haver erro sobre ele por parte do sentido que o tem como objeto próprio.

A condição (1.1) é a cláusula de exclusividade que existe na relação ente um sentido e o seu objeto próprio, mencionada anteriormente nesse trabalho. Sobre a condição (1.2), é dito no *Comentário*⁷⁶ que “A visão não erra o colorido (a cor), nem a audição o sonoro (o som), embora seja possível errar sobre o que é colorido, por exemplo”⁷⁷.

Quanto ao tipo de sensível (2), que é o sensível enquanto objeto comum a vários sentidos, a cláusula de exclusividade não pode ser mantida, pois o que é “exclusivo de um só” não pode ser “comum a mais de um”. Além disso, esse tipo de sensível não está ordenado propriamente ao sentido que o apreende, o que abre a possibilidade para o erro. Portanto, as condições (1.1) e (1.2) não se aplicam a ele. Os sensíveis comuns são o movimento, o repouso, o número, a dimensão e a figura.

Sobre o terceiro tipo, o sensível que é objeto accidental dos sentidos, comentaremos mais detalhadamente a seguir. É esse tipo que corresponde àquilo que Lisska chama de *intentiones insensatae*. Portanto, tem grande importância nessa exposição.

No seu artigo, Lisska não cita o *Comentário ao De Anima*, mas sim a *Summa*

⁷⁵ *In libros De anima expositio* livro 2, lição 13, n. 383-389

⁷⁶ *Idem*

⁷⁷ Para maiores detalhes, ver Pasnau (2002).

Theologiae, onde Santo Tomás escreve o seguinte sobre os três tipos de sensíveis:

Os sentidos conhecem as coisas através da posse de suas similitudes. Essa similitude pode ocorrer de três modos. O primeiro modo é o *primo e per se* (primariamente e por si), como quando a similitude da cor está na visão, e como os outros sensíveis próprios estão nos seus sentidos apropriados. O segundo modo é *per se*, mas não *primo*, como quando a similitude do formato do corpo ou seu tamanho está na visão, e como também ocorre com os outros sensíveis que são comuns a vários sentidos. O terceiro modo não é *nem primo*, nem *per se*, mas *per accidens*, como quando a similitude de um homem em particular está na visão: ela não está na visão pelo fato de ser similitude de um homem, mas porque é similitude de um objeto colorido. (*Summa Theologiae*, Q. 17, a. 2, c.)

Lisska destaca que no terceiro tipo de sensível, que é o objeto accidental, a similitude não é nem por si nem primariamente impressa na faculdade sensível. Estas são as intenções particulares que não são apreendidas através dos sentidos. E Santo Tomás fala sobre essas intenções que não são recebidas pelos sentidos externos, apesar de serem apreendidas pela *vis cogitativa*, em diversas passagens. Lisska, com o objetivo de sustentar textualmente aquilo que afirmou sobre as *intentiones insensatae* e suas relações com a *vis cogitativa*, apresenta várias citações da obra de Santo Tomás. A seguir, reproduzo algumas delas. Note que, apesar de ser uma das poucas passagens em que Santo Tomás aborda diretamente o tema dos sentidos internos na *Summa Theologiae* I, o artigo 4 da questão 78 é uma referência importante, o que é indicado pelo fato de que três dos trechos apresentados remetem a ele.

Começemos, então, citando esse artigo da *Summa Theologiae*, onde Santo Tomás fala explicitamente da apreensão de intenções que “não são recebidas através dos sentidos”.

Para apreender as intenções que não são recebidas através dos sentidos, ordena-se a *estimativa*. E, para conservá-las, a memória, que é um arquivo <*thesaurus*> para tais intenções. (*Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4)

Na seguinte passagem do *De Veritate*, a memória é novamente descrita como sendo um arquivo daquilo que é apreendido pela *vis cogitativa* e, sendo assim, de algo que não é recebido pelos sentidos:

a imaginação, que é um arquivo de formas recebidas pelos sentidos (...) e (...) a memória, para as apreensões particulares não recebidas dos sentidos. (*De Veritate*, vol. II, q. 10)

Novamente na *Summa Theologiae*, o caráter peculiar das *intentiones insensatae* é evidenciado, na comparação com as formas sensíveis que são recebidas pelos sentidos externos:

Portanto, é necessário que o animal perceba tais intenções que o sentido externo não percebe. Em consequência, é necessário um princípio distinto para que isso ocorra, pois a percepção das formas sensíveis surgem por uma imutação causada pelo sensível, o que não ocorre na percepção das intenções referidas. (*Summa Theologiae*, I, q. 78. a. 4)

Aquilo que o animal percebe através da *vis aestimativa* é relacionado ao instinto natural, no seguinte trecho do *Comentário ao De Anima*:

Mas a consciência que o animal inferior tem das noções individualizadas é chamada de instinto natural, que entra em cena quando uma ovelha, por exemplo, reconhece sua prole pela visão, ou pelo som, ou algo desse tipo. (*De anima expositio*, 397)

Nessa terceira citação daquele artigo da *Summa Theologiae* mencionado acima, Santo Tomás, por um lado, identifica a *vis estimativa* com *vis cogitativa* e, por outro, as diferencia:

Agora, devemos observar que, a respeito das formas sensíveis, não há diferenças entre seres humanos e animais. Pois eles são igualmente imutados pelos sensíveis externos (...). Mas há uma diferença no que diz respeito àquelas intenções mencionadas. Pois os outros animais percebem essas intenções apenas por um tipo de instinto natural, enquanto que os seres humanos as percebem também por uma certa comparação. Portanto, a potência, que nos outros animais é chamada de *estimativa*, nos humanos é chamada de *cogitativa*. (*Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4)

Santo Tomás apresenta, no *Comentário ao De Anima*, o sensível por acidente e afirma que ele, apesar de ser chamado de “sensível acidental”, é o objeto *per se* da *vis cogitativa*.

Tendo visto como devemos falar dos objetos essenciais <per se> dos sentidos, que são os sensíveis comuns e os sensíveis próprios, resta ver como algo pode ser um objeto acidental deles. Para um objeto ser um objeto acidental dos sentidos, ele deve primeiro estar conectado acidentalmente com um objeto essencial dos sentidos, como quando uma pessoa, por exemplo, vem a ser branca, ou uma coisa branca acontece de ser doce. Em segundo lugar, aquele que está exercendo sua potência sensitiva deve perceber esse objeto. Se tal objeto estivesse conectado com um objeto essencial dos sentidos sem que ele mesmo fosse percebido, não se poderia dizer que esse objeto foi acidentalmente sentido. Mas isso implica que, com respeito a alguma faculdade cognitiva daquele que está sentindo, esse objeto é conhecido, não acidentalmente, mas essencialmente. Essa faculdade é (...) a *vis cogitativa*. (*De anima expositio*, 395)

Por fim, no parágrafo seguinte ao exposto acima, na mesma obra, Santo Tomás cita um caso onde se percebe um sensível acidental que está conectado a um objeto *per se*:

Tão logo eu veja uma pessoa falando ou se movendo, meu intelecto me diz que ela está viva e posso dizer que eu a vejo viva. Mas, se essa apreensão é de algo individual, como quando, vendo esta coisa colorida particular, eu percebo esta pessoa particular ou esta fera particular, então a *vis cogitativa* está trabalhando;

potência que também é chamada de “razão particular” porque relaciona intenções individuais, assim como a “razão universal” relaciona ideias universais. (*De anima expositio*, 396)

Essa lista de citações poderia ser estendida. Porém, ela já é uma amostra considerável do que Santo Tomás quer dizer quando fala sobre intenções particulares que não são apreendidas através dos sentidos externos.

Até aqui, vimos em que contexto Santo Tomás introduz aquilo que Lisska chamou de *intentiones non-sensatae* e como entender essas intenções dentro da distinção entre os três tipos de sensíveis. Vimos também que a interpretação do que vem a ser objeto da *vis cogitativa* defendida nessa tese difere, por ser mais amplo, do que aquilo que é defendido por Lisska em seu artigo. Pretendo que esse objeto sejam as intenções particulares, que não são apreendidas pelos sentidos externos. O artigo, podemos dizer, defende que o objeto é apenas a intenção de individualidade, na medida em que a função da *vis cogitativa* é reconhecer um indivíduo como sendo um indivíduo e, além disso, um indivíduo de certa espécie. Essa diferença de interpretação fica evidente no momento em que Lisska pretende explicar qual era a motivação de Santo Tomás ao colocar um peso maior nos sentidos internos do que aquele que havia originalmente nos textos de Aristóteles. Lisska entende que a seguinte pergunta motiva Santo Tomás a escolher tal linha argumentativa: como deve ser para que conheçamos as substâncias primeiras? Esse ponto salienta ainda mais que Lisska não leva muito a sério a função que a *vis cogitativa* tem na preservação da vida de um ser humano, na medida em que apreende as intenções de perigo e de utilidade, movendo o apetite sensitivo.

Porém, há um aspecto interessante nessa explicação, pois ela chama a atenção para um ponto importante dentro do pensamento de Santo Tomás. Note-se que a formulação da pergunta acima salienta que, na obra do aquinate, há uma certa precedência da metafísica em relação às outras ciências⁷⁸. Isso leva Lisska a dizer que Santo Tomás, além de não ser um cartesiano no que diz respeito ao dualismo, que não há em sua obra, também não é um cartesiano na metodologia. Só depois que Santo Tomás ergueu sua ontologia é que ele começa a apresentar sua filosofia da mente e sua epistemologia. Nesse sentido, está de acordo com aquilo que é afirmado por Scott MacDonald:

Aquino não constrói seu sistema filosófico ao redor de uma teoria do conhecimento. De fato, o oposto é verdadeiro: ele construiu sua epistemologia nas bases providas

78 Este não é o caso se estivermos considerando a ordem de aprendizagem das ciências, como explicado em capítulos anteriores, pois, nesse caso, a metafísica ocupa o último lugar da cadeia, sendo que a lógica é o ponto de partida.

pelas outras partes do seu sistema, em particular, da sua metafísica e psicologia⁷⁹.

Haldane também fala sobre isso:

Nosso conhecimento acerca do mundo externo é o ponto de partida para a reflexão filosófica, cuja tarefa não é justificar este conhecimento, mas explicá-lo, dar uma explicação sobre o escopo da cognição, de sua gênese e de sua operação⁸⁰.

Como nota Haldane, é importante perceber que Santo Tomás não procura justificar o conhecimento sobre o mundo, mas sim explicar de que modo ele se dá. Essa explicação ocorre de acordo com aquilo que a filosofia do aquinate diz sobre como o mundo é, ou seja, toma por base aquilo que é estabelecido pela metafísica. Isso motiva Lisska a apresentar, no seu artigo, alguns pontos sobre essa metafísica, a fim de mostrar que, para Santo Tomás, o mundo é povoado por substâncias, ou, como prefere Lisska, por substâncias primeiras. Vejamos o que ele diz sobre isso.

O autor do artigo define uma substância primeira como sendo um indivíduo de uma espécie natural. É uma combinação de *materia prima* e *forma substantialis*, modificada por um conjunto de formas acidentais. Sobre essa composição dos entes na natureza, Lisska afirma o seguinte:

Cada coisa individual naturalmente existente no mundo é uma instância de uma espécie natural. A *forma substantialis* determina o conjunto de propriedades necessária que “define” a categoria da espécie natural. E, como sabemos, a *materia prima* é o princípio de individuação⁸¹.

Em um primeiro momento, é difícil explicar como se dá a percepção de uma substância primeira. Vejamos como isso ocorre, segundo o artigo que está sendo estudado. Defende-se nele que é através dos sentidos externos, e Lisska considera o sentido comum como sendo um destes, que o ser humano toma consciência das formas acidentais. Por outro lado, é através do processo de abstração, pelo ato do intelecto, que tomamos consciência das formas substanciais, que definem a espécie natural. Mas como percebemos a substância

79 “Aquinas does not build his philosophical system around a theory of knowledge. In fact, the reverse is true: he builds his epistemology on the basis provided by other parts of his system, in particular, his metaphysics and psychology”. Scott MacDonald (1993), p. 160

80 “Our knowledge of the external world is the starting point for philosophical reflection, the task of which is not to justify this knowledge but to explain it; to give an account of the scope of cognition, its genesis and its operations”. Haldane (1999), p. 38

81 “Each individual thing naturally occurring in the world is an instance of a natural kind. The *forma substantialis* determines the set of necessary properties that “define” the category of the natural kind. And, as we know, *materia prima* is the principle of individuation”. Lisska (2001), capítulo “A World of Primary Substances”.

primeira, isto é, um indivíduo como sendo um indivíduo de uma certa espécie natural? É aqui que entraria a *vis cogitativa* e sua capacidade de apreensão das *intentiones non-sensatae*. É através dela que se dá o processo de percepção das coisas individuais. Note-se que essa percepção não é um conjunto de propriedades sensíveis, mas sim a percepção da intenção particular de individualidade. Em outras palavras, a percepção que se tem das coisas individuais não equivale a um amontoado de sensações. É por isso que Lisska afirma que a noção de “*vis cogitativa*” permite a Santo Tomás distinguir entre percepção e sensação. Este ponto será retomado adiante, quando tratarmos da distinção feita por Lisska entre a teoria de Santo Tomás e a teoria dos empiristas britânicos.

Essa limitação no objeto da *vis cogitativa* defendida no artigo é, de fato, uma escolha interpretativa do autor, e não uma negligência cometida, como que se Lisska ignorasse o texto de Santo Tomás. Tanto é assim que ele cita dois autores que sustentam uma posição semelhante à que se sustenta no presente trabalho. Trata-se de George Klubertanz (1952) e de William Kneale (1971). Klubertanz argumenta que a função da *vis cogitativa*, de maneira análoga à *vis aestimativa*, é reconhecer o bem a ser feito “aqui e agora” em uma situação particular. Kneale também segue a mesma linha de Klubertanz, ao comentar sobre a relação das *intentiones non-sensatae* com a *vis cogitativa*.

Falar em “reconhecer o bem a ser feito nesta circunstância particular” é semelhante a falar em “apreender as intenções particulares de perigo e utilidade”, na medida em que evitar o perigo ou realizar algo útil para o fim pretendido pode ser considerado um bem nas circunstâncias em que se dá a ação. Porém, deve-se notar, mais uma vez, que não pretendo que a função da *cogitativa* seja apenas apreender as intenções de perigo e de utilidade, mas sim apreender as intenções particulares, que não são apreendidas por outro sentido que não a *vis cogitativa*. Com isso, tanto a posição de Lisska como a de Klubertanz e Kneale podem ser conciliadas. A meu ver, nenhuma delas pode ser preterida, e todas têm embasamento suficiente no texto de Santo Tomás. A interpretação de que a *vis cogitativa* apreende as intenções de perigo e utilidade, movendo o apetite sensível, já vem sendo tratada ao longo desse trabalho. Sobre a posição de Lisska, ele mesmo explica os motivos pelos quais ela não pode ser ignorada. Vejamos o que ele diz:

Em primeiro lugar, apresenta-se uma formulação clara do núcleo do artigo de Lisska, citando o próprio autor ao comparar sua posição com a dos dois outros citados. Diz o texto que:

A análise sugerida neste artigo, entretanto, é que a consciência do indivíduo

enquanto indivíduo é o propósito primeiro e primário da *vis cogitativa*. A apreensão “do útil ou do bem” é uma consciência de segunda ordem, que se segue da consciência primária, que é de uma substância primeira individual específica [sic]⁸².

Sem essa função primeira da *vis cogitativa*, que seria a percepção do indivíduo enquanto indivíduo, Lisska afirma que haveria duas brechas no esquema conceitual de Santo Tomás. A primeira delas é que o ser humano, apesar de possuir a capacidade de obter conhecimento, seria inapto a ter consciência direta da categoria ontológica fundamental na metafísica de Santo Tomás, que é composta por indivíduos de espécies naturais, isto é, aquilo que Lisska chama de substâncias primeiras. Já a segunda brecha seria que o ser humano, apesar de possuir a capacidade de obter conhecimento, seria menos apto a apreender a essência, pelo ato do intelecto agente, a partir dos fantasmas da memória sensível. Lisska aponta que seria de se estranhar que Santo Tomás defenda que o mundo é povoado por substâncias e que, apesar disso, não temos meios para conhecer tais substâncias.

Esse dois pontos deixam claro que o ato da *vis cogitativa* não deve ser confundido com o ato de abstração realizado pelo intelecto. Nas palavras de Lisska, “é este sentido interno que condiciona o ato mental a estar consciente de um indivíduo como membro de uma 'espécie'. Isto não significa que se trata de uma consciência de um 'natureza' ou 'essência'. Esse é o papel [...] do *intellectus possibilis*”⁸³. Isto esclarece que a *vis cogitativa* não provê a apreensão da natureza humana enquanto natureza humana, por exemplo, mas sim de “Megan, a humana” e “Elin, a humana”, nas palavras de Lisska. Note-se como Lisska considera fundamental o ato da *vis cogitativa* no esquema conceitual de Santo Tomás. De fato, ele afirma o seguinte:

Há duas estruturas intencionais importantes na filosofia da mente de Aquino: (a) O intelecto agente, e (b) a *vis cogitativa*. Ambos são necessários para que Aquino possa fornecer uma explicação da consciência de propriedades essenciais. Ambos captam para além dos dados diretos que estão nos sentidos externos. Discutindo Gilson sobre a filosofia da mente de Aquino, John Peterson certa vez escreveu que 'os sentidos carregam uma mensagem que eles mesmos não podem interpretar'. Peterson e Gilson referem-se aqui ao intelecto agente. Eu sugiro que a *vis cogitativa* também precise ser incluída na discussão.⁸⁴

82 “The analysis suggested in this paper, however, is that the awareness of the individual as an individual is the first and primary purpose of the *vis cogitativa*. The apprehension of “the useful or the good” is a second order awareness following upon the primary awareness which is of a specific individual primary substance”. Lisska (2001), capítulo “The Klubertanz/Kneale Analysis of the *Vis Cogitativa*”.

83 “It is this inner sense faculty which conditions the mental act to be aware of an individual as a member of a “kind.” This does not mean that it is an awareness of a “nature” or “essence.” This is the role of first intentional awareness on the part of the *intellectus possibilis*”. Lisska (2001), capítulo “The Importance of this Account”.

84 “There are two important intentional structures in Aquinas's philosophy of mind: (a) The *intellectus agens*, and (b) the *vis cogitativa*. Both are needed in order for Aquinas to provide an account of an awareness of essential properties. Both get beyond the direct data from the external senses. In discussing Gilson on

Essa é mais uma das passagens em que Lisska diferencia a natureza do objeto da *vis cogitativa* da natureza dos objetos dos sentidos externos. Para ele, Santo Tomás “vai além dos empiristas britânicos”, pois o aquinate sugere que a percepção não é de um “monte ou uma pilha de propriedades agrupadas”. A *vis cogitativa* permite que se vá além desse conjunto de informações sensíveis e se perceba um indivíduo enquanto ente individual. Percebe-se “uma coisa” e não um conjunto de sensações. Usando o exemplo dado acima, Megan percebe Elin como sendo um indivíduo, “e não uma mera coleção de sensíveis próprios e comuns”. A formulação mais esclarecedora fornecida por Lisska é a seguinte: Para Santo Tomás de Aquino, nossa experiência é de coisas, é de indivíduos, e não de dados sensíveis.

