

Fundamento do universal no singular em Tomás de Aquino: natureza comum, similitude e/ou ideia?¹

The basis of the universal in the singular according