No fim do seu artigo, Lisska compara o funcionamento da *vis cogitativa* com aquilo que chamamos de “experiência”, e suas observações são importantes para demarcar mais uma diferença entre a interpretação proposta por ele e a interpretação que procuro dar nesse trabalho. Dessa vez, o desacordo é sobre “onde” a *vis cogitativa* atua. Como foi afirmado anteriormente, nesta tese pretende-se que *vis cogitativa* tenha a peculiaridade de não “apontar” para o exterior, para “fora da alma”, como é o caso dos sentidos externos. Ao invés disso, ela aponta para dentro da alma, atuando nos fantasmas já apreendidos pela sensibilidade externa⁸⁵. Lisska segue outra linha, exposta a seguir:

Diz ele que “a primeira vez que Megan vê Elin, ela obviamente não reconhece Elin como sendo Elin”. No âmbito da sensibilidade externa, sustenta Lisska, “Elin nada mais é do que um aglomerado de sensações”. No entanto, concomitantemente ao ato dos sentidos externos, a *vis cogitativa* já “estruturou” esse objeto da consciência como sendo um indivíduo, “e um indivíduo de uma espécie natural”. Uma vez que Megan já conhece Elin, isto é, em um segundo momento em relação ao primeiro contato, tão logo Megan vê Elin, usando a visão, Megan já reconhece Elin como sendo Elin, “Elin enquanto Elin”. Lisska entende que Santo Tomás não afirma que, em uma situação dessas, lembramos que “esse feixe de sensações” apreendido pela visão seja aquele indivíduo com que entramos em contato anteriormente. No exemplo, não é que Megan reconheça essa mistura de dados sensíveis como sendo Elin. Em vez disso, pretende Lisska, Megan percebe imediatamente Elin como sendo Elin. Isto é, apreendemos diretamente que o indivíduo em questão é o indivíduo que já conhecemos, sem

Aquinas's philosophy of mind, John Peterson once wrote that 'the senses carry a message which they cannot themselves interpret.' Peterson and Gilson refer here to the intellectus agens; I suggest that the vis cogitativa also needs to be included in this discussion". Lisska (2001), capítulo “*Ontological Realism*”.

85 Note que Lisska não aceitaria esse ponto, visto que ele não aceita falar em fantasmas no âmbito da sensibilidade externa.

intermédio daquilo que é apreendido pelos outros sentidos⁸⁶. Nas palavras de Lisska, Santo Tomás defende que

É através da *vis cogitativa* que um humano é apto a 'imediatamente perceber' um indivíduo como sendo um indivíduo. Em outras palavras, quando Megan toma consciência de Elin, ela não está lembrando o que ela viu anteriormente como sendo este mesmo feixe de sensações, nem está Megan exercendo qualquer ato de juízo. Pelo contrário, ela tem consciência direta de que este 'todo concreto' é Elin, um indivíduo particular de uma espécie natural⁸⁷.

Por fim, Lisska faz tenta esclarecer um ponto, dizendo que “Elin” não é uma propriedade existente na realidade. Diz ele que “ser Elin” não é um tipo de propriedade individuante, que pode ser percebida diretamente no mundo externo⁸⁸. Entretanto, esse esclarecimento parece não estar de acordo a interpretação que Lisska apresenta nesse artigo. Afinal, se “Elin” não é algo reconhecido a partir daquilo que foi apreendido pelos sentidos externos, de onde mais poderia vir a percepção “deste indivíduo Elin” se não for do mundo? Não me ocorre outra via pela qual a *vis cogitativa* possa apreender um indivíduo como sendo um indivíduo: ou apreende do mundo, ou apreende a partir daquilo que já foi apreendido através de outros sentidos. A meu ver, o ponto de Lisska necessita que ele sustente que “Elin” seja, no fim das contas, uma propriedade das coisas, visto que exclui a possibilidade de reconhecer Elin nas informações sensíveis apreendidas.

Esse é mais um ponto que serve de contraste para o que se defende aqui neste trabalho, pois já foi afirmado que a *vis cogitativa* não “aponta para fora”, mas sim para as informações que já estão “dentro da alma”. Sobre esse ponto, é preciso notar que a tese que defendo não equivale a afirmar que a *vis cogitativa* funciona de tal modo que ela deve necessariamente apreender as intenções particulares a partir da lembrança de informações sensoriais passadas. Isso porque, através do instinto, por exemplo, pode-se apreender intenções particulares da primeira vez que se entra em contato com um objeto. Desse modo, a *vis cogitativa* também atua sobre as informações apreendidas pelos sentidos externos, e não necessariamente daquilo que está na memória sensível, o que seria o caso se ela atuasse apenas com base na lembrança de informações sensoriais passadas. Por isso, nada impede a *vis cogitativa* de apreender

86 "Rather, we perceive her immediately to be Elin". Lisska (2001), capítulo "Substance and Classical British Empiricism".

87 "Aquinas claims that it is by means of the internal sense of the *vis cogitativa* that a human perceiver is able to 'immediately perceive' an individual as an individual. In other words, when Megan is directly aware of Elin, she is not remembering what she saw earlier as this same bundle of sensations nor is Megan exercising any act of judgment. Quite the contrary, she is directly aware that this 'concrete whole' is Elin--a particular individual of a natural kind". Lisska (2001), idem.

88 "Yet 'being Elin' is not some type of discrete, identifiable individuating property, which is directly perceivable in the external world". Lisska (2001), idem.

diretamente as intenções particulares em jogo, ou seja, já em um primeiro contato, sem que seja necessário relembrar algo.

Evidentemente, isso é válido se aceitarmos a hipótese de que há algo como um instinto, que possibilitaria, por exemplo, reconhecer uma certa situação como sendo perigosa já na primeira vez em que ela é vivenciada. Apesar disso, mesmo que haja instintos, ainda haveria o aspecto da experiência, que pode ser adquirida através de múltiplas vivências. Nesse caso da experiência, é necessário o reconhecimento das informações apreendidas no passado, mas também é necessário, como foi explicado na análise do artigo de Leo White, que a *vis cogitativa* apreenda algo a partir das informações que estão sendo dadas no momento. Sem essas duas condições, não seria possível reconhecer que “isto”, apreendido no presente, é semelhante a “aquilo”, apreendido no passado. Portanto, no caso da experiência, a *vis cogitativa* deve lidar tanto com as informações do presente, quanto com as informações do passado, já apreendidas, e isso só pode ocorrer em conjunção com o ato da memória. Portanto, seja no caso do instinto, seja no caso da experiência, a intenção particular não é apreendida somente através da lembrança do que foi apreendido anteriormente, pois sempre é preciso que haja apreensão a partir de um conjunto de informações sensíveis presentes. No que diz respeito à experiência, as intenções particulares que são apreendidas a partir das informações sensíveis presentes podem ser atreladas a essas mesmas informações. E, uma vez que a intenção esteja atrelada, ela é percebida diretamente pela *vis cogitativa* a partir daquele conjunto de informações, caso entremos em contato novamente com ele.

Assim, chega-se ao final desse capítulo, onde expusemos as interpretações de Anthony Lisska sobre pontos importantes dentro do estudo da *vis cogitativa*, apontando em diversos momentos onde essa interpretação está de acordo com a tese que defendemos nesse trabalho e em que medida há desacordo entre elas.

Nos próximos capítulos desse trabalho, o foco passa a ser a “vida intelectual” dos seres humanos. Pois, até aqui, estudamos o “animal racional” considerando, principalmente, o aspecto “animal”. A seguir, as atenções serão voltadas para o aspecto “racional”.

3 SOBRE A OBTENÇÃO DE CONHECIMENTO INTELECTIVO E AS CIÊNCIAS

3.1 INTRODUÇÃO

Nesse capítulo, o tema a ser estudado é o ser humano enquanto possuidor de um intelecto que lhe proporciona a posse de um conhecimento superior àquele que é possível atingir apenas pelo uso das potências sensitivas. Estudaremos as características do pensamento humano, o que engloba considerar assuntos como os atos do intelecto, a relação de significação entre os conceitos e as coisas *extra animam*, as relações que os conhecimentos intelectuais já possuídos mantêm entre si, etc. Também ocorre uma análise da metafísica que está por trás da filosofia de Santo Tomás, visto que é imprescindível uma boa compreensão desta quando formos discutir a teoria da significação defendida por Santo Tomás, que envolve noções como “ente real” e “ente de razão”. O estudo sobre a metafísica também ajuda a afastar um mal-entendido que poderia surgir frente ao que foi dito sobre como a razão pode determinar aquilo que é apreendido pela *vis cogitativa*, de modo que alguém pudesse pensar que Santo Tomás defende uma espécie de relativismo. Veremos que essa não é a posição de Santo Tomás, pois este defende um realismo, tanto metafísico como epistêmico. Além disso, veremos que o ser humano possui meios para “analisar” seus “conteúdos mentais”, e que a lógica desempenha papel fundamental nessa tarefa. Dito isso, comecemos expondo alguns pontos gerais sobre o conhecimento intelecto.

3.2 SOBRE O CONHECIMENTO INTELECTIVO

Vimos, nos capítulos anteriores, que o conhecimento começa nos sentidos. Porém, o conhecimento não se esgota na sensibilidade. Os chamados animais brutos não possuem a forma mais elevada de conhecimento. Entre as criaturas materiais, o ser humano é aquela que atinge o topo da hierarquia de capacidade de cognição. Usando o intelecto, o homem pode obter um conhecimento muito mais denso, profundo e, principalmente, estruturado sobre a realidade. A posse de um intelecto garante ao homem a capacidade de ordenação dos conhecimentos⁸⁹, ponto que será explorado mais adiante nesse capítulo. Por ora, basta notar que tal capacidade permite que seja erguida uma estrutura de saberes, de tal modo que seja possível estabelecer metodologias a serem seguidas, com o objetivo de garantir o sucesso na

⁸⁹ Por exemplo, as “artes que se são incluídas em outras artes”, conforme diz Aristóteles em *Ética a Nicômaco* I, 1

obtenção do fim que se pretende alcançar. Graças ao intelecto, portanto, o ser humano pode estabelecer um método científico.

A relação entre um agente e o conhecimento que ele crê possuir acontece em dois níveis, sendo que um nível complementa o outro. Essa distinção é feita tendo em vista a força dos fundamentos possuídos pelo agente em relação àquilo que ele pensa conhecer. Por um lado, há um conhecimento cuja base é considerada sólida, onde alguém julga ter garantias de que aquilo que crê saber realmente seja correto. Nesse caso, o agente tem a certeza de que, de fato, possui conhecimento sobre as coisas. Por outro lado, um agente pode não ter certeza de que aquilo que ele pensa ser o caso realmente o seja. Talvez ele considere certa coisa que pense como sendo provável, no sentido de ter grande chance de que seja verdade aquilo que pensa. Se assim fosse, o agente estaria fundamentando seu conhecimento não naquilo de que ele tem certeza, mas sim naquilo que lhe parece mais provável que seja o caso. Sobre o caminho que leva à certeza, falaremos mais tarde nesse capítulo. Quanto ao outro, o da “probabilidade”, trata-se da chamada *via inventionis*.

Tendo-se em mente a distinção entre *doxa* e *episteme*, entre conhecimento e opinião, é fácil perceber que esta última, a opinião, tem um lugar fundamental na *via inventionis*, pois esse é o caminho que leva à realização de especulações que carecem de certeza, onde alguém julga sem as condições suficientes para determinar a verdade de uma conclusão. Obviamente, mesmo na *via inventionis* um agente pode julgar algo como sendo verdadeiro, se assim lhe parecer. Porém, por causa das bases instáveis nas quais esse juízo é realizado, esse agente não terá certeza se aquilo que ele julgou de certo modo realmente é o caso, isto é, se seu juízo é, de fato, verdadeiro.

É interessante notar que essa falta de certeza não é desconhecida pelo agente. Ele sabe que não tem garantias para fundamentar seu juízo, o que não o impede de julgar mesmo assim, sejam quais forem os motivos que o influenciaram. E não é demérito algum à condição de animal racional do ser humano julgar segundo a *via inventionis*. De fato, uma grande parte da experiência humana se dá nesses moldes, nessa *via*. Em vários momentos da vida humana os juízos são realizados longe das condições ideais, tornando inviável o surgimento da certeza. Além disso, a *via inventionis* também pode representar um estado provisório, isto é, um estado no qual se tem um conhecimento vago ou parcial que logo depois, por diversos motivos, dará lugar a um conhecimento mais sólido.

A fraqueza da *via inventionis* é causada pelo fato de que a realidade não segue necessariamente aquilo que pensamos sobre ela. É claro que um agente racional não pode inferir que algo, chamemos de X, existe na natureza a partir do fato de ele ter uma ideia de X.

A passagem que vai do pensamento ao ser, isto é, à realidade, pode levar a grandes erros. Em outras palavras, a posse de um certo conteúdo mental não garante que a realidade fora da mente corresponda àquilo que é pensado sobre ela. A possibilidade do erro sempre está presente, principalmente na situação em que alguém possui apenas um conhecimento confuso, parcial e limitado sobre algo, como ocorre na *via inventionis*.

Outro caso que ilustra o motivo pelo qual a passagem que vai do conteúdo mental até a realidade fora da alma não deve ser feita automaticamente está ligado à noção de “razão nominal” (*ratio nominis*). Quando um certo conteúdo mental é considerado uma *ratio nominis* isso indica que ele não diz respeito à natureza de uma coisa fora da alma, nem pretende dizer, mas sim indica o uso que se faz do termo que corresponde a esse conteúdo. Esse ponto será explorado em capítulos posteriores. Por ora, basta notar que, mais uma vez, não se segue do fato de usarmos um certo termo de tal e tal modo que a natureza de algo fora da mente corresponda a esse modo. Essa falta de pretensão em falar sobre a natureza de algo que existe fora da mente, que é marca da *ration nominis*, da definição nominal, contrasta com a definição real (ou essencial), pois essa sim remete, ou pretende remeter, à existência de algo externo.

Ainda sobre a *via inventionis*, relacionando o modo de conhecimento através dos sentidos com o ato de dizer, ou pretender dizer, a natureza de algo, note-se que uma mera descrição sensorial como, por exemplo, dizer a cor e o tamanho de uma coisa, não equivale a descrever a natureza dessa coisa. Descrever sensorialmente algo não é explicitar a natureza desse algo. Esse ponto é fácil de perceber ao se ter em vista a distinção entre as propriedades acidentais e as propriedades essenciais de uma coisa, que serão estudadas adiante nesse trabalho. A descrição sensorial é limitada ao nível acidental, na medida em que os sentidos não são capazes do ato de abstração, exclusivo do intelecto, que é necessário para que haja conhecimento da essência de algo.

Sendo assim, o conhecimento que se obtém pelo uso dos sentidos não diz respeito à natureza de uma coisa, não diz o que uma coisa é. Se o intelecto, de algum modo, se concentrasse apenas nesse nível de conhecimento obtido pelos sentidos, isto é, se ele se limitasse “à superfície” de uma coisa, então é claro que esse conhecimento também seria limitado, seria confuso, pois não determinaria com exatidão o que essa coisa é. Nesse sentido, percebe-se como o conhecimento sensível não pode ir além da *via inventionis*.

Assim, se não há um refinamento feito pelo intelecto, aquilo que é apreendido pela sensibilidade não pode levar um ser humano a julgar de modo certo, no sentido de lhe dar a certeza sobre a verdade daquilo que julga. Portanto, aquilo que foi dito anteriormente, a saber,

que todo conhecimento humano começa nos sentidos, não deve ser mal interpretado a ponto de causar o erro de se pensar que esse conhecimento se limita à apreensão sensível. O correto é dizer que, se por um lado, o conhecimento começa nos sentidos, por outro, o conhecimento não se esgota neles.

E isso nos leva àquela capacidade específica do ser humano, citada anteriormente, que consiste na capacidade de reconhecer, ou estabelecer, diferentes ordens nas coisas, de modo que possa haver uma organização nos conhecimentos possuídos, isto é, que seja possível relacionar um conhecimento com outro a fim de, por exemplo, descobrir coisas novas a partir daquilo que já se sabe. Por possuir um intelecto, o ser humano é capaz de ir além do que apreende apenas pelos sentidos. A partir da experiência que foi adquirida pelos sentidos, ainda acessível graças à memória, um corpo de saberes mais especializados e ordenados pode ser adquirido graças à capacidade intelectual humana. Esse corpo de saberes, por sua vez, pode constituir metodologias que perpassam todas as esferas da vida do ser humano, tornando-o capaz de, por exemplo, criar um método de ação que se mostre efetivo na maior parte das vezes que ele deseje produzir algo determinado.

Essa capacidade de obtenção de um corpo de saberes organizados com vistas a um objetivo comum possibilita uma complexidade muito grande no campo de conhecimento possível que um animal racional pode ter. Se em um primeiro momento a preocupação é estabelecer um método efetivo para a obtenção daquilo que se quer, o próximo passo é a manutenção e o refinamento desse método. O aprendizado e a manutenção de um método acaba por criar um hábito, uma disposição em um agente, que lhe permite utilizar por conta própria aquilo que aprendeu. Por fim, toda essa complexidade propicia ao ser humano a possibilidade de agrupar os conhecimentos em diversas especialidades. Permite, por exemplo, que se faça uma distinção entre vários tipos de artes, de acordo com o produto de cada uma⁹⁰. No topo da hierarquia do conhecimento, se encontram as diversas ciências, que serão discutidas mais adiante.

Apesar de uma análise mais profunda fugir do assunto central desse trabalho, podemos mencionar brevemente a relação entre os distintos conjuntos de saberes humanos, no que diz respeito ao aprendizado deles. Santo Tomás fornece um “catálogo” de assuntos a serem estudados e determina, entre eles, a ordem a ser seguida ao aprendê-los. Eis como as ciências se ordenam: lógica, matemática, filosofia natural, ciência moral nos seus três aspectos (monástica, *oeconomica*, política) e, por fim, a Filosofia primeira (metafísica ou teologia)⁹¹.

90 Sobre esse ponto, ver o *Comentário à Metafísica*, livro I, lição 1, 32-33

91 Sobre a hierarquia entre as ciências, ver Piotr Lichacz (2008), p. 47-54

Para os fins deste trabalho, interessam, sobretudo, os dois extremos dessa lista, a saber, a lógica e a metafísica. A lógica porque é o primeiro “recurso”, por assim dizer, que podemos utilizar para garantir que o conhecimento que pensamos ter sobre a realidade seja, de fato, um conhecimento sobre a realidade. A Metafísica porque ajuda a esclarecer o que é o ente e os diversos modos pelos quais se diz que algo é. A seguir, alguns pontos sobre essas ciências serão discutidos, começando pela Metafísica.

3.3 SOBRE A METAFÍSICA

Como foi afirmado na introdução desse capítulo, analisar certos pontos desenvolvidos por Santo Tomás ao tratar de assuntos que dizem respeito à metafísica é de grande importância para o correto entendimento sobre assuntos relativos ao estudo da natureza humana. Em especial, veremos que há uma unidade de significação no que tange ao conceito de “ente”, apesar de haver vários modos pelos quais se diz que algo é um ente. Isso permitirá que expliquemos, mais adiante, a distinção entre ente real e ente de razão, onde apelaremos para teoria da analogia do ente, a fim de resolver um problema sobre a natureza desse *ens rationis*.

Tendo-se em mente que a metafísica é uma ciência, começaremos por fornecer uma breve caracterização da ciência em geral. Dessa caracterização, surgirá um primeiro empecilho, pois, como veremos, parece que a metafísica não se encaixa nessa caracterização, o que tornaria inviável manter o seu *status* de ciência.

Entretanto, antes de entrar no assunto, cabe fazer uma observação metodológica. Os pontos citados acima foram levantados pelo próprio Aristóteles em sua obra. Santo Tomás, enquanto comentador, atém-se aos escritos de Aristóteles. O que pretendo fazer é não considerar o intermediário e tratar diretamente da fonte. Sendo assim, o que se seguirá é um comentário direto sobre o texto de Aristóteles, mas conforme a interpretação de Santo Tomás ao comentar os textos.

A tarefa em questão será realizada em duas etapas. Na primeira, falaremos sobre o caráter de ciência da metafísica. Na segunda, falaremos sobre o princípio de não-contradição e sobre o realismo metafísico e epistêmico. Vejamos, então, o que será estudado nessa primeira etapa.

Apresentaremos o conceito de “ente primeiro”. Veremos que ele é condição necessária para que possamos dar unidade de significado ao termo “ente”. Que haja tal unidade de significação é imprescindível, pois, como nota Aristóteles na *Metafísica* (1006b5), as palavras

não podem ter infinitos significados, sob pena de tornar impossível o pensamento. Além disso, uma proposição que contenha termos homônimos não pode ser verdadeira. E isso representa uma dificuldade para a possibilidade de uma ciência do ente enquanto ente. Também veremos que, através dos livros 7, 8 e 9 da *Metafísica*, Aristóteles identifica o ente primeiro tanto com a essência quanto com o sujeito último de predicação, este último em sentido restrito, pois se não fosse feita tal restrição, o sujeito último de predicação seria a matéria, que é absolutamente indeterminada, justamente o que o ente primeiro não é. Esta identidade deve ser verdadeira, diz Aristóteles, para que tenhamos alguma coisa para significar. Se fosse falsa, as “coisas significadas” seriam indeterminadas, o que equivaleria a nada significar. Concluiremos, então, que o ente primeiro é uno e determinado.

3.3.1 Sobre a metafísica enquanto ciência

Na *Metafísica*, Aristóteles pretende obter uma ciência do ente enquanto ente. Por isso, uma das perguntas mais importantes a ser respondida é o que é o ente enquanto ente? No entanto, para responder a esta pergunta e poder obter tal ciência, será preciso saber antes o que é o ente primeiro. O uso desse conceito de “ente primeiro” é importante por dois motivos: primeiro, porque, através dele, explica-se o caráter de homonímia *pros hen* do termo “ente”. Segundo, para explicar por que o movimento que vemos no mundo não é, afinal, contraditório. Sendo a *Metafísica* uma ciência, começaremos expondo alguns pontos sobre a ciência em geral.

Ciência, para Aristóteles, é um conjunto de crenças verdadeiras acompanhadas de justificação. O uso do termo “justificação” é importante porque deixa claro que não estamos falando de qualquer crença verdadeira, pois as por acidente ou por acaso, por exemplo, estão excluídas.

Para um enunciado ser considerado científico, ele deve, entre outras coisas, ser verdadeiro e, por isso mesmo, correspondente ao real, pois o que caracteriza a verdade é a adequação entre o intelecto e as coisas. Cabe salientar que a verdade, nesse sentido, não é uma propriedade das coisas, mas sim do nosso pensamento.

Assim, se o enunciado ou proposição que diz que “Sócrates está sentado” é verdadeiro, então Sócrates está sentado. Do mesmo modo, se Sócrates está sentado, então o enunciado “Sócrates está sentado” é verdadeiro. Porém, é preciso notar que Sócrates está sentado não porque o enunciado “Sócrates está sentado” é verdadeiro, mas sim o enunciado é verdadeiro porque Sócrates está sentado. A prioridade é do ente, não do enunciado.

Como os enunciados científicos devem ser verdadeiros, eles não podem possuir termos homônimos, pois a homonímia não permite determinar sobre o que estamos falando, o que impede que possa haver uma relação de conformidade entre dois elementos, visto que um deles seria indeterminado. Assim, os enunciados científicos devem possuir termos sinônimos. No caso da Metafísica, isto será um pouco diferente, como veremos a seguir.

Para um enunciado ser verdadeiro é preciso do real, da realidade com a qual ele é conforme. Por isso, não é possível uma ciência do não-ente. Assim, a ciência deve tratar do ente. Porém, há diversas maneiras de existir, ou seja, há várias formas de ser (“o ente se diz de muitas maneiras”). Como o termo “ente” tem mais de um significado, vemos que ele é um termo homônimo. Este é o primeiro obstáculo para a Metafísica, pois, como já foi dito, os enunciados científicos não podem usar termos homônimos.

Aristóteles resolve esse problema distinguindo dois tipos de homonímia: aquelas que são por acaso e aquelas que não são por acaso. O primeiro tipo são aqueles equívocos (homônimos) que ocorrem por causa de acidentes linguísticos e podem ser eliminados. Podemos, por exemplo, eliminar a equivocidade através do uso de um índice no termo usado, como na proposição “O banco quebrou”, onde poderíamos utilizar os termos “banco 1” ou “banco 2”, de acordo com o sentido que quiséssemos exprimir.

Já o segundo tipo de homonímia, a não por acaso, não é eliminável por uma simples observação linguística. Este é o caso do termo “saudável”, por exemplo. Muitas coisas são ditas saudáveis (remédio, urina, alimento, etc.), porém todas as elas são ditas saudáveis em relação a uma única coisa, a saber, a um organismo, na medida em que garantem ou indicam a saúde desse ser vivo. A homonímia que é não por acaso é chamada de homonímia *pros hen*, e “ente” é um termo deste tipo. Como esta “referência a um” garante uma unidade de significado ao termo, podemos construir uma ciência com este tipo de homonímia (*pros hen*). No caso de “ente”, esta referência será justamente ao ente primeiro.

Embora todas as ciências tratem do ente, normalmente estudam o ente sob um certo aspecto. Estas são as chamadas ciências particulares. Porém, a metafísica não se limita a investigar apenas um aspecto do seu objeto. Por isso, é dito que ela estuda o ente enquanto ente, ou seja, esta ciência não diz respeito a um modo particular de ser, mas sim, considera universalmente o ente enquanto existente. A metafísica, então, trata dos elementos fundamentais do ente em geral.

Dado esse caráter mais universal da Metafísica em relação às outras ciências, de modo que o objeto destas é um aspecto particular do objeto daquela, pode-se dizer que a Metafísica é a base de todas as outras ciências, é a ciência fundamental, é a ciência primeira.

Como os enunciados científicos são causais, já que tratam das causas das coisas, e como Aristóteles busca na Metafísica uma ciência que é fundamento de todas as outras, então, ao buscar a ciência primeira, Aristóteles, na verdade, está buscando uma ciência das primeiras causas, uma ciência dos primeiros princípios, isto é, daqueles princípios que são fundamentos de qualquer ciência particular. Já foi dito que a metafísica trata do ente enquanto ente. Sendo assim, fica claro que é do ente enquanto ente que se pretende buscar as primeiras causas.

Viu-se anteriormente que tudo o que é, é dito ser em “referência a um”. Esta “referência a um” é referência ao ente primeiro. Assim, sempre que dizemos que algo é, este algo é dito ser em referência ao ente primeiro. Portanto, é do ente primeiro que o filósofo deve descobrir os primeiros princípios e as causas, a fim de obter a filosofia primeira. A metafísica, então, é uma ciência do ente primeiro.

Quem conhece um certo gênero do ente, conhece também os seus princípios mais certos. Como a Metafísica estuda o que todos os gêneros possuem em comum, a saber, o ente enquanto tal, através dela devemos ser capazes de anunciar o princípio mais certo de todos. Há três condições para algo ser o princípio mais certo de todos: A primeira delas é que esse princípio deve ser aquele sobre o qual não há engano possível, pois só há engano sobre o que se ignora, e, sobre aquilo que é mais manifesto, sobre aquilo que é mais certo, é impossível qualquer tipo de engano. A segunda condição é que este princípio não seja uma mera hipótese, isto é, não pode ser resultado de uma mera suposição. A terceira condição é que ele não seja adquirido por demonstração, ou seja, ele não pode ser deduzido de algo.

Justificar (ou deduzir) o primeiro princípio seria demonstrar que a verdade deste depende de outros princípios. Nesse caso, o primeiro princípio não seria mais o primeiro princípio, pois haveria outro anterior a ele (e este outro é que seria, na verdade, o primeiro princípio. E assim se poderia ir ao infinito). Desta forma, o primeiro princípio é indemonstrável, indedutível. Resumindo: o princípio mais certo de todos deve ser aquele a cujo respeito não possamos nos enganar e que, embora seja indemonstrável, não resulte de nenhuma suposição. Aristóteles diz que este princípio é o princípio de não-contradição (PNC): “Um ser não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob um mesmo aspecto”. Ou ainda: “O mesmo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”. O princípio de não-contradição será estudado na próxima seção.

No momento, basta notar que é impossível pensar ou acreditar que uma coisa possa ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Uma proposição e sua negação não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Como exemplo, podemos dizer que, no momento t_1 , ou “Sócrates está sentado” é verdadeiro ou “Sócrates não está sentado” é

verdadeiro, nunca ambas ao mesmo tempo. É impossível que os contrários se realizem simultaneamente no mesmo sujeito, sob um mesmo aspecto; isso nem ao menos é concebível.

Como veremos a seguir, se alguém pretendesse negar o PNC estaria tornando impossível o pensar e o dizer sobre o real. O PNC é condição necessária para o pensamento sobre as coisas. Assim, em última instância, todas as demonstrações reduzem tudo a esse princípio. Neste sentido, o PNC é um pressuposto para a própria racionalidade, para a própria possibilidade de se pensar. Estes são os principais argumentos encontrados no livro *Gama* da *Metafísica*, de Aristóteles, principalmente nos capítulos 1 a 3.

3.3.2 Sobre o princípio de não-contradição lógico e o princípio de não-contradição metafísico

Em *Gama* 4, Aristóteles apresenta aquilo que podemos chamar de “princípio de não-contradição lógico”, onde mostra que o PNC é um pressuposto para a própria racionalidade, ou melhor, para a “pensabilidade”. Desta forma, “negar” o primeiro princípio, que é o PNC, seria negar o pensar e o falar. Fazendo uso do, depois chamado, argumento por retorsão, Aristóteles mostra que quem recusar o PNC deve ficar calado. Já em 1006b5, Aristóteles diz que, se as palavras tivessem infinitos significados, o raciocínio seria impossível:

- (1) Não significar uma coisa una equivale a nada significar.
- (2) É impossível pensar se não se pensa em uma coisa.
- (3) Logo, só é possível pensar se significarmos uma coisa una, com uma certa palavra.

Assim, para argumentarmos em prol do PNC, devemos propor, àqueles que o negam, que digam algo que tenha sentido. Caso façam isto, eles próprios estarão aceitando o PNC. Caso se recusarem a fazer isto e nada disserem, então será absurdo querermos dar razão do nosso modo de pensar a quem não dá razão de nada, justamente por não ter nenhuma. Estes últimos, Aristóteles compara com uma planta ou vegetal. Em 1008a30-34, Aristóteles nos diz que a discussão com aqueles que negam o PNC não tem propriamente objeto, pois quem o nega nada diz, já que nem diz “assim” nem “não assim”, mas diz ao mesmo tempo “assim e não assim”, e, tomando esta última posição como uma só afirmação e a negando, ele diz “nem assim nem não assim”⁹². Desta forma, quem nega o PNC, na verdade, não nega nada, pois não satisfaz nem as condições para a negação. Por isto, podemos dizer que quem “nega” o PNC

92 Marco Zingano (2003)

afirma também o PNC. Desta forma, quem pretende dizer algo com sentido, quem pretende pensar em algo, deve aceitar o PNC.

Agora, é preciso notar que, até este momento, estamos argumentando em prol do PNC lógico, isto é, como sendo um princípio lógico, ligado ao modo humano de conhecer. Mas Aristóteles pretende mais do que isto, e em *Gama* 5 e 6 defende o PNC como sendo um princípio metafísico, pertencente às coisas, não só ao pensamento. Para tanto, ele analisa a posição daqueles que defendem ideias semelhantes às de Heráclito e Protágoras, que podemos eleger aqui como os representantes daqueles que negam o PNC.

A primeira questão a ser respondida é o motivo que os leva a “negar” tal princípio. Podemos dizer que é a simples observação do mundo sensível que os leva a isso, pois, como diz Aristóteles, “eles pensam que os contraditórios e os contrários são simultaneamente verdadeiros porque veem contrários ser gerados da mesma coisa”. Isto ocorre porque, por definição, os seres sensíveis são mutáveis. A mutabilidade é uma marca das coisas sensíveis. Porém, fazendo uso da noção de “tempo” e de “aspecto”, Aristóteles dilui a aparente contradição das coisas do mundo. As coisas só são mutáveis segundo o tempo e segundo o aspecto. A seguir, a noção de “mudança” será vista.

Embora o conceito de mudança traga à tona questões complexas, há, ao menos, um sentido intuitivo do que significa dizer que um certo ente mudou, em um momento t_2 , em relação ao que ele era em um momento t_1 . Note-se que estamos falando do mesmo ente em t_1 e em t_2 . E é essa situação a que será analisada a seguir. Isso já indica que, nesta análise, o termo “mudança” é usado em um sentido mais restrito do que algumas vezes se usa. Fica claro que, por exemplo, não estamos considerando a geração e a corrupção como sendo mudanças, embora elas possam ser consideradas mudanças substanciais. Isso porque, na mudança substancial, não estamos falando do mesmo ente antes e depois da mudança. Portanto, o que se segue é uma análise da mudança accidental.

Para que haja mudança em um ente, há duas condições necessárias. A primeira é que algo neste ente, depois da mudança, seja diferente daquilo que era antes da mudança. Obviamente, se nada é diferente, nada mudou. A segunda condição é que algo nesse ente permaneça o mesmo antes e depois da mudança, pois, caso este ente tivesse mudado absolutamente, isto é, caso nada nele permaneça o mesmo, ele teria deixado de existir, ao passo que outro ente teria sido gerado.

Por isso, se um ente muda, e se estamos falando de um mesmo ente antes e depois da mudança, podemos dizer que algo nele é diferente depois da mudança e algo nele permanece o mesmo depois dela. Chamemos este “algo” que permanece o mesmo antes e depois da

mudança de princípio de identidade. Além disso, chamemos este “algo” que é diferente antes e depois de princípio de diferença. Assim, só há mudança com as seguintes condições: (1) princípio de identidade e (2) princípio de diferença.

Segundo Aristóteles, este princípio de identidade, a condição (1), é garantido pelas propriedades essenciais, enquanto que o princípio de diferença, a condição (2), é garantido pelas propriedades acidentais. São as propriedades essenciais que fazem com que algo seja aquilo que é. Caso uma propriedade essencial mude, aquele ente do qual ela era propriedade deixa de existir. O mesmo não ocorre com a mudança nas propriedades acidentais. A mudança delas não faz com que um ente deixe de existir.

Como já foi mencionado anteriormente, tudo o que é dito ente, é dito em referência ao ente primeiro. Nesse sentido, podemos afirmar que o ente primeiro de um certo ente é aquilo que faz com que ele seja aquilo que é. Conforme acabamos de explicar, são as propriedades essenciais que fazem com que uma coisa seja aquilo que é, pois, se a essência muda, a coisa deixa de existir.

Assim, o uso da noção de “ente primeiro” permite explicar a mudança das coisas sensíveis sem contradições. Pois, ao mudar, uma coisa muda sob um aspecto e não muda sob outro aspecto, o que não viola o princípio de não-contradição.

Também é possível explicar como a mudança não é contraditória através das noções de ato e de potência. Como afirma Aristóteles em *1009a35*, podemos dizer que atributos contraditórios existem na mesma coisa, ao mesmo tempo, somente como potência e não em ato. Mas essa distinção entre ato e potência não será vista agora.

Portanto, fica demonstrado como e por que Aristóteles introduz a noção de ente primeiro. Para os fins desse trabalho, destaca-se a função que o ente primeiro desempenha em garantir uma unidade de significado ao um “ente”.

Voltando a falar daquele que pretendem negar o PNC, Aristóteles, ensina que eles têm algo em comum, a saber, compartilham a seguinte tese: “o ente é radicalmente indeterminado”, isto é, as coisas são completamente indeterminadas. A qualificação “radicalmente” é usada aqui para expressar que eles não creem que apenas algumas coisas são indeterminadas, enquanto outras não o são. E isso se deve a que, segundo Aristóteles, não há como defender uma indeterminação parcial. Sendo assim, apresentaremos a seguir o motivo pelo qual aqueles que defendem que as coisas são indeterminadas devem defender que todas as coisas são indeterminadas. Após isso, mostraremos que defender a indeterminação universal é incoerente.

O problema em defender a tese da indeterminação parcial, isto é, de que somente algumas coisas são indeterminadas, é que ela acarreta uma incoerência com a própria noção de indeterminação. O problema da indeterminação parcial é que ela implica que dividamos a realidade entre aquilo que é determinado e aquilo que é indeterminado, como se alguém pudesse dizer algo como “estas duas coisas são determinadas e aquelas outras indeterminadas”. Mas isso é absurdo. Pois, se as coisas são indeterminadas, então elas são indiscerníveis, não podem ser discernidas das outras coisas, mesmo das coisas que seriam determinadas. Logo, ou tudo é indeterminado ou nada o é. Portanto, somente a tese da indeterminação universal poderia ser aceita. A seguir, mostraremos que ela também não é uma opção.

Alguém poderia sugerir a seguinte posição: aceitar o PNC como sendo um princípio lógico, o que nos permitiria falar sobre as coisas, mas defender que falamos sobre as coisas apenas segundo nos aparecem, pois as coisas nelas mesmas seriam indeterminadas. Essa posição, aparentemente, não nos obrigaria a aceitar o PNC como um princípio metafísico, e não acarretaria os inconvenientes trazidos à tona pelo argumento de retorsão. Para quem defende isso, embora possamos falar sobre as coisas conforme nos aparecem, o ente enquanto ente é radicalmente indeterminado.

Com isto, notamos que defender a indeterminação universal e o PNC como sendo apenas um princípio lógico implica defender duas teses principais: A primeira é que as coisas nelas mesmas são radicalmente indeterminadas, enquanto que a segunda é que há uma distinção radical entre as coisas nelas mesmas e as coisas segundo nos aparecem, visto que elas nos aparecem determinadas, mas, nelas mesmas, são indeterminadas. Portanto, segundo essa posição, uma coisa só seria algo determinado na medida em que aparecesse a alguém. Sendo assim, o que parece ser o caso a um agente corresponde ao modo determinado de como a coisa é, justamente porque essa determinação se dá por esse aparecimento. Isso equivale a dizer que tudo o que parece a um agente é verdadeiro.

Portanto, nenhum ente é aquilo que é por si mesmo, ou seja, ele só é o que é em relação à outra coisa que não ele. Isso significa dizer que tudo é relativo. Sendo assim, podemos chamar essa posição descrita acima de relativismo metafísico. Aristóteles pretende mostrar que o relativismo metafísico não pode ser sustentado, como veremos a seguir.

Analisando as consequências do relativismo metafísico, Aristóteles argumenta da seguinte forma: para algo “aparecer”, duas coisas são necessárias: “alguma coisa” que aparece e alguém a quem esta coisa apareça. Assim, uma coisa só aparecerá a X, por exemplo, se X existir. Mas, se X existe, então ele também existe de forma relativa, dado que tudo o que

existe é relativo. Neste caso, chamemos esta outra coisa de Y. Mas Y também existe e, por isto, existe relativamente, E assim seguiríamos ao infinito. Mas, se isto envolve regressão ao infinito, obviamente nada pode aparecer. Para evitar essa regressão, algo que existe não pode ser relativo.

Assim, para dizermos que alguma coisa aparece, é necessário aceitar que algo não é relativo, isto é, que algo é o que é por si mesmo, e não pela relação com outra coisa. Portanto, não se pode aceitar que tudo seja relativo, pois algo não o pode ser, conforme dito acima. Logo, nem tudo é relativo. Mas, como Aristóteles diz em 1011a15-20, se nem tudo é relativo, nem tudo que parece verdadeiro o será, ou seja, algumas coisas que parecem verdadeiras podem ser falsas, visto que elas são o que são por si mesmas, e não relativamente. E esse ponto era o que faltava para refutar definitivamente as teses do relativismo metafísico.

Vejamos por que as duas teses fundamentais do relativismo metafísico devem ser descartadas diante daquilo que foi dito, começando pela segunda. A segunda tese, que defende uma distinção radical entre as coisas nelas mesmas e as coisas segundo nos aparecem, pois, nelas mesmas, são indeterminadas, mas nos parecem determinadas, cai por terra na medida em que se conclui que, para evitar um regresso ao infinito, nem tudo pode ser relativo, isto é, algo deve ser determinado, deve ser aquilo que é, não relativamente a outra coisa, mas em si mesmo. Ao menos no caso dessa coisa não relativa, ela não só nos aparece como algo determinado, mas deve ser em si mesma determinada. Portanto, não se aplica uma distinção radical, como pretendia o relativismo metafísico.

Isso também nos permite descartar a primeira daquelas duas teses relativistas, a saber, que as coisas nelas mesmas são radicalmente indeterminadas, o que equivale a defender a teoria da indeterminação universal. Porém, excluímos a segunda tese citada acima, porque vimos que deve haver algo que é, em si mesmo, determinado. Sendo assim, a indeterminação universal não pode ser o caso. Se algo é determinado, apenas restaria lugar para que fosse defendida uma indeterminação parcial, mas isso, como vimos no início dessa análise, não pode ser defendido, visto que resulta no absurdo de termos de distinguir as coisas determinadas das indeterminadas.

Alguém poderia sustentar que, no relativismo metafísico, não há progressão ao infinito pelo seguinte motivo: enquanto uma coisa é aquilo que é porque aparece a um agente, esse agente é aquilo que é porque percebe a si mesmo. Porém, isto seria inaceitável porque é manifestamente circular: o agente existe porque se percebe e se percebe porque existe. Desta forma, o relativismo metafísico continua a não se sustentar.

Assim, fica claro que só podemos falar sobre as coisas se o PNC for um princípio metafísico, e não só lógico. Como falamos e pensamos nas coisas, vemos que o PNC é um princípio metafísico. Além disso, se as coisas fossem radicalmente indeterminadas, o PNC só poderia ser aceito enquanto princípio lógico. Como já mostramos que ele não é apenas isso, as coisas não são indeterminadas. O ente enquanto ente é determinado.

Com isso, encerra-se esse capítulo, tendo estabelecido pontos que serão retomados em capítulos posteriores. A seguir, falaremos sobre outra ciência: a lógica.

3.4 SOBRE A LÓGICA

Como foi dito anteriormente, o ponto de partida para o estudo hierarquizado das ciências é a lógica, pois ela "nos introduz nas outras ciências"⁹³. Essa caracterização da lógica já é um indicativo sobre como Santo Tomás a encara. Diz ele que a primeira coisa a ser aprendida é o método geral de pensar propriamente⁹⁴, o que é apreendido ao se estudar lógica⁹⁵.

Sendo assim, percebe-se que ela é uma espécie de fio condutor do pensamento, que a lógica tem por objetivo bem conduzir os atos da razão. Fazendo isso, a obtenção da certeza nos juízos realizados, assim como a obtenção de conhecimento novo a partir de conhecimentos já possuídos, se torna uma possibilidade acessível a um agente. Portanto, a lógica pode ser encarada como um ponto de partida para o ganho futuro de conhecimentos.

Sendo a lógica um campo de estudo complexo, ela pode ser dividida em mais de uma parte. Santo Tomás apresenta uma divisão em três. Para ele as subpartes são a Judicativa, a Investigativa e a Sofística. Para os fins dessa tese, apenas as duas primeiras precisam de uma maior atenção, o que será feito a seguir.

A Judicativa diz respeito aos silogismos, e será mais estudada no decorrer dos capítulos. A Investigativa pode ser entendida como o campo da pesquisa, o campo onde a razão se encontra, como o próprio nome já indica, em um processo de investigação. Ora, se a

93 *Comentário à Metafísica* vol. I, livro 1, lição 1, n. 32

94 "É por isso que um homem deve apreender lógica antes de qualquer outra ciência, pois a lógica considera o método geral de proceder em todas as outras ciências". *Comentário à Metafísica* vol. I, livro 2, lição 5, n. 335.

95 "*In learning we start from what is easier; unless necessity requires otherwise. For sometimes, in learning, it is necessary to begin, not with what is easier, but with the knowledge upon which further knowledge depends. This is the reason in learning that we must begin with logic, not because it is easier than the other sciences, for it has the greatest difficulty seeing that it is about what is secondarily understood, but rather because the other sciences depend upon it inasmuch as logic teaches the method of procedure in all the other sciences. Hence we must first know the method of a science before the science itself, as is said in the second book of Metaphysics*". (In Boet. *De Trin.*, 6, 1 ad 2am, ad 3, conforme citação de Lichacz (2008))

Investigativa tem um carácter de pesquisa, fica claro perceber que ainda não há certeza propriamente dita envolvida nesse processo. Isso porque, com a Investigativa, as bases do conhecimento ainda estão sendo estabelecidas. No entanto, o raciocínio pode ser conduzido de acordo com os princípios que estão envolvidos. Isso, apesar de não garantir a certeza no sentido forte do termo, pode ser suficiente para convencer o agente a aceitar uma certa conclusão. A força ou fraqueza dos princípios envolvidos faz com que a razão se comporte de três modos distintos perante a falta de certeza. É interessante notar que Aristóteles tem uma obra dedicada a cada um desses modos, como pode ser visto a seguir.

O primeiro deles é quando, na falta de certeza, há uma mera opinião, uma crença. Se o que está em jogo são os dois extremos de um contraditório, podemos dizer que, nesse caso, a razão tende para um dos extremos do contraditório sem um maior comprometimento, como se houvesse um certo temor de que possa estar errada e de que o outro extremo seja o verdadeiro. Esse é o tema da obra *Tópicos*.

Cito os outros dois modos apenas para servir de contraste ao primeiro, pois o estudo deles foge ao escopo desse trabalho. O segundo modo é quando há algo ainda mais fraco do que uma opinião. A razão continua a tender para um dos extremos do contraditório, mas é levada a isso por uma mera “suspeita”, na falta de um termo melhor, insuficiente para permitir que se afirme algo como “Esse agente tem tal e tal opinião”. Esse assunto é estudado na obra *Retórica*. Já, no terceiro modo, a razão se inclina para um dos extremos, mas não por uma opinião, nem por um “suspeita”, e sim por uma representação transmitida. Isso é tratado na obra *Poética*.

Note-se que esses três subtipos dizem respeito ao terceiro ato do intelecto, que será explicado a seguir. Isto porque eles tratam do movimento da razão de uma coisa para a outra, que é exatamente o modo pelo qual o terceiro ato é definido. Dessa forma, essas três partes da lógica tratam, no fundo, do mesmo ponto, a saber, da obtenção de conhecimentos novos a partir daquilo que já se sabe. Elas apenas se distinguem pelos modos nos quais isso ocorre.

3.4.1 Sobre os atos do intelecto

Agora, mais uma distinção deve ser apresentada, e esta é fundamental para que haja um bom entendimento do teor da teoria da predicação e da significação encontradas em Santo Tomás. Foi dito que a lógica tem por objetivo bem conduzir os atos do intelecto. O que deve ser notado é que há três atos distintos do intelecto. O primeiro ato do intelecto é a apreensão dos indivisíveis, das coisas simples. O segundo ato consiste na composição e na divisão. Por

fim, o terceiro ato é aquele que é característico da razão, que podemos chamar de raciocínio. Examinemos cada um deles.

3.4.1.1 Sobre o primeiro ato

O primeiro ato diz respeito à apreensão da essência de algo, como pode ser visto no *Comentário ao De interpretatione*, I, 1. O interessante é notar que, nesse ato, não há verdade ou falsidade envolvidas, pois o produto desse ato é um conceito, e, propriamente falando, conceitos não são nem verdadeiros nem falsos. Além disso, na apreensão dos indivisíveis não há comparação, portanto não há parâmetros para determinar condições de verdade. Nele, não há julgamento, não há inferência.

Note-se ainda que nele não há espaço para erro. Ou há apreensão do indivisível, ou não há apreensão. Não tem sentido falar em uma “simples apreensão errada de X ”, pois uma “simples apreensão errada de X ” não é uma apreensão de X . É como um arqueiro que atira uma flecha no alvo: ou ele acerta o alvo, ou ele erra o alvo. Se algum fator distorcesse a apreensão que um agente teria de algo, de modo que levasse o agente a apreender um elemento que é externo à coisa que seria apreendida, então ele teria apreendido esse elemento externo, e não a coisa que originalmente iria apreender. Nesse caso, não se apreenderia aquela coisa original, mas sim outra. Considerando a teoria da identidade entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido, também se torna clara a impossibilidade de erro na simples apreensão. Pois, se um agente Z apreende um objeto X , e não um objeto Y , haveria uma semelhança entre Z e X , e não entre Z e Y . Se algo perturbasse a apreensão de X , fazendo com que Z apreendesse Y , diríamos simplesmente que o agente Z não apreendeu X , pois a semelhança seria com Y . Portanto, por diversas razões, não há erro na simples apreensão.

Sobre essa teoria da identidade entre aquele que conhece e aquilo que é apreendido, ela é algo que decorre do “caminho” que o conhecimento trilha na alma através da sensibilidade até a o intelecto. O entendimento começa nos sentidos. Cria-se fantasmas. Pelo ato do intelecto, é feita a abstração, formando, por fim, a espécie inteligível, que atualiza o intelecto⁹⁶.

Foi dito que, através da simples apreensão, uma essência, uma natureza é apreendida. Tendo em vista o que foi explicado anteriormente sobre o caráter universal do que está no

96 Os detalhes que regem o ato de abstração praticado pelo intelecto não precisam ser esmiuçados para os fins desse trabalho. No entanto, para um estudo mais alongado sobre esse tema, veja Pasnau (2002), Raul Landim Filho (2006), Raul Landim Filho (2008) e Marco Aurélio Oliveira da Silva (2011).

intelecto, percebe-se que o objeto da simples apreensão só pode ser uma natureza universal, abstraída dos elementos que dariam um caráter particular a ela. Além disso, ao chamar a atenção para o fato de que o objeto dessa apreensão é uma essência, uma natureza, salienta-se que ele não é uma forma substancial. A distinção entre *forma totius* e *forma partis* ajuda a entender esse ponto, pois o que está sendo dito é que, pela simples apreensão, apreende-se a *forma totius*, e não a *forma partis*. A forma substancial é *forma partis*. Reduzir a natureza de uma coisa à sua forma substancial é confundir *forma partis* e *forma totius*⁹⁷.

3.4.1.2 Sobre o segundo ato

O segundo ato é o da composição e da divisão e é fácil de entendê-lo no contraste com o primeiro ato. Pois aqui o ato é o de juntar ou separar aquilo que foi apreendido através do primeiro ato. Ao fazermos isso, estamos afirmando ou negando algo. Em outras palavras, estamos predicando algo de algo, de modo a dizer que a realidade é de tal modo ou não é de tal modo. Fica claro que, diferentemente do primeiro, aqui há comparação. Aqui se tem um juízo. Portanto, há verdade e falsidade envolvida no segundo ato do intelecto.

Como, diferentemente do primeiro ato, há verdade e falsidade envolvida nesse segundo ato, então também aqui é feita uma comparação, sem a qual uma proposição que expressa um juízo não poderia ter valor de verdade, visto que é a comparação com a realidade que lhe confere o caráter de verdadeira ou falsa.

Cabe notar que, segundo a teoria da identidade entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido, existe, já no primeiro ato, uma relação de conformidade envolvida, pois o intelecto é conforme àquilo que apreende pela simples apreensão. Porém, um ponto que distingue esse segundo ato é que nele o intelecto pode saber dessa conformidade com o mundo. No primeiro ato, o intelecto é conforme, mas não pode saber da sua conformidade. Já no segundo, o intelecto pode sim saber que é conforme ou não. Em outras palavras, no segundo ato o intelecto pode saber se um certo conteúdo mental é verdadeiro ou falso. Portanto, o intelecto é capaz de refletir sobre si mesmo. E é isso o que Santo Tomás expressa em *Summa Theologiae* I, 28, 4, *ad 2*, quando diz que “o homem, por um ato do intelecto, conhece uma pedra. Mas, com um outro ato, conhece a si mesmo como conhecedor da pedra”. E isso poderia ir virtualmente ao infinito, o que não indica um problema, pois estaríamos falando de infinitos atos do intelecto. Assim sendo, fica caracterizado o segundo

⁹⁷ Para detalhes sobre o processo de abstração que caracteriza essa distinção, novamente remeto às obras citadas na nota de rodapé 95.

ato do intelecto, deixando explicitado que a proposição é uma marca dele, pois ela significa essa atividade de composição e de divisão realizada pelo intelecto nesse caso.

3.4.1.3 Sobre o terceiro ato

O terceiro ato, que chamamos de raciocínio, consiste em avançar de uma coisa para outra, de tal maneira que um agente, a partir de conhecimentos já possuídos, chegue a novos conhecimentos, isto é, passe a conhecer aquilo que lhe era desconhecido⁹⁸. Com essa explicação de o que vem a ser o terceiro ato do intelecto, torna-se evidente o papel central que a inferência desempenha aqui. Este ato tem relação direta com os três subtipos da lógica, com especial destaque para a Judicativa, que trata do silogismo.

3.4.2 Sobre os conceitos

Para entender a natureza da lógica, é importante determinarmos melhor qual é o seu objeto. Já sabemos que a lógica trata de conceitos. Porém, isto é muito vago, pois não é qualquer conceito que lhe serve de objeto. De fato, Santo Tomás divide os conceitos em três tipos, de acordo com as suas relações com a realidade extramental⁹⁹. Cada tipo corresponde a um dos atos do intelecto já explicados. Vejamos quais são eles.

O primeiro tipo de conceito é o daqueles adquiridos pelo ato da simples apreensão. Como tal, eles são similitudes das coisas que existem fora da alma. Por isso, têm um fundamento imediato nessas coisas externas das quais são símiles. Podemos dizer que esse é o produto mental que resulta de quando conhecemos uma coisa existente na natureza. Esse fundamento imediato na realidade é a característica própria desse tipo de conceito.

O segundo tipo é o daqueles conceitos que não são similitudes de coisas existentes fora da alma, mas das concepções intelectuais pelas quais conhecemos aquelas coisas. As concepções intelectuais também são chamadas de intenções intelectuais. É por isso que, quando há similitude de algo que já é uma similitude da coisa externa, como ocorre nesse caso, chamamos tal similitude de intenção segunda. Percebe-se, portanto, que, diferentemente do primeiro caso, que seria o das intenções primeiras, o fundamento desse tipo de conceito é apenas remotamente a realidade, pois a fundamentação se dá através da mediação daquele outro conceito do qual é símile. São similitudes mediadas das coisas extramentais. Sobre isso,

98 *Comentário aos Analíticos Posteriores I*, 1

99 *Scriptum super libros Sententiarum*, livro 1, d. 2, q. 1, a. 3, c

Santo Tomás diz:

O significado de "gênero" não é uma similitude de algo que existe fora da alma, mas, do fato que o intelecto entende animal como algo comum a muitas espécies, atribui a isso uma intenção de gênero. E, assim, uma intenção desse tipo não tem o fundamento imediato em uma coisa, mas sim no intelecto. Mesmo assim, seu fundamento remoto é a própria coisa. (*Scriptum super libros Sententiarum*, livro 1, d. 2, q. 1, a. 3)

É esse segundo tipo que engloba os “conceitos lógicos”. Por isso, é importante destacar, mais uma vez, que há sim um fundamento na realidade nesse tipo de conceito, apesar de ser um fundamento remoto. Isso significa que os conceitos lógicos não são meras ficções. Apesar de nada na realidade *extra animam* corresponder diretamente a um conceito lógico, não podemos esquecer que ele é uma similitude de outro conceito que é fruto de uma abstração feita sobre essa realidade. Nesse sentido, eles também são fundamentados na realidade, como ocorre no caso de uma percepção sensível, por exemplo.

Também é interessante notar que esse tipo de conceito surge da reflexão sobre outros conceitos, de modo que podemos descobrir, ou estabelecer, relações entre eles. Portanto, não é qualquer conceito que pode ser dito lógico, pois nem todos representam relações. Um exemplo disso são as negações e privações, o que nos leva a afirmar que nenhuma delas é assunto da lógica.

Porém, deve-se notar que nem todas as relações de razão são lógicas. O motivo disso é que a lógica trata das relações que se fundam, não nas coisas segundo elas existem, mas sim nas coisas segundo nos são conhecidas. Santo Tomás fala sobre as relações de razão baseadas nas coisas segundo existem, e não segundo são conhecidas, em, por exemplo, *Summa Theologiae* I, 13, 7 e *De Potentia* 7, 11.

Portanto, nesse segundo tipo de conceito, consideramos apenas secundariamente as concepções do intelecto enquanto relacionadas às coisas externas, pois a consideração primária são concepções enquanto existentes na mente. Nesse caso, não estamos refletindo sobre coisas, mas sim sobre concepções do intelecto. Trata-se, portanto, de uma reflexão sobre as concepções pelas quais conhecemos a realidade externa. Sobre isso, diz Santo Tomás o seguinte¹⁰⁰:

O que é entendido em primeiro lugar são as coisas fora da alma, e a elas o intelecto se refere primariamente ao conhecer. O que é entendido em segundo lugar são certas intenções e elas são consequências do nosso modo de conhecer, porque, nessa segunda situação, o intelecto conhece enquanto reflete sobre si mesmo (*De Potentia*

100 Referência vista em Lichacz (2008)

7, 9, c.)

O terceiro tipo de conceito é o daqueles que não têm fundamento na realidade, nem próximo, nem remoto. É o caso das ficções puras, como a quimera, que não é nem “similitude de algo *extra animam*, nem segue verdadeiramente o modo de entendimento de uma coisa”¹⁰¹. Tais conceitos são ditos serem falsos por Santo Tomás, em um sentido de falsidade mais amplo do que normalmente usa. Pois o conceito de quimera, por exemplo, é algo complexo, visto que combina simples apreensões, criado pela imaginação a partir de experiências obtidas no mundo. Porém, como nada no mundo corresponde a uma quimera, Santo Tomás diz que esse conceito é falso.

3.4.3 Sobre as intenções intelectuais

Note-se que, acima, a expressão “intenção intelectual” foi utilizada. A intenção intelectual não deve ser confundida com aquela intenção que é apreendida pela *vis cogitativa*, que foi chamada de “intenção particular”. Como nota Lichacz (2008, p. 78), Santo Tomás considera que, no contexto da lógica, “intenção significa uma certa ordem de uma coisa para outra. E uma ordem de uma coisa para outra só pode ser através do intelecto, ao qual é próprio ordenar”¹⁰².

Sendo assim, essa intenção requer a atividade do intelecto, pois é através do ato do intelecto que uma coisa é ordenada à outra. Em outra passagem, Santo Tomás diz que a potência intelectual “primeiro apreende algo de modo absoluto (*simpliciter*), e esse ato se chama intelecção. Depois, ordena o que foi apreendido, a fim de conhecer ou operar alguma outra, e isso é a intenção”¹⁰³.

Já vimos que a apreensão de algo por parte de um agente envolve a relação de similitude entre eles. Através dela, aquilo que está no intelecto remete àquilo que está fora dele. Ora, como dito acima, a intenção é a ordenação que ocorre depois que o intelecto apreendeu algo. Sendo assim, podemos perceber que há uma relação estreita entre a similitude e a intenção, pois a primeira permite que se ordene aquilo que está no intelecto para aquilo que é conhecido através dele, enquanto que a segunda é essa própria ordenação.

Porém, deve-se notar que conhecer algo *extra animam* através da intenção não é a

101 *Scriptum super libros Sententiarum*, livro 1, d. 2, q. 1, a. 3, c.

102 *Scriptum super libros Sententiarum* livro 2, d. 38, q. 1, a. 3

103 *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 10, ad 3

mesma coisa que conhecer a própria intenção¹⁰⁴. Conhecer a intenção seria conhecer a ordenação que existe no intelecto em direção àquilo que é conhecido, e conhecer a ordenação à coisa não equivale a conhecer a própria coisa. Para que o intelecto possa conhecer a intenção, é necessário que ele reflita sobre a sua própria atividade, de modo que seu objeto passa a ser não mais a coisa externa que se conhece, mas sim o resultado desse conhecimento, em um ato intelectual que reflete sobre o próprio ato intelectual. Somente assim é que o intelecto pode ter uma intenção como sendo seu objeto. E torna-se claro que esse tipo de ato que reflete sobre o processo pelo qual se conhece algo é secundário em relação ao próprio ato de conhecer algo. Além disso, devemos atentar a que também nesses atos secundários, assim como nos atos primários, podemos falar de intenções, pois, mesmo neles, há uma ordenação entre o intelecto e o seu objeto, que, no caso, não é algo externo, mas sim uma intenção. Tem-se, então, intenções que dizem respeito à ordenação entre o intelecto e algo que lhe é exterior e intenções que dizem respeito à ordenação entre o intelecto e outra intenção. Neste último caso, poderíamos falar em algo como uma intenção de intenções. Ou, como prefere Santo Tomás, podemos chamá-las de “intenções segundas”¹⁰⁵.

Portanto, quando o intelecto conhece as intenções, ele não atribui essas intenções às coisas enquanto existem fora da alma, mas sim às coisas enquanto existem na alma, isto é, enquanto são conhecidas por nós. Como a lógica trata dessas intenções, percebe-se que a lógica não se ocupa das coisas conforme existem na realidade, mas sim conforme existem na mente. Como diz Santo Tomás, “o lógico considera o modo de predicação, e não a existência das coisas”¹⁰⁶. A lógica é um estudo sobre as relações mantidas entre essas intenções, de modo que se possa compará-las e ordená-las, a fim de se descobrir novas relações. Sendo assim, vemos que a lógica se ocupa, sobretudo, das chamadas relações de razão, pois, como diz Santo Tomás, “as relações que resultam apenas da operação do intelecto sobre as próprias coisas que estão no intelecto, são apenas relações de razão”¹⁰⁷. Apesar disso, é importante notar que lógica, mesmo que trate de relações de razão, possui um fundamento na realidade. Afinal, há similitude entre as intenções segundas e as “intenções primeiras”, assim como há similitude entre as intenções primeiras e as coisas externas que são conhecidas. Por transitividade, vemos que, no seu fundamento, a lógica tem ligação com o real.

Nesse sentido, a lógica pode ser distinta da metafísica, mas não deve ser separada

104 Lichacz (2008, p. 80). Ver também, *Suma contra os Gentios* livro 4, cap. 11, n. 3466.

105 Sobre esse ponto, ver *Comentário à Metafísica* IV, lição 4, n. 574

106 *Comentário à Metafísica* VII, lição 17, n. 1658. Para maiores detalhes, ver John Wippel (2000), p. 208-212.

107 *Summa Theologiae* I, q. 28, a.1, ad 4. Ver também, Lichacz (2008), p. 79 – 85.

dela¹⁰⁸. A lógica trata da ordenação que o intelecto faz dos próprios atos que realiza ao conhecer alguma coisa do mundo. Com a lógica, afinal, pretende-se obter um método eficiente que garanta um “conhecimento real” sobre a realidade. Portanto, o objetivo final da lógica é conhecer o mundo.

108 Wippel (2000), p. 205-211 e Lichacz (2008), p. 70 – 89

4 SOBRE A TEORIA DA SIGNIFICAÇÃO

4.1 INTRODUÇÃO

Em capítulos anteriores, alguns pontos sobre a relação entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido já foram tratados. Apresentaram-se as noções de "espécie inteligível", "palavra", "concepção do intelecto", que também podemos chamar de "conceito", "espécie sensível", etc. A partir de agora, veremos mais a fundo os elementos que compõem a teoria da significação que se depreende da obra de Santo Tomás. Algumas conclusões que foram apresentadas durante o estudo que fizemos sobre a metafísica serão invocadas, em especial a teoria da analogia do ente, cuja compreensão é necessária para que se entenda corretamente a distinção entre ente real e ente de razão. Porém, começaremos examinando a tese que está na base das relações de significação, que pode ser assim formulada: a palavra significa a coisa mediante o conceito.

4.2 SOBRE O TRIÂNGULO ARISTOTÉLICO

Uma das teses fundamentais defendidas no *De Interpretatione* é aquela que ficou conhecida como "o triângulo aristotélico"¹⁰⁹. É a partir dela que o esquema conceitual apresentado naquela obra é erguido. Sua importância está no fato de relacionar os três elementos principais envolvidos quando um agente pretende dizer algo sobre o mundo, a saber, as palavras, as concepções do intelecto e as coisas externas que são conhecidas por ele e sobre as quais ele pretende falar. O "triângulo" é organizado de tal modo que as concepções do intelecto são colocadas entre as palavras e as coisas externas, fazendo a mediação entre esses dois extremos.

Como a expressão "dizer algo" equivale a "dizer algo significativo", pois quem pretende dizer algo não significativo não está, na verdade, dizendo algo, é natural relacionar os três elementos citados de um modo que considere aquilo que eles significam ou aquilo que é significado por eles. A sutileza da tese está em distinguir entre duas formas possíveis de significar: a imediata e a mediata.

Começemos dizendo que as palavras significam imediatamente as concepções do intelecto. Uma posição diferente poderia sustentar que as palavras significam imediatamente

109 Sobre esse ponto, escreve Gyula Klima (1996).

as próprias coisas externas. Porém, Santo Tomás, no comentário que faz ao *De Interpretatione*, recusa essa última e sustenta que a primeira deve ser aceita para que se evitem consequências indesejadas de caráter platônico. Considerando que o termo “homem” significa a natureza humana abstraída dos princípios individuantes, diz Santo Tomás que é impossível que esse termo signifique um homem individual, isto é, algo singular existente na natureza. A partir disso, a fronteira entre as doutrinas aceitas pelos platônicos e os ensinamentos de Aristóteles é demarcada. Os platônicos sustentam que o termo “homem” significa a ideia separada de homem, já que, conforme foi dito, não pode significar um homem singular. Mas, diz Santo Tomás, “como, nos ensinamentos de Aristóteles, homem em abstrato não subsiste na natureza, mas apenas na mente, foi necessário para Aristóteles dizer que os sons vocais significam imediatamente as concepções do intelecto”¹¹⁰.

Antes de prosseguir, cabe apresentar uma precisão feita por Santo Tomás ao texto de Aristóteles, pois ela ajuda a afastar uma possível confusão que poderia ser feita entre atos que pertencem à alma intelectiva e atos que pertencem à alma sensitiva. Aristóteles afirma que “os sons vocais são signos de paixões da alma”¹¹¹ e que “as paixões da alma, das quais os sons vocais são os primeiros signos, são iguais para todos, e as coisas das quais as paixões são similitudes também são as mesmas”¹¹². A precisão feita por Santo Tomás tem por finalidade esclarecer esse uso incomum que Aristóteles faz de “paixões da alma”. Normalmente, essa expressão seria usada para se referir à imutação do apetite sensitivo. Porém, e Santo Tomás se baseia no contexto em que a expressão ocorre, nessas passagens ela deve ser entendida como uma referência às concepções do intelecto, pois é claro pelo contexto da obra que essas ditas “paixões da alma” são frutos de um ato do intelecto (e não da sensibilidade). Portanto, pode-se traduzir o que Aristóteles diz nessas passagens daquela maneira já citada: as palavras significam imediatamente as concepções do intelecto.

O próximo passo para se entender o triângulo aristotélico é lembrar que, conforme já foi explicado, as concepções do intelecto de um agente são similitudes das coisas externas conhecidas por esse agente. E é essa relação de similitude que garante que a mediação entre as palavras e as coisas externas seja feita. Se as palavras significam imediatamente as concepções do intelecto, e se essas concepções são similitudes das coisas externas, então, através das concepções, as palavras podem significar as coisas. Nota-se que esta é uma relação de significação mediata, e não imediata. Portanto, as palavras significam

110 *In libros Peri Hermeneias expositio*, livro 1, Lição 2, parágrafo 5

111 *Perihermeneias*, 16a3

112 *Perihermeneias*, 16a6

imediatamente as concepções do intelecto e significam mediatamente as coisas externas, e a mediação é feita por estas concepções. Assim deve ser entendida a seguinte fórmula que aparece na obra de Santo Tomás: “A palavra significa a coisa mediante o conceito”¹¹³.

4.3 SOBRE AQUILO QUE É SIGNIFICADO

Cabe notar que, quando se fala em conceitos (concepções) que são significados por palavras, não se pretende limitá-los a conceitos simples de coisas simples. Um conceito pode ser conceito de algo composto, e uma palavra pode significá-lo. Santo Tomás escreve sobre isso no *Comentário ao De Interpretatione*, livro 1, lição 3, onde faz uma analogia entre os sons vocais (palavras) e as concepções do intelecto, a fim de distinguir dois modos de significação. Como ocorre com as concepções do intelecto, também pode haver verdade ou falsidade nos sons vocais, dependendo de se estes significam “conceitos simples” ou uma “composição ou divisão”. Portanto, nada impede de haver uma palavra que signifique uma proposição, por exemplo. Nesse caso, e de modo analógico, pode-se falar em verdade e falsidade já no âmbito das palavras.

Esse ponto se torna mais interessante no momento em que se considera uma palavra que não signifique um conceito simples, mas sim uma composição, onde a composição é falsa. Se é falsa, a proposição de que a palavra é signo afirma o falso sobre o mundo. Se afirma o falso, a realidade não corresponde àquilo que a proposição diz ser o caso, isto é, o mundo não é do modo que a proposição diz que é. Se essa proposição falsa dissesse que há certa coisa na realidade, nada na realidade seria do modo que a proposição diz que é. Esse exemplo ilustra um ponto importante no pensamento de Santo Tomás: nomes podem significar conceitos de coisas que não existem na natureza. E isso vale também para o caso de “conceitos simples”.

Para ilustrar esse ponto, pode-se tomar a continuação da citação ao *Comentário ao De Interpretatione* feita acima, onde Santo Tomás analisa a afirmação de Aristóteles “*Tragelaphos* significa algo, mas não é verdadeiro nem falso, a não ser que “ser” e “não-ser” seja adicionado ou absolutamente ou de acordo com o tempo”¹¹⁴. No exemplo, *tragelaphos* é uma criatura fictícia, cujo nome deriva de “*tragos*”, que significa “cabra”, e “*elaphos*”, que significa “alce”¹¹⁵. O ponto a ser destacado nesse exemplo é que Aristóteles usa um animal

113 *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 1

114 *Perihermeneias* 16a16

115 A versão latina de “*Tragelaphos*” é “*Hircocervus*”.

imaginário e diz sobre esse nome que ele significa algo. Significa, como já vimos, uma concepção do intelecto que, por sua vez, é a concepção de algo fictício, não existe na natureza, por definição. Isso é salientado por Santo Tomás quando analisa o exemplo de Aristóteles: “note-se que Aristóteles usa expressamente como exemplo aqui um nome que significa algo que não existe na realidade, cujo caráter fictício é imediatamente evidente”¹¹⁶.

Portanto, essa é a primeira das conclusões mais fortes desse tópico: os nomes podem significar algo que não tem nenhuma instanciação na realidade, isto é, podem nomear algo não existente na natureza. Os conceitos de “*tragelaphos*” e de “*Pegasus*”, por exemplo, não correspondem a animais existentes na natureza. Apesar disso, podemos ter tais conceitos e podemos atribuir nomes a esses conceitos, expressando-os através de palavras transmitidas por sons vocais, por exemplo. Sendo assim, aquilo que a palavra significa mediamente pode não existir na natureza. Isso é algo necessário e, de certo modo, até mesmo intuitivo, pelos motivos expostos a seguir.

Usando outros termos, a primeira tese na qual a conclusão citada acima se baseia é a seguinte: podemos pensar em algo que não existe. E esse é um ponto intuitivo, apesar de uma precisão mais forte da expressão “não existe” ser desejada, o que será feito mais à frente nesse trabalho. Pois é inegável que podemos pensar em “*Tragelaphos*” e “*Pegasus*”, ou que não raro pensamos que o mundo é de um modo que ele não é, o que ocorre sempre que erramos. Sendo assim, essa premissa não causa maiores problemas (apesar de necessitar de uma maior precisão, como foi dito).

A segunda tese que serve de base para a conclusão citada é esta: há uma correlação entre o ato de pensar e o ato de significar, de tal modo que, se podemos pensar em algo, então podemos significar o que pensamos. Por isso, se podemos pensar em algo que não existe na natureza, podemos significar algo que não existe na natureza. Esse ponto decorre da própria natureza arbitrária dos nomes, pois um nome é um nome na medida em que significa uma concepção do intelecto. Se uma palavra expressa por um som vocal carecer de tal significação, ela não é uma palavra, mas um mero ruído. Essa natureza arbitrária se caracteriza pelo fato de ser por convenção que um nome significa algo. Podemos usar o nome “casa” para significar algo, enquanto outros podem usar o nome “*house*”. Sendo assim, estabelecemos, por convenção o que um nome significa. Porém, e se fosse perguntado: o que podemos convencionalmente estabelecer como o significado de um nome?

Como já foi visto, as palavras significam imediatamente concepções do intelecto.

Portanto, respondemos à pergunta acima dizendo que as concepções do intelecto é que são convencionalmente estabelecidas como sendo o significado das palavras. De fato, essa é a própria razão de ser das palavras, a saber, significar aquilo que pensamos, a fim de que seja possível comunicar nossos pensamentos. Convencionalmente, qualquer ruído pode ser escolhido para significar qualquer concepção do intelecto, seja ela um “conceito simples” ou uma “composição ou divisão”. Isso equivale a dizer que qualquer concepção do intelecto pode ser significada por uma palavra. Mesmo que seja uma concepção que não corresponda a algo que exista na natureza, ainda assim é possível estabelecer uma palavra que seja signo dela. Sendo assim, pelas nossas palavras podemos significar qualquer coisa que podemos pensar.

Resumindo esse ponto, um agente pode significar com palavras tudo aquilo que ele pensa. Dado que ele pode pensar em algo que não existe na realidade, como o exemplo citado de “*tragelaphos*”, ele também pode significar algo que não existe na realidade. Como afirma Gyula Klima, “podemos pensar em algo que não existe. Logo, nossas palavras também podem significar algo que não existe”¹¹⁷.

É interessante, nesse momento, expor a “diversidade tripartite” entre as coisas que são significadas pelos nomes, conforme o texto de Santo Tomas em *Scriptum super libros Sententiarum*, livro 1, d. 2, q. 1, a. 3, c. O critério para essa divisão em três partes é a relação daquilo que é significado com a existência fora da alma do agente que significa. Segundo essa distinção, as coisas significadas pelos nomes podem ser agrupadas da seguinte maneira:

- 1 Aquelas que “têm o ser completo e total fora da alma”, como um homem ou uma rocha, por exemplo.
- 2 Aquelas que “não são nada fora da alma”, como os sonhos ou a imaginação de uma quimera.
- 3 Aquelas que têm um fundamento na realidade fora da alma, “mas cuja *ratio* (caráter formal) é completado pela operação do intelecto”. Esse é o caso dos universais, como “humanidade”, por exemplo.

Portanto, fica claro que Santo Tomás aceita a tese citada acima, a saber, que nomes podem significar, mediatamente, coisas que não existem na natureza. Também vimos que Santo Tomás aceita que podemos ter concepções do intelecto de algo puramente fictício, e que

117 “For there is no doubt that we can think of something that does not exist, whence, on this conception, it follows that our words also can signify something that does not exist”. Klima (1996), capítulo “Signification and Existence”.

essas concepções podem ser, imediatamente, significadas por um nome.

É evidente que essas afirmações precisam ser mais clarificadas, pois elas levantam alguns pontos de difícil entendimento. Tomando uma expressão usada por Klima, uma nuvem de mistério paira sobre o estatuto ontológico dessas entidades que não existem na realidade e que, apesar disso, podem ser pensadas e significadas por nós. Essa clarificação será feita a seguir, com a apresentação da distinção entre ente real e ente de razão. Com isso, também pretende-se aprofundar a explicação sobre a relação entre pensamento e significação.

4.4 SOBRE O ENTE

Anteriormente, foi apresentada a tese de que um agente pode significar objetos e pensamentos que não correspondam a algo existente fora da alma. Porém, aceitar essa afirmação parece, em um primeiro momento, implicar que também se aceita um grupo de entidades obscuro, a saber, aquele das entidades não-existentes. Seguindo o caminho indicado por Klima (1996), pretende-se mostrar a seguir que o tratamento dado por Santo Tomás à chamada teoria da analogia do ente é a chave para esclarecer os pontos que ainda estão confusos e, com isso, afastar a obscuridade que parece envolver o assunto. A teoria da analogia servirá para distinguir os modos em que o termo “ente” é utilizado e, por fim, será a base para explicar o motivo pelo qual é um erro perguntar pela natureza de algo que é dito ente no sentido de “ente de razão”. A pretensão de que o ente de razão tenha uma natureza, como será visto, se apoia em um erro categorial. Porém, antes de falar nos distintos sentidos de “ente”, falemos sobre o ente em geral. Sobre isso, serão apresentadas a seguir três distinções que distinguem de maneira diferente. A primeira distinção resulta em dois elementos, a segunda em três e a terceira em quatro. Por fim, elas serão relacionadas entre si, com o objetivo de resumir aquilo que ficou estabelecido a partir delas.

4.4.1 A distinção em dois elementos

O primeiro passo para entender o texto de Santo Tomás sobre os modos em que o termo “ente” é utilizado é mostrar que o aquinate de fato sustenta que ente (*ens*) é predicado de diversos modos. Em muitas passagens da sua obra, é apresentada a distinção entre esses modos. Porém essa distinção nem sempre é realizada a partir da mesma perspectiva, o que acarreta diferentes classificações, de acordo com o contexto em que aparecem. Um exemplo de passagem em que Santo Tomás trata desse assunto é *Scriptum super libros Sententiarum*,

livro 2, d. 34, q. 1, a. 1, onde é feita uma distinção que resulta em apenas dois elementos. Ali é dito que o ente pode ser predicado de dois modos. Em um deles, *ens* é predicado enquanto divisível nas dez categorias. No outro modo, *ens* significa a verdade de uma proposição.

Quando ente é predicado do primeiro modo citado, “significa algo existente na natureza das coisas”. E esse algo que existe na natureza pode ser uma substância, como um homem, por exemplo, ou pode ser um acidente, como uma cor. Por outro lado, quando ente é predicado do segundo modo, “significa a verdade de uma proposição, como quando se diz que uma afirmação é verdadeira quando ela significa ser aquilo que é, e que uma negação é verdadeira quando significa não ser aquilo que não é”. É interessante notar que, neste último modo, “ente” significa algo que é resultado do ato de formação de juízos, que é realizado pelo intelecto. Isso contrasta com o primeiro modo apresentado, pois nele aquilo que é significado por “ente” não possui essa dependência em relação ao intelecto para existir. E é essa a perspectiva adotada quando Santo Tomás apresenta, no seu *Comentário à Metafísica*, uma divisão no ente em três partes, que será apresentada mais adiante.

Podemos, então, falar sobre o ente enquanto dividido nas dez categorias, ou predicamentos. O estabelecimento dessas dez categorias não é, segundo Santo Tomás, algo aleatório, como se fosse possível escolher outras. O motivo disso é que as categorias correspondem aos vários modos de existência pelo qual se diz que algo é um ente real. Cabe notar que estamos falando de vários modos de existência do ente real, o que implica que a divisão traçada através da distinção entre diferentes categorias é uma divisão real. Não se trata de um mero construto mental, pois não estamos falando do ente de razão. Como diz Santo Tomás, nada é posto nas categorias que não seja externo à alma¹¹⁸.

Como era de se esperar, tendo em vista a teoria da analogia, o ente não é predicado univocamente das dez categorias, mas sim analogamente. Entre todas as categorias, é a substância aquela que é propriamente chamada de ente, enquanto as outras nove, que são os acidentes, só são chamadas assim em referência a ela. E isso pode ser percebido quando entendemos que a substância “não está em algo” e que ela é “sujeito de tudo mais”. Já os acidentes estão, ou são, em outro, a saber, na substância. Por isso, podemos dizer que os acidentes inerem, ou pertencem, à substância.

Dada essa distinção entre substância e acidente, percebe-se que há duas maneiras pelas quais uma predicação pode ser feita, de acordo com aquilo sobre que se predica. Se for da

118 Portanto, percebe-se que, embora as categorias sejam categorias do nosso entendimento, elas possuem fundamento nas coisas, na realidade, de maneira que a distinção entre os modos de ser implica a distinção entre as categorias.

substância, temos a chamada predicação *simpliciter* ou *per se*. Caso seja do acidente, temos a predicação *secundum quid* ou *per accidens*. A importância desse ponto está em que reconhecer se uma predicação é feita da substância ou do acidente pode ser crucial para evitar erros em nossos raciocínios.

Ainda em *Scriptum super libros Sententiarum*, livro 2, d. 34, q. 1, a. 1, c, Santo Tomás salienta um ponto que já prepara o terreno para a distinção entre ente real e ente de razão. Nota o aquinate que aquilo que é dito ente no primeiro modo, isto é, enquanto algo existente na natureza, é também ente no segundo modo, pois “aquilo que tem existência na natureza das coisas pode ser afirmado ‘que é’, através de uma proposição afirmativa”, como quando, por exemplo é dito que uma cor é, ou que um homem é. Portanto, tudo que é ente no primeiro modo também é ente no segundo modo.

Porém nem tudo que é ente no segundo modo é ente no primeiro modo. Como exemplo, Santo Tomás cita a cegueira, que é uma privação, da qual podemos formar uma proposição afirmativa, dizendo que “A cegueira é”. Porém, a cegueira, por ser uma privação, não é algo existente na natureza das coisas, mas sim é uma “remoção de ente”, ou seja, é a falta de um ente na natureza. Portanto, conclui Santo Tomás, “até mesmo privações e negações são ditas entes no segundo sentido, mas não no primeiro”. Com isso, já é possível perceber que o termo “ente”, entendido do segundo modo, é muito mais amplo do que quando é entendido do primeiro, pois o conjunto daquilo que é ente de acordo com o segundo sentido é muito maior do que o conjunto daquilo que é ente de acordo com o primeiro sentido. Assim, se distinguiu o ente nos seus dois modos de predicação.

4.4.2 A distinção em três elementos

Passemos, agora, a analisar outra passagem em que Santo Tomás fala sobre o ente. Conforme antecipado, trata-se do *Comentário à Metafísica* livro 5, lição 9, onde se muda levemente a perspectiva do assunto, pois o que está em questão não são diretamente os modos de predicação do termo “ente”, mas sim os diversos modos pelos quais o ente pode ser dividido. Apesar de ser uma diferença sutil, mais ainda levando em conta o que foi dito no parágrafo anterior, ela é suficiente para enriquecer a distinção, pois o ente não é dividido em apenas dois modos, como antes. Nessa passagem, a distinção é tripla.

O primeiro modo dessa distinção é o ente enquanto existe “fora da alma”. Esse é o ente completo, que é dividido nas dez categorias. É dito ente completo porque existe fora da alma e não depende de um “ato mental” para existir. No segundo modo, temos o ente

enquanto existente “apenas dentro da alma”. Nesse caso, o ente existe apenas na mente de um agente e, por isso, só pode existir na dependência do ato dessa mente. Pelo terceiro modo, o ente é dividido em ato e potência. Note-se que esse terceiro ponto é mais comum do que aquele do ente perfeito, pois o ente em potência é ente apenas *secundum quid* (ou “com qualificação”). Por isso, esse terceiro modo não exclui o primeiro, pois a distinção do primeiro modo diz respeito a um dos elementos do terceiro, a saber, o ente em ato.

A partir dessa passagem, podemos encontrar, mais uma vez, a ênfase no fato de que o termo "ente" pode ser usado para referir a algo que não existe fora da alma, mas apenas "dentro da mente". É esse modo que pode provocar aquela obscura “nuvem de mistério” citada anteriormente, pois a tentação de perguntar sobre a natureza desse modo de ser é grande. O problema é que, quando se aceita os termos dessa pergunta, cria-se um comprometimento ontológico em relação a entidades espúrias, às entidades não-existentes. Porém, Santo Tomás não supõe, nem aceita, tal comprometimento. E isso será visto em capítulos futuros. Por ora, podemos adiantar que aquilo que foi dito anteriormente sobre a homonímia *pros hen* ajudará a resolver essa questão, na medida em que ela é a base para a compreensão da teoria da analogia do ente.

Portanto, espera-se que tenha ficado claro como se dá a analogia do ente. Apesar de o ente ser dito de muitos modos, esses modos estão relacionados entre si, de tal maneira que há um modo principal ao qual todos os outros fazem referência. Os outros modos de ente só são ditos serem modos de entes por causa desse modo principal. É nesse modo que o ente é dito propriamente ser um ente. Tudo mais que é dito ser ente o é em referência a ele (como ocorre quando dizemos que um alimento é saudável, visto que o alimento só é dito ser saudável por referência à saúde de um organismo. "Saudável" é predicado propriamente de um organismo, e não de um alimento). Essa teoria da analogia do ente será fundamental mais adiante, quando falarmos sobre os entes de razão.

4.4.3 A distinção em quatro elementos

Por fim, uma última passagem sobre esse assunto será citada, pois ela pode ser encarada como uma espécie de formulação última, mais abrangente, sobre os modos de ser. Nela, é feita a distinção desses modos em quatro grupos. Como era de se esperar depois do que foi explicado sobre a homonímia *pros hen*, um desses modos é o principal e os outros são subordinados a esse. Trata-se do *Comentário à Metafísica* livro 4, lição 1, n. 15, onde a divisão é feita tendo em vista a "força" e a "fraqueza" do modo de ser em questão, de acordo

com sua pureza ou mistura com o não-ente.

O primeiro modo de ser que é citado é o mais fraco, a saber, aquele que existe apenas na razão, caso da negação e da privação. Dizemos que ele existe na razão porque a razão o considera como se fosse um ente quando nega ou afirma algo dele.

O segundo modo, que é o mais próximo “em fraqueza” do primeiro, é aquele em que “geração, corrupção e movimento são ditos entes, pois eles têm alguma privação e negação misturadas a eles”.

O terceiro modo “não tem nada de não-ente misturado a ele”, mas ele tem uma existência frágil (*habet esse debile*), pois a tem não por si mesmo, mas existe em outra coisa. Esse é o caso das qualidades, quantidades e propriedades da substância.

Por fim, há o quarto modo, que é o mais perfeito deles. É aquele em que o ente tem “uma existência na natureza, sem mistura com a privação. Tem uma existência firme e sólida, na medida em que existe por si mesmo, como é o caso das substâncias.

A seguir, Santo Tomás organiza esses modos de uma maneira que tem relação com a homonímia *pros hen*, na medida em que estabelece um sentido principal de ente e subordina os demais a ele. No caso, o quarto modo é destacado como sendo o sentido principal e primário pelo qual se diz que algo é ente.

E é a esse último sentido, enquanto primário e principal, que todos os outros são subordinados. Pois qualidades e quantidades são ditos ser na medida em que são em uma substância. Movimentos e gerações são ditos ser na medida em que tendem para a substância ou para algum dos outros entes citados acima. Privações e negações são ditas serem na medida em que elas removem algo dos três (modos) citados acima.

Essa terceira passagem tem a vantagem de estabelecer pontos importantes sobre a teoria da analogia do ente. Podemos resumi-los da seguinte maneira: “ente” é um termo comum que é dividido em vários sentidos análogos, sempre fazendo referência a um sentido principal e primário. Nesse sentido principal, o ente é completo, existindo “firmemente e solidamente” na natureza, fora da alma, como uma substância.

4.4.4 Relações entre as três distinções

Depois de apresentar as três passagens isoladamente, o próximo passo é fazer uma relação que combine as características citadas em cada uma delas sobre os modos pelos quais se diz que algo é ente, a fim de fundamentar a distinção entre as noções de *ens reale* e *ens*

rationis. Essas noções serão definidas inicialmente de maneira vaga. Porém, com o desenvolvimento do assunto, um aprofundamento maior será buscado.

Começemos a caracterização de ente real (*ens reale*) e ente de razão (*ens rationis*) relacionando estas noções com aquilo que foi explicado nas três passagens sobre os modos em que algo é dito ser ente. O *ens reale* aparece na primeira passagem citada como sendo o ente enquanto divisível nas dez categorias. O *ens rationis* aparece como aquele que significa a verdade de uma proposição. Na segunda passagem, o *ens reale* é o ente que existe fora da alma e aquele que é em ato. Já o *ens rationis* é o que existe apenas dentro da mente. Na terceira passagem, o *ens reale* é o ente que tem uma existência na natureza, cuja existência é firme e sólida, enquanto que o *ens rationis* é aquele modo mais fraco, que existe apenas na razão.

Decorre dessa caracterização inicial que “ente” é dito propriamente e primariamente do *ens reale*, pois equivale ao “ente completo”, citado, por exemplo, na terceira passagem. Portanto, quando falamos em *ens reale* estamos falando do ente no sentido mais pleno e principal do termo, sem qualificações, ou seja, o *ens reale* é ente *simpliciter*.

Por outro lado, segundo essa caracterização o *ens rationis* só é dito ser ente na medida em que faz referência ao sentido principal, isto é, o *ens rationis* é um ente *secundum quid*, ou seja, com qualificações. Essa distinção entre *ens reale* e *ens rationis* será aprofundada a seguir, na medida em que o contraste entre as qualificações *simpliciter* e *secundum quid* for explorado.

Porém, o primeiro passo para compreender a distinção entre ente real e ente de razão é entender como interpretar essa distinção, isto é, entender a natureza da dicotomia que está sendo traçada. Sobre isso, deve-se notar que não se trata de uma divisão entre dois tipos, ou espécies, de entes. Isso quer dizer que a distinção entre ente real e ente de razão não é como aquela que é feita em um determinado gênero, como o gênero animal, por exemplo, onde o mesmo é dividido em “racional” e “irracional”, de maneira que haja alguns animais que são racionais e outros animais que são irracionais. Por isso, quando se afirma que há uma divisão no ente, divisão esta que nos permite falar em ente real e ente de razão, não se está afirmando que há duas espécies de entes.

Podemos ilustrar esse ponto citando Santo Tomás em *Scriptum super libros Sententiarum*, livro 2, d. 42, q. 1, a. 3, c., onde ele diferencia duas maneiras pelas quais algo que é comum pode ser dividido. Nessa passagem, o termo “ente”, que é comum, é usado como exemplo. Vejamos, então, essas duas maneiras:

A primeira maneira é “a divisão de um termo unívoco em suas espécies segundo suas

diferenças, de modo que a natureza do gênero é igualmente participada nas espécies”, como ocorre quando animal se divide em homem e cavalo, por exemplo.

A segunda maneira é a divisão de algo comum por analogia. Nela, a predicação de uma das partes é feita segundo a noção perfeita e, portanto, de modo *simpliciter*, enquanto que a das outras partes restantes é imperfeita e com qualificações (*secundum quid*). Santo Tomás diz que essa é a maneira pela qual “ente é dividido em substância e acidente, ou dividido entre ente em ato e ente em potência”.

Portanto, a distinção entre ente real e ente de razão não é uma divisão de uma classe em suas subclasses. Como afirma Klima, ente real e ente de razão não são duas subclasses da classe maior “ente”. E ele utiliza um exemplo muito interessante para explicar esse ponto, no qual é feita uma analogia entre ente e dinheiro. Diz Klima que ente real e ente de razão não são dois tipos de ente pelos mesmos motivos que dinheiro real e dinheiro falsificado não constituem dois tipos de dinheiro. “Assim como apenas dinheiro real é dinheiro *simpliciter*, isto é, sem qualificação (*secundum quid*), apenas ente real é ente *simpliciter*, sem qualificação”¹¹⁹. Portanto, ele conclui, somente o ente real é ente no sentido próprio do termo, isto é, só o ente real é simplesmente ente. Não se pode dizer que o ente de razão é simplesmente ente, mas sim que é ente com qualificação.

O exemplo do dinheiro que Klima apresenta ajuda bastante a esclarecer a teoria da analogia do ente, introduzida anteriormente, segundo a qual só há um sentido em que “ente” é tomado em sentido próprio e perfeito. Porém, o exemplo do dinheiro é somente um exemplo, e alguém poderia objetar que pretender esclarecer a tese de que apenas o ente real é ente *simpliciter* através de um exemplo é insuficiente. Essa objeção é válida, mas felizmente Klima continua seu argumento utilizando-se das noções de “determinação diminutiva” (*determinatio diminues*) e “determinação não-diminutiva” (*determinatio non diminuens*).

Diz ele que a determinação “de razão”, quando adicionada a “ente”, ou a determinação “falsificado”, quando adicionada a “dinheiro”, são exemplos que caem no caso da determinação diminutiva (*determinatio diminues*), isto é, que retira, ou remove, algo daquilo em que é aplicada. Isso pode ser mais facilmente entendido em contraste com o outro caso.

A determinação “real”, usada tanto no caso de “ente” como no caso de “dinheiro”, é uma qualificação não-diminutiva (*determinatio non diminuens*). A determinação não-diminutiva não impõe condições para a aplicabilidade do predicado, de modo a “retirar” algo do sujeito ou, pelo menos, não impõe nenhuma condição que extrapole as condições

119 Klima (1996), capítulo “*Ens Reale vs. Ens Rationis as Ens simpliciter vs. secundum quid*”

imanescentes que se seguem do próprio sentido do predicado aplicado. Portanto, ente real é ente sem nenhuma qualificação, sem remoção, sem diminuição ou algo similar, ao contrário do que ocorre com ente de razão.

Por tudo o que foi dito, pretendo ter deixado estabelecido que se segue da teoria aceita por Santo Tomás de Aquino não só que o ente real é ente, mas também que apenas o ente real é ente. Isso porque “ente” foi usado na frase anterior sem qualquer qualificação, isto é, *simpliciter*. Inversamente, também se pode concluir que o ente de razão não é propriamente um ente, a não ser *secundum quid*.

4.4.5 Sobre o ente de razão

Anteriormente, foi dito que tudo o que conhecemos, conhecemos como ente. Também foi visto que o ente se diz de muitos modos. Em um desses modos, é dito ente apenas em um sentido qualificado, *secundum quid*, o ente de razão. O contraponto do ente de razão é o ente real, que existe na natureza independentemente de ser conhecido ou não, sendo este o sentido próprio de ente. Porém, das muitas coisas que conhecemos, usando “conhecer” aqui em sentido amplo, algumas delas não são entes reais¹²⁰. Como exemplo, pode-se citar o conhecimento que temos de uma privação, como a cegueira. Ela, por ser uma privação, é a não-existência de uma propriedade, é a falta de um ente real. Reconhecemos que há uma privação quando reconhecemos a ausência de algo que não deveria estar ausente. Nesse sentido, podemos reformular a frase inicial desse parágrafo e dizer que tudo o que conhecemos, conhecemos em relação ao ente, sendo que essa relação pode ser positiva, como o conhecimento de uma certa natureza, ou negativa, como o conhecimento de uma privação, a falta de um ente.

Se algo é dito ente, mas não é ente na natureza, então é ente na razão. Citando Santo Tomás, “aquilo que não é ente nas coisas da natureza é ente na razão. Por isso, negações e privações são ditas entes de razão”¹²¹. Desse modo, a privação e a negação, por exemplo, são entes de razão. Por não serem entes reais, podem ser consideradas, em algum sentido, não-entes. Porém, dada a teoria da analogia do ente, há um sentido mais fraco, qualificado, em que se pode dizer que elas são entes, a saber, elas não são entes *simpliciter*, mas sim entes *secundum quid*, e esse *quid* é a razão. Por isso, a cegueira pode ser dita ente “mesmo que não

120 Esse sentido é amplo porque, como veremos a seguir, não se pode conhecer um não-ente, não se pode “saber o que ele é”. Portanto, o termo não está sendo usado no seu sentido próprio.

121 *Summa Theologiae I-IIae*, 8, 1 ad 3

ponha algo no mundo”, “*Etiam si illud in re nichil ponat*”¹²².

Como visto, ente de razão é ente apenas em um sentido qualificado, e não no sentido primário do termo. Ele tem um modo de existência diferente do modo de existência do ente real¹²³. Esse modo requer a atividade de uma mente racional. E o ser humano pode expressar aquilo que está em sua mente através de proposições. A partir dessa dependência em relação à mente, podemos fazer uma analogia envolvendo o ente de razão e a mente daquele que o concebe com a relação entre substância e acidente: o ente de razão é como um acidente que inere na mente humana como seu sujeito¹²⁴, os entes de razão são dependentes da mente que os concebe como os acidentes são dependentes das substâncias. Como tal, não podem existir fora dessa mente.

Portanto, viu-se que o ente de razão é ente *secundum quid*, e não *simpliciter*. E isso contrasta radicalmente com o caso dos entes reais, pois estes não dependem da nossa mente para existir, pois lhes é accidental se são conhecido ou não por nós.

Um detalhe importante a ser notado sobre o que foi dito sobre os entes de razão é que se falou tanto em privação, por exemplo, quanto em *hirco cervus*. Porém, há uma evidente diferença entre uma e outro, o que nos permite distinguir, no mínimo, entre dois grupos de entes de razão, que podem ser assim definidos: um grupo consiste naqueles entes de razão cuja não-existência está contida no significado do próprio termo que o expressa. Assim ocorre, por exemplo, com as privações e negações. Já o outro grupo consiste nos entes de razão que não possuem a não-existência contida no seu significado, mesmo que signifiquem algo que não existe na natureza. Esse é o grupo tanto dos entes puramente fictícios como daqueles entes de razão que possuem algum fundamento na realidade, como o conceito de “gênero”, por exemplo.

4.4.6 Soluções dos problemas

Por tudo isso, aquele problema que pairava sobre a natureza dos objetos de significação que não significam mediatamente algo que existe fora da alma, que aparentemente nos obrigava a aceitar uma espécie absurda de “entidade não-existente”, pode ser dissolvido. Pois, agora, fica claro que a formulação desse problema se baseia em um erro categorial. Em todo caso, para não dar espaço a qualquer dúvida, o motivo disso é esmiuçado

122 *De ente et essentia*, 1

123 *Comentário à Metafísica*, V, 9, n. 889, referência fornecida por Klima (1996).

124 *De Potentia* 8, 1, c

a seguir.

A pergunta sobre a natureza de algo pressupõe que esse algo tenha uma natureza. “Mas isso pressupõe que este algo exista, isto é, que ele seja um ente real, um ente *simpliciter*”, como diz Klima. Ora, os objetos de significação são entes de razão, eles não existem fora da alma. Logo, não cabe perguntar por uma natureza que eles não têm, nem podem ter. Portanto, os objetos de significação, por serem entes apenas *secundum quid*, não são uma espécie de ente, visto que a distinção entre *simpliciter* e *secundum quid* não é a divisão de um gênero em duas espécies, conforme explicado anteriormente. Assim, podemos concluir que os objetos de significação que significam, por exemplo, algo puramente fictício, sendo entes de razão e *secundum quid*, não constituem uma espécie de ente, nem uma espécie absurda de ente.

Porém, um problema real surge dessa explicação, trazendo uma dificuldade que envolve nosso entendimento da noção de ente de razão. Pois, saber a natureza de algo é saber o que esse algo é. Se é um erro perguntar pela natureza de um ente de razão que não significa mediatamente algo que existe fora da alma, então é um erro pretender saber o que um ente puramente fictício é. Portanto, não podemos saber o que um ente puramente fictício é. Mas isso não seria equivalente a dizer que não podemos saber o que significa uma palavra que expresse algo fictício, como “Pégaso”, por exemplo?

Se a resposta para essa pergunta fosse “sim”, haveria um erro factual, pois, de fato, podemos saber o que “Pégaso” significa. Portanto, deve-se responder à pergunta acima com um “não”. É isso o que Santo Tomás faz no *Comentário aos Analíticos Posteriores* II, l. 6, n. 2, onde ele diferencia “saber o que algo é” de “saber o que algo significa”:

Como um não ente não possui uma quiddidade ou essência (...) ninguém pode saber o que ele é. Mas é possível saber o significado do nome, ou da descrição composta por vários nomes. Por exemplo, alguém pode saber o que o nome “*tragelaphus*” significa, ou o que o nome “*hircocervus*” significa, que é a mesma coisa, visto que ele significa um animal que é composto de um bode (*hircus*) e de um *cervo*. Mas é impossível saber o que é um *hircocervus*, pois nada na natureza das coisas é assim.

Portanto, não é possível saber o que é um ente puramente fictício, como um *hircocervus*, mas é possível saber o que esse nome significa, mesmo que não haja algo na natureza que corresponda a esse nome. Em outras palavras, podemos saber o significado do nome de algo que não sabemos o que é, mesmo que se trate de um não-ente. A significação, então, não supõe o conhecimento da natureza de um ente real.

E essa é a solução para o problema citado acima. Pois, mesmo que não seja possível saber o que é um ente de razão que significa mediatamente algo não existente, pois não há

uma natureza a ser conhecida, isso não quer dizer não seja possível entender o que significa a expressão “ente de razão”. Da mesma forma que podemos saber o que o nome “*hirco cervus*” significa, apesar de nomear uma ficção, também podemos saber o que o nome “ente de razão” significa.

E Klima explica o que significa “ente de razão” assim: “entes de razão são o que certas expressões significam em virtude do fato de que nós podemos pensar neles quando entendemos as expressões em questão, sejam existentes *in rerum natura* ou não”¹²⁵. Note-se que essa passagem salienta, mais uma vez, a relação entre aquilo que podemos pensar e aquilo que podemos significar.

Esse capítulo tratou, principalmente, dos vários modos em que se diz que algo é ente, e como isso se relaciona com o entendimento humano. A seguir, pretende-se aprofundar o estudo sobre o conceito de “significação”.

125 “*beings of reason are what certain expressions signify in virtue of the fact that we can think of them when we understand the expressions in question, whether they actually exist in rerum natura or not*”. Klima (1996), capítulo “*Ens Reale vs. Ens Rationis as Ens simpliciter vs. secundum quid*”

5 SOBRE SIGNIFICADOS, SUPÓSITOS E ALGUMAS CONCLUSÕES

5.1 *RATIO* E SIGNIFICADO

Começamos citando o seguinte trecho da obra de Santo Tomás, citado em Klima (1996):

“... a *ratio* de uma coisa é aquilo que seu nome significa, como a *ratio* de uma pedra é aquilo que seu nome significa. Mas nomes são signos de concepções intelectuais, donde a *ratio* de qualquer coisa significada por um nome é a concepção do intelecto que o nome significa. E esta concepção do intelecto está (existe) no intelecto como em seu sujeito, mas ela está na coisa sobre a qual se pensa como aquilo que é representado: pois as concepções do intelecto são certas similitudes das coisas que são pensadas. Mas se a concepção do intelecto não fosse assemelhada à coisa, então a concepção seria falsa daquela coisa como, por exemplo, se o intelecto pensasse de algo que não é uma pedra que fosse uma pedra. Então, a *ratio* da pedra está no intelecto como em seu sujeito, mas está na pedra como naquilo que causa a verdade na concepção do intelecto que pensa a pedra como sendo tal e tal”. (*Responsio ad fr. Joannem Vercellensem, Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum, de articulis CVIII ex opere Petri de Tarentasia*, q. 1)

Anteriormente, foi exposto o chamado “triângulo aristotélico”, segundo o qual as palavras significam as coisas mediante as concepções do intelecto. Explicou-se que as palavras significam imediatamente essas concepções. Por isso, qualquer nome, para ser um nome, deve ser signo de uma concepção do intelecto. A relação de significação entre um nome e aquilo que ele significa é estabelecida por convenção.

A *ratio* de uma coisa é aquilo que o nome dessa coisa significa. Para citar um exemplo, a *ratio* de uma pedra é aquilo que o nome “pedra” significa. Mas já sabemos que o nome significa uma concepção do intelecto. Sendo assim, conclui-se que a *ratio* de qualquer coisa que é significada por um nome é a concepção do intelecto que esse nome significa.

Porém, de acordo com o “triângulo aristotélico”, as palavras têm dois níveis de significação: o imediato e o mediato. Por isso, as palavras não significam apenas as concepções do intelecto, que é o significado imediato, mas também as coisas das quais as concepções são concepções, e este é o significado mediato. Portanto, as palavras significam mediatamente aquilo que os conceitos significam imediatamente, isto é, aquilo de que o conceito é um conceito, conforme dito em Klima (1996).

Sobre esses dois níveis, considerando um discurso que diz algo sobre o mundo, cabe notar que o *significatum* próprio é o *significatum* último, mediato. Como nota Lichacz (2008), essa é a especificidade da interpretação de Santo Tomás sobre o triângulo aristotélico:

"imediato" não é equivalente a "próprio". Falamos e pensamos, propriamente, sobre as coisas no mundo. Evidente que também podemos falar sobre os conceitos, mas só o fazemos porque podemos falar sobre as coisas.

Como a concepção do intelecto é similitude da coisa pensada, pode-se dizer que ela está no intelecto como em seu sujeito, conforme explicado, mas ela está na coisa da qual se pensa como aquilo que é representado. É nesse sentido, a saber, segundo a similitude, que Santo Tomás afirma que a *ratio* de alguma coisa existe também na coisa sobre a qual se pensa, além de existir no intelecto. Pois, se disséssemos que não existe, enquanto similitude, estaríamos dizendo que não há similitude envolvida, o que indica um erro no pensamento, como se “o intelecto pensasse de algo que não é uma pedra que fosse uma pedra”, como diz Santo Tomás na passagem reproduzida acima. Portanto, quando Santo Tomás fala sobre a *ratio* existir nas coisas sobre as quais pensamos, ele está se referindo à similitude que há entre tal coisa conhecida e o intelecto que conhece. É essa similitude que garante a “verdade” do conceito, isto é, que garante que o conceito de algo seja, de fato, conceito desse algo. Nas palavras de Santo Tomás, a *ratio* da pedra “está na pedra como naquilo que causa a verdade na concepção do intelecto que pensa a pedra como sendo tal e tal”.

Em *Scriptum super libros Sententiarum*, livro 1, d. 2, q. 1, a. 3, c, citado por Klima (1996) Santo Tomás clarifica esse ponto da *ratio* existir também na coisa:

(...) devemos saber que uma *ratio*, como entendida aqui, nada mais é do que aquilo que o intelecto apreende a partir da significação de algum nome, e isto, no caso daquelas coisas que têm definição, é a definição da própria coisa, de acordo com o que o Filósofo diz: “a *ratio* significada pelo nome é a definição”. Mas algumas coisas, que não são definidas, também são ditas terem uma *ratio* desse modo, isto é, coisas como a quantidade ou a qualidade, que não são definidas porque são do gênero mais geral. Apesar disso, a *ratio* de qualidade é o que é significado pelo nome de qualidade (...). Então, não faz diferença se aquelas coisas que são ditas terem uma *ratio* têm uma definição. Então, é claro que a *ratio* de sabedoria predicada de Deus é o que é concebido na significação desse nome, mesmo se a própria sabedoria divina não possa ser definida. Apesar disso, o nome “*ratio*” não significa a própria concepção, porque isso é significado pelo nome da sabedoria, ou por algum outro nome da coisa, mas ela significa a intenção dessa concepção, assim como o nome “definição” e outros nomes de segunda imposição. E, com isso, o segundo ponto, a saber, aquele que trata sobre como a *ratio* é dita estar (ou existir) na coisa, também fica claro. Pois isto não significa que a própria intenção que é significada pelo nome '*ratio*' existiria na coisa, nem ao menos que a concepção a qual essa intenção se aplica existira na coisa fora da alma, pois ela está (existe) na alma como em seu sujeito. Mas ela é dita estar na coisa na medida em que existe algo nessa coisa fora da alma que corresponde à concepção que está na alma, como aquilo que é significado corresponde ao signo.

Sobre essa passagem, Klima (1996) destaca dois pontos importantes: O primeiro chama a atenção para o fato de que o nome “*ratio*” é um nome de segunda imposição, como

ocorre com o nome “gênero”, por exemplo, já citado nesse trabalho. Nas palavras de Klima, a distinção entre nomes de primeira imposição e nomes de segunda imposição reflete “uma distinção entre expressões de uma mesma linguagem, de acordo com a função delas em falar sobre diferentes tipos de objetos: ou sobre conceitos ou sobre os objetos destes conceitos”.

O segundo ponto destacado é que, para que saibamos a *ratio* de uma coisa e, conseqüentemente, o sentido do nome dessa coisa, não precisamos conhecer a natureza dessa coisa, isto é, não precisamos ser capazes de dar a definição essencial daquilo do qual a *ratio* é *ratio*. Podemos saber o que um nome significa sem que saibamos o que a coisa significadora pelo nome é nela mesma. Portanto, a significação não exige um conhecimento da natureza daquilo que é significado.

Note-se que *ratio* é um produto intelectual, isto é, resulta do ato do intelecto. Como já foi explicado, trata-se de uma abstração feita pelo intelecto a partir da espécie sensível. Isso implica que, quando se fala sobre aquilo que a *ratio* significa, está-se falando de algo abstraído das suas condições individuais. Por isso, a *ratio* de “homem”, por exemplo, não significa um único homem em particular, mas sim aquilo que é comum a todos os homens particulares. Em outras palavras, a *ratio* de “homem” significa homem enquanto homem. E isso se aplica a todo termo comum, pois qualquer termo comum significa uma qualidade abstraída de suas características individuais.

Uma observação deve ser feita sobre esse ponto. Acaba de ser dito que a *ratio* de “homem” significa homem enquanto homem. Porém, para entender essa afirmação de modo correto, deve-se ter em mente aquilo que foi dito sobre as condições para que se entenda o significado de um termo. Relembrando: determinou-se que saber o que um termo significa não equivale a saber o que é a natureza significadora por esse nome, ou seja, não é preciso que se conheça a quiddidade da coisa da qual se fala. Para que um agente saiba o que o termo “homem” significa, não é preciso que esse agente saiba o que é o homem enquanto homem, a essência de homem. Nesse sentido, pode-se dizer que a *ratio* de um termo como “homem” significa aquilo que é comum aos homens individuais, “seja lá o que isso for”¹²⁶.

Agora, deixaremos o assunto sobre a *ratio* um pouco de lado e citaremos uma outra passagem da obra de Santo Tomás, a fim de trazer à tona mais um item que deve ser estudado. Eis o que é dito na *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 4, *ad* 3:

Deve-se dizer que o nome “Deus” supõe pela (*supponit pro*) pessoa, diferentemente do termo “homem”, porque a forma significadora por “homem”, isto é, a humanidade,

estando realmente dividida em supósitos diferentes, supõe pela pessoa, mesmo que nada se acrescente que o determine em relação à pessoa que é um supósito distinto. Mas a unidade ou comunidade da natureza humana não existe realmente, apenas no pensamento. O termo “homem”, portanto, não supõe pela natureza comum, a não ser pela exigência de alguma adição, como, por exemplo, quando se diz “o homem é uma espécie”. Mas a forma significada pelo nome “Deus”, isto é, a essência divina, é una e comum realmente. Assim, por si supõe pela natureza comum.

Nessa passagem, Santo Tomás faz uso de uma distinção fundamental. Trata-se da distinção entre aquilo que um nome significa e aquilo pelo que um nome supõe. Conforme pode ser depreendido da passagem citada:

- (a) um nome significa a forma daquilo que ele é um nome.
- (b) um nome supõe (*supponit*) por aquilo do qual ele é nome.

Sendo assim, para ilustrar essa distinção, podemos dar o seguinte exemplo:

- (i) o nome “homem” significa a forma do homem, pois é do homem que o nome “homem” é nome.
- (ii) o nome “homem” supõe pelo homem, pois o nome “homem” é nome do homem.

Portanto, uma coisa é aquilo o que um certo nome significa, e outra coisa é aquilo pelo que ele supõe. Já podemos perceber, ainda de uma maneira um tanto confusa, que o significado de um nome é uma forma, enquanto que o *suppositum* é aquilo do qual a forma é forma. A seguir, essa distinção entre o significado e o *suppositum* de um termo será estudada com mais profundidade. Com isso, espera-se, os pontos obscuros serão esclarecidos.

5.2 SIGNIFICADO E *SUPPOSITUM*

Até aqui, de modo geral, foi dada uma ênfase nos termos comuns enquanto predicáveis de indivíduos. Como vimos, quando um termo comum aparece como predicado em uma proposição categorial, ele significa, em última instância, e mediatamente, uma certa propriedade individualizada, isto é, enquanto pertencente àqueles indivíduos dos quais se predica. No entanto, deve-se notar que os termos comuns também podem aparecer em uma proposição como sujeitos dessa proposição. Nesse caso, eles fazem referência àqueles indivíduos que instanciam esse termo na natureza. Em outras palavras, os termos comuns,

enquanto sujeitos da proposição, supõem por (têm por *suppositum*) tais indivíduos existentes na natureza. Com isso, pretende-se ter deixado claro o seguinte contraste: um termo comum, nessa função referencial, tem por *significatum* a forma de um indivíduo enquanto forma individualizada nele, porém, tem por *suppositum* os indivíduos eles mesmos, isto é, os próprios particulares.

E isto é afirmado por Santo Tomás em *Scriptum super libros Sententiarum*, livro 3, d. 6, q. 1, a. 3, citado a seguir:

Com respeito a qualquer nome, temos de considerar duas coisas, a saber, aquilo *do qual* o nome é imposto, o que é chamado a qualidade do nome, e aquilo *no qual* o nome é imposto, o que é chamado de substância do nome. E o nome, propriamente falando, é dito significar a forma, ou qualidade, da qual o nome é imposto, e é dito supor pela coisa na qual ele é imposto. (grifos meus)

Note-se que essa passagem tem semelhanças com aquela outra que acabamos de apresentar¹²⁷. Porém, aqui, Santo Tomás se utiliza de uma nomenclatura diferente: aquilo *no qual* o nome é imposto e aquilo *do qual* o nome é imposto.

Uma observação deve ser feita sobre a relação entre um termo e aquilo pelo que ele supõe, a fim de esclarecer o que essa relação não determina. Vimos que um termo, além de significar algo, supõe por algo. Porém, a teoria da suposição não determina “qual” *suppositum* é o correto, pois, caso haja ambiguidade quanto ao *suppositum*, nada pode ser feito no nível linguístico. Em última instância, o que determina o *suppositum* correto é a intenção daquele que fala, daquele que enuncia a proposição. Sobre essa intenção, a teoria da suposição exposta até aqui nada fala, nem pretende falar. De fato, ela não precisa falar. Como diz Peter King (1985):

Em suma, é um erro supor que a teoria da suposição dirá exatamente por que coisas um termo de fato supõe. Na verdade, a teoria da suposição irá especificar por que coisas um termo supõe semanticamente, e a questão sobre o sucesso da suposição é outro problema. (p. 37)

Catarina Dutilh Novaes (2003) cita essa passagem e a interpreta do seguinte modo:

O que King parece estar dizendo é exatamente que a teoria da suposição irá especificar o domínio de coisas pelas quais um termo poderia supor numa dada proposição (os possíveis *supposita*), mas não pode decidir qual dentre eles é o verdadeiro *suppositum*. De fato, de acordo com a maioria dos autores medievais, apenas o que hoje é chamado a “intenção” do falante determina o *suppositum* de um termo em uma proposição produzida por ele. (p. 37)

127 *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 4, ad 3

Ainda sobre esse ponto, Pannacio (1992), *apud* Novaes (2003), segue a mesma linha de pensamento:

Quando elas [as regras] não são decisivas, a frase em questão deve ser considerada como semanticamente ambivalente: apenas o reconhecimento – pragmático, dir-se-ia atualmente – da intenção do falante autorizará então uma interpretação única. (p. 58)

Portanto, em caso de ambiguidade, a intenção do agente que enuncia a proposição deve ser considerada, a fim de determinar aquilo pelo que um certo termo supõe. Estabelecido o *suppositum*, determina-se o indivíduo (ou indivíduos) sobre o qual se está falando. Esse ponto deixa clara a importância da desambiguação daquilo pelo que um termo supõe para a verdade ou falsidade de uma proposição. Dito isso, continuemos a analisar a relação entre *suppositum* e significado de um termo.

Como foi visto, existem diferentes tipos de sons vocais. Porém, apenas alguns significam aquilo que possui verdade ou falsidade. Um som vocal que signifique um conceito simples, por exemplo, não é verdadeiro nem falso. Propriamente falando, a verdade e a falsidade encontra-se apenas no juízo, correspondente ao segundo ato do intelecto, explicado anteriormente. As proposições são signos desse segundo ato, sendo definidas como “um discurso no qual há verdade e falsidade”¹²⁸. Portanto, são os sons vocais que expressam proposições que significam aquilo que é verdadeiro ou falso, visto que são elas que são verdadeiras ou falsas.

As proposições não são simples, mas sim compostas¹²⁹. Caracterizam-se por um sujeito e um predicado ligados por um verbo. Como ficará claro a seguir, esse verbo pode, em última instância, ser reduzido a “é” ou “não é”. Percebe-se, por aquilo que foi apresentado nesse capítulo, que o papel do sujeito é definir o *suppositum* (ou um conjunto de *supposita* possíveis) na proposição, enquanto que o papel do predicado é definir uma forma ou natureza que inere naquilo que é suposto pelo sujeito em questão. O verbo, por sua vez, expressa que a realidade “é assim” ou que “não é assim”, sendo que o “assim” nada mais é do que a inerência da forma no sujeito do qual se fala.

Nesse sentido, pode-se dizer que a proposição relaciona naturezas, isto é, relaciona aquela natureza que é definida pelo predicado com aquela natureza que é definida pelo sujeito, de modo que afirma ou nega que uma certa forma pertence a um certo ente na

128 Comentário ao *De Interpretatione* I, 6. Referência encontrada via Lichacz (2008)

129 Comentário ao *De Interpretatione* I, 2. Lichacz (2008), p. 103.

natureza. Em outras palavras, a proposição afirma ou nega que uma forma inere em um determinado indivíduo existente na realidade. É o fato de essa forma estar ou não estar no indivíduo em questão que determina a verdade ou falsidade da proposição que afirma ou nega que tal forma está em tal indivíduo.

Nota-se, com isso, que essa teoria da predicação se apoia na relação de inerência entre uma substância e as suas propriedades, o que justifica o rótulo de “teoria de predicação inerente” que ela costuma receber¹³⁰.

De certo modo, esta teoria é dependente do hilemorfismo, pois podemos dizer que, em uma proposição, o sujeito é tomado materialmente, enquanto que o predicado é tomado formalmente. Como nota Lichacz (2008):

Como nos entes materiais extramentais não há forma sem matéria nem matéria sem forma, é assim para esse tipo de ente de razão: se não há composição, não há ente de razão que seja uma proposição. (p. 108)

Fica claro por que a linguagem também pode ser entendida dentro do esquema conceitual do hilemorfismo.

Agora, note-se que a proposição versa sobre a atualidade da forma significada pelo predicado naquilo que é suposto pelo sujeito, de modo a sustentar que a forma inere, no caso da afirmação, ou não inere, no caso da negação, no sujeito sobre o qual se fala. Nas palavras de Santo Tomás, conforme citado por Landim (2006), p. 39: "Assim, aqui afirmação é denominada (*dicitur*) composição porque ela significa que o predicado está (*inesse*) no sujeito. Mas a negação é denominada (*dicitur*) divisão, porque ela significa que o predicado foi removido do sujeito"¹³¹.

Sendo assim, Klima (1996) define a teoria da predicação imanente nos seguintes termos: a propriedade *N* é afirmada verdadeiramente do indivíduo *x* se e somente se a “*N*-dade” de *x* existe, ou seja, se a “*N*-dade” é. Porém, como já visto, há diversos modos em que se diz que algo é. Portanto, conclui Klima, essa definição deve ser interpretada de acordo com esses múltiplos sentidos. Isso evidencia a ligação que há entre os muitos sentidos do termo “ente” e os diferentes modos de predicação.

Agora, cabe fazer uma precisão sobre a relação de um termo com aquilo pelo que ele supõe e significa, pois há diferenças entre o caso de um termo concreto e o caso de um termo abstrato.

130 Klima (1996). Sobre a tradição no uso da expressão, ver Lichacz (2008), p. 105.

131 *Comentário à Metafísica* 1, VI, cap. 4, n. 1223

5.2.1 Termos concretos e termos abstratos

Falamos agora sobre o modo de significação dos termos comuns concretos. Como já foi dito, há dois níveis de significado de um termo (“a palavra significa a coisa mediante o conceito”). Um deles é aquilo que o termo significa imediatamente, enquanto o outro é o que ele significa em última instância, isto é, o seu significado último. Sobre o primeiro já foi dito algo nesse trabalho, o que nos leva a dar ênfase ao segundo agora.

Quando se pergunta sobre o significado de um termo concreto, podemos dizer que ele significa o seu significado último, isto é, naturezas individuais, ou seja, naturezas consideradas enquanto individualizadas. Podemos citar como exemplo o termo “homem”. Se estivéssemos considerando o que ele significa imediatamente, e não ultimamente, diríamos que é a natureza humana abstraída dos singulares, ou seja, “homem” significaria humanidade. Porém, se considerarmos o que esse termo significa ultimamente, diríamos que ele significa naturezas humanas individuais, não abstraídas dos singulares. Note-se que não foi dito que o termo significa ultimamente os indivíduos que possuem ou compartilham dessa natureza individualizada, mas sim que ele significa essa própria natureza assim considerada. O indivíduo não é *significatum* do termo, mas *suppositum*, ou seja, o termo não o significa, mas supõe por ele, faz referência a ele. E isso fica claro quando se considera a ocorrência de um termo concreto como sujeito em uma proposição categorial, quando o termo tem por supósitos os particulares nos quais os *significata* últimos realmente existem¹³².

Tomemos a análise de Klima sobre a proposição “O homem é branco”. Nesse caso, “homem” supõe por (tem por supósito) aquelas coisas que realmente possuem a natureza que é significada pelo termo. No caso, tal natureza é a humana, de onde se conclui que o *suppositum* desse termo é um humano individual, isto é, a coisa singular que possui a natureza significada.

Segundo a teoria da predicção imanente, citada anteriormente, essa proposição é verdadeira se e somente se “a forma ultimamente significada pelo termo predicado em ao menos um dos supósitos do termo sujeito realmente existir”¹³³. No caso, se e somente se a brancura individual de ao menos um dos indivíduos que realmente possuem humanidade, ou seja, a brancura de um ser humano, realmente existir.

Portanto, termos concretos não se referem aos seus *significata*, mas sim às coisas

132 Klima (1996)

133 idem

singulares que realmente possuem aquilo que é significado pelo termo. Sendo assim, como nota Klima, quando precisamos nos referir, não ao supósito, mas sim ao significado de um termo comum, precisamos de um termo abstrato que corresponda a esse termo concreto, que é a contrapartida abstrata dele. De fato, seria essa a função geral dos termos abstratos: “prover os meios linguísticos para que possamos referir em uma proposição aos *significata* das suas contrapartidas concretas”¹³⁴.

Sendo assim, percebe-se que o modo de significação de um termo abstrato é diferente do modo de significação de um termo concreto. Este último foi analisado acima. Vejamos, agora, como se dá com os abstratos.

O *significatum* e o *suppositum* de termos abstratos, que são contrapartidas de termos concretos, são idênticos: aquilo que esses termos concretos significam imediatamente. Sobre isso, é preciso dar uma atenção especial ao fato de que se trata do significado imediato e não do significado último, a fim de evitar um erro de interpretação. Pois, de acordo com o que foi afirmado acima, o significado mediato, último, de um termo concreto é uma natureza considerada enquanto individualizada. Nesse caso, seria um erro identificar o *significatum* da contrapartida abstrata de um termo concreto com aquilo que tal termo concreto significa. Isso seria confundir a forma da parte com a forma do todo. O *significatum* não pode ser o mesmo, visto que o significado último do termo concreto é uma natureza individualizada. O *significatum* de um termo abstrato, diferentemente, exclui as condições individualizadoras. Portanto, essa identificação não se sustenta quando consideramos o significado último. O significado de "humanidade", contrapartida abstrata de "homem", não pode ser o significado mediato dele. Porém, também foi dito que o significado imediato de um termo concreto é uma natureza abstraída dos singulares. Nesse caso, “homem” significaria humanidade. Assim sendo, podemos dizer que o *significatum* e o *suppositum* desse termo abstrato é, de fato, aquilo que a contrapartida concreta significa.

Portanto, o *suppositum* do termo abstrato não é o *suppositum* do concreto (salvo uma rara exceção, quando o *suppositum* e o *significatum* de um termo concreto são idênticos, como acontece com “Deus”). É por isso, como nota Klima, que podemos falar do *significatum* de um termo concreto usando sua contrapartida abstrata. Como exemplo, consideremos o termo concreto “homem” e sua contrapartida abstrata “humanidade”. Esse termo significa uma certa natureza individualizada em indivíduos. Nesse caso, trata-se da natureza humana do homem, ou seja, da humanidade do homem. Ora, “humanidade” é a contrapartida abstrata de

“homem”. Sendo assim, o termo “humanidade” tem por *suppositum* aquilo que é significado pelo termo “homem”. Quanto ao *significatum* do termo “humanidade”, deve-se dizer que também corresponde ao significado imediato do termo “homem”, como foi explicado acima.

Com isso, pretende-se ter esclarecido as relações entre os *significata* e os *supposita* de um termo, seja ele considerado isoladamente ou no contexto de uma proposição, onde poderia exercer a função de sujeito ou de predicado.

5.3 RESUMO DOS PRINCÍPIOS SEMÂNTICOS

Para finalizar essa análise das relações de significação e predicação que se depreendem da teoria de Santo Tomás, será apresentado o resumo que Klima (1996) faz a respeito dos princípios semânticos que subjazem a essa teoria¹³⁵. O objetivo disso é retomar pontos que foram vistos no decorrer desse trabalho, deixando-os expressos de modo claro e direto.

O primeiro desses princípios diz que os termos comuns significam imediatamente conceitos da mente humana, e significam ultimamente as formas dos particulares dos quais os conceitos são representações. Klima nota que um termo só pode ser considerado um termo caso esteja vinculado a um conteúdo do intelecto. Esse vínculo pode ser estabelecido, por exemplo, através da imposição, onde se determina que certo termo significa um certo conteúdo do intelecto. Outro aspecto destacado por Klima é que podemos pensar e, conseqüentemente, significar algo sem que conheçamos a natureza desse algo. Não precisamos ser capazes de dar uma definição essencial das coisas sobre as quais falamos. Apesar de desconhecermos suas naturezas, sabemos o que significamos através de seus nomes. Significar, portanto, não exige um conhecimento essencial. Como exemplo, Klima cita o termo “diamante”, dizendo que podemos saber o que esse termo significa sem que saibamos que um diamante é um “alótropo do carbono cristalizado tetraedricamente”.

O segundo ponto diz respeito à teoria da predicação inerente, e pode ser assim formulado: um termo concreto comum *P* é verdadeiro de uma coisa particular *u* se e somente se a forma ultimamente significada por *P* existe em *u*. Quando se fala que certa forma “existe em *u*”, deve-se atentar para aquilo que foi dito sobre os vários modos de ser. Por exemplo, se *P* significa uma privação, é necessário considerar o modo pelo qual se diz que uma privação existe, isto é, não como uma forma, mas sim como a falta de uma forma.

135 Klima apresenta cinco princípios. Porém, aqui serão citados apenas quatro, a fim de apresentarmos somente aqueles que são mais importantes no estudo que realizamos.

O terceiro princípio é formulado da seguinte maneira: enquanto sujeito de uma proposição, uma coisa particular u é suposta por um termo P se e somente se a forma significadora por P existe em u . Para Klima, a função do sujeito não é dizer algo sobre o referente, mas sim apresentar o referente. Se a forma significadora por P não existe em nenhum indivíduo, então nada é suposto por esse termo. Isso permite que Klima dê o seguinte exemplo: considerando que não existem mais dinossauros, a proposição “Um dinossauro está correndo” é falsa. Se fosse verdadeira, o termo sujeito teria por suposto um indivíduo na qual a forma significadora por esse termo existe. Como dinossauros não existem no tempo indicado pelo verbo, nada na realidade tem aquilo que é significado pelo predicado, implicando a falsidade da proposição.

Por fim, o quarto princípio diz que uma proposição categorial afirmativa é verdadeira se e somente se seu predicado é verdadeiro daquilo que é suposto pelo sujeito dessa proposição (de acordo com a quantificação, deve ser verdadeiro de todos ou apenas de algum).

CONCLUSÃO

Vimos, nesse trabalho, que o objeto da *vis cogitativa* não tem a mesma natureza que os objetos dos outros sentidos. Uma intenção particular carece da objetividade da espécie sensível de uma cor, por exemplo, pois a intenção particular não é similitude de uma forma que está individualizada no ente real que se conhece.

Além disso, vimos que o funcionamento da *vis cogitativa* é fortemente influenciado pelo intelecto, na medida em que o conhecimento intelectual previamente possuído por um agente pode ser o fator determinante para a apreensão de uma ou de outra intenção particular, ou mesmo para a ausência de uma apreensão. Como cabe à *vis cogitativa* mover o apetite sensitivo, do modo que foi descrito nesse trabalho, fica claro que algo que é intelectualmente conhecido pode determinar o despertar de alguma paixão, mediante a apreensão de certa intenção particular. Note-se que, “conhecimento” está sendo usado aqui em sentido amplo, pois esse pretense “conhecimento” poderia muito bem não ser genuíno. Portanto, poderíamos substituir a expressão “conhecimento intelectual” por “conteúdo intelectual”, a fim de tornar a expressão neutra no que diz respeito ao seu valor de verdade.

Sendo assim, fica claro que a “vida intelectual” de um agente pode definir aquilo que ele irá apreender do mundo, como ele interpretará intelectualmente isso que ele apreendeu e quais paixões serão despertadas por aquilo que foi apreendido. Vimos também o papel da experiência dentro desse quadro, que pode aperfeiçoar a apreensão que será realizada através dos sentidos.

Outro ponto estudado foi o processo que se desenvolve da apreensão de uma espécie sensível até a formação de conceitos, e como se dá o estabelecimento da relação de significação entre um termo e aquilo que ele significa. Analisamos também como, a partir de conhecimentos intelectuais já possuídos, podemos obter novos conhecimentos. Isso indica que um agente racional é capaz de ordenar seus conteúdos mentais, descobrindo relações entre eles que antes não eram percebidas.

Retomando a questão da apreensão das intenções particulares, percebemos certos aspectos interessantes. Em primeiro lugar, note-se que, propriamente falando, não existe, no mundo, um “situação perigosa”, não no sentido em que dizemos que existe um tigre branco. Em outras palavras, não há nada na situação que a faça ser, por ela mesma, perigosa. Sendo assim, imaginemos, por exemplo, o caso de uma pessoa que se sente mal ao entrar em um ambiente semelhante ao de um velório. A cor das paredes, as velas, as flores, o cheiro, o silêncio: tudo isso lhe causa um sentimento de tristeza. Ela apreende nessa situação algo que

não lhe agrada. Talvez ela possa se exprimir isso coloquialmente nos seguintes termos: “estou sentido uma energia pesada”, “um clima tenso”, “alguma coisa ruim”, etc. Porém, da mesma maneira que falamos em relação ao perigo, também aqui não há nada na situação que torne esses adjetivos próprios dessa situação, isto é, a situação não é “ruim” em si mesma. Tanto é assim que outra pessoa, talvez de uma cultura diferente, pode entrar nessa mesma sala e não apreender as mesmas coisas, não se sentir do mesmo modo. De fato, ela pode até ter sensações opostas: pode se sentir bem com o silêncio e gostar do aroma das velas queimando, por exemplo, não relacionando, em momento algum, a situação descrita acima com a morte de alguém querido.

Se for assim, parece ser essa a origem de expressões como “isso é uma questão cultural”, por exemplo. Talvez, isso também explique os traumas psicológicos, em que uma situação vivenciada anteriormente (e intelectualizada, não apenas sentida) causa uma sensação distorcida em uma situação presente, como quando uma pessoa capta a intenção de “perigo” ao ver um chinelo vermelho, por exemplo. Saliento esses pontos para mostrar que o modo pelo qual Santo Tomás apresenta a natureza humana, da qual estudamos aqui alguns aspectos, pode trazer elementos interessantes para discussões de temática contemporânea e apresenta muitos pontos a serem explorados.

Para terminar, devo esclarecer que, de modo algum, sugiro uma interpretação do pensamento de Santo Tomás que acarrete uma espécie de relativismo ou ceticismo. Pois alguém poderia sugerir que, se conteúdos mentais previamente possuídos influenciam dessa maneira descrita a obtenção de conhecimentos futuros, então nosso conhecimento é estruturado em bases fracas, visto que esses conteúdos mentais podem ser falsos. Porém, esse não é o caso, por diversas razões. Para citar uma delas, devemos considerar o modo de formação desses conteúdos mentais, estudado aqui, segundo o qual há uma relação daquele que conhece com aquilo que é conhecido, pois a forma daquilo que é conhecido está, de certo modo, naquele que conhece. A meu ver, dada a descrição do pensamento de Santo Tomás sobre esse tema, é mais difícil explicar como é possível estar errado, do que explicar como é possível estar certo.

Além disso, vimos que Santo Tomás aceita que há um método para verificarmos nossos pensamentos, isto é, testá-los, a fim de determinar se são verdadeiros ou falsos. Trata-se da lógica. Conforme vimos, ao ser uma ciência que trata sobre nossos pensamentos, ela pretende ser uma ciência que, em última instância, trata sobre o real, na medida em que, através dela, pretende-se obter um método eficiente que garanta um conhecimento sobre a realidade. E “conhecimento” em seu sentido próprio.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Santo Tomás de. **Commentary on Aristotle's On Interpretation**. Milwaukee: Marquette University Press, 1962

_____. **De Anima in the version of William of Moerbeke and the commentary of St. Thomas Aquinas**. New Haven: Yale University Press, 1951

_____. **In libros De anima expositivo**. corpusthomicum.org. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/can2.html>> Acesso em: Dezembro de 2012

_____. **In duodecim libros Metaphysicorum expositio**. corpusthomicum.org. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/cmp0101.html>> Acesso em: Dezembro de 2012

_____. **In libros Peri Hermeneias expositio**. corpusthomicum.org. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/cpe.html>> Acesso em: Dezembro de 2012

_____. **In libros posteriorum Analyticorum expositio**. corpusthomicum.org. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/cpa1.html>> Acesso em: Dezembro de 2012

_____. **Quaestiones disputatae de potentia Dei**. corpusthomicum.org. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/qdp1.html>> Acesso em: Dezembro de 2012

_____. **Quaestiones disputatae de Veritate**. corpusthomicum.org. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>> Acesso em: Dezembro de 2012

_____. **Questions on the Soul**. Milwaukee: Marquette University Press, 1984

_____. **Scriptum super libros Sententiarum**. corpusthomicum.org. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/snp0000.html>> Acesso em: Dezembro de 2012

_____. **Summa Theologiae**. corpusthomicum.org. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>> Acesso em: Dezembro de 2012

_____. **Suma Teológica**. Porto Alegre: Sulina, 1980

_____. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2002

_____. **Suma Teológica**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948

_____. **Tractatus de fide catholica, contra Gentiles**. corpusthomicum.org. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/scg1001.html>> Acesso em: Dezembro de 2012

_____. **Truth**. Chicago: Henry Regnery Company, 1952

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1996

_____. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2001-2002

_____. **Metafísica**. Metafísica. São Paulo: Editora Globo, 1969

BLACK, DEBORAH L. **Imagination, Particular Reason, and Memory**: The Role of the Internal Senses in Human Cognition. 2010. Disponível em: <<http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/ImagPartRweb.pdf>> Acesso em: Junho de 2011.

HALDANE, John. Insight, Inference and Intellection. In: **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, Insight and Inference. Vol. 75, 1999, p. 43.

KENNY, Anthony. **Aquinas**. Past Masters Series. Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 80.

KING, Peter. **Introduction**. In John Buridan's Logic. Dordrecht, Reidel, 1985.

KLIMA, Gyula. The Semantic Principles Underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being. In: **Medieval Philosophy and Theology**, v. 5, n. 1, 1996, pp. 87-141.

KLUBERTANZ, George. **The Discursive Power**. St. Louis: The Modern Schoolman Press, 1952.

KNEALE, William. **Analysis of Perceiving**. In: SIBLEY, F. N. (ed.). **Perception**. London: 1971, p. 68.

LANDIM, Raul Filho. Predicação e juízo em Tomás de Aquino. In: **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 113, Jun/2006, p. 27-49.

_____. A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração. In: **Analytica**, rio de janeiro, vol 12 n° 2, 2008, p. 11-33.

LICHACZ, Piotr. **Did St. Thomas Aquinas Justify the Transition from "Is" to "Ought"?**. Dissertation submitted for the Degree of Doctor in Theology - Faculty of Theology of the University of Fribourg, Switzerland, 2008, p. 47-54.

LISSKA, Anthony. Thomas Aquinas on Phantasia: Rooted in But Transcending Aristotle's De Anima. In: SMITH, Timothy. **Aquinas' Sources**. Indiana: St. Augustine Press, 2001.

Marco Aurélio Oliveira da Silva. Tomás de aquino e caetano: ainda a teoria da abstração. In: **Analytica**, rio de janeiro, vol 15 n° 1, 2011, p. 173-204.

MACDONALD, Scott. Theory of Knowledge. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore. **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 160.

MOSER, Robbie. Thomas Aquinas, Esse Intentionale, and the Cognitive as Such. **The Review of Metaphysics**, Volume 64, Issue 4, June 2011, p. 763-788.

NOVAES, Catarina Dutilh. **A Teoria da Suposição de Guilherme de Ockham**: uma Reconstrução. 2003. Disponível em: <<http://staff.science.uva.nl/~dutilh/articles/Mestrado%20Corrigido.pdf>> Acesso em: Setembro de 2011.

PANACCIO, Claude. **Les Mots, les Concepts et les Choses**. Paris: Vrin, 1992.

PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae 1a 75-89**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PUTNAM, Hilary. **Meaning and Reference**. The Journal of Philosophy, Vol. 70, No. 19. 1973, p. 699-711.

STUMP, Eleonore. Aquina's Account of freedom. In: DAVIES, Brian (org). **Thomas Aquinas: Contemporary philosophical perspectives**. New York: Oxford University press, 2002, pp. 275 - 294

TARKOVSKY, Andrei. **Esculpir o tempo**. 2 ed. São Paulo: ed. Martins Fonte, 1998.

Tellkamp (2006). Jörg Alejandro Tellkamp. The sensibilia per accidens According to Thomas Aquinas. In: PACHECO, M. C. ; MEIRINHOS, J. F. (eds.). **Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale**. Actes de XIème Congrès International de Philosophie Médiévale: Porto, 2002, p. 1351-1362.

WIPPEL, John F. **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being**. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

WHITE, Leo A. "Instinct and Custom". In: **The Thomist**. v 4, n. 66, p. 577-606, 2002.

ZINGANO, Marco. Notas sobre o Princípio de Não Contradição em Aristóteles. In: **Cad. Hist. Fil. Ci**, Campinas, Série 3, v. 13, n. 1, p. 7-32, jan.-jun. 2003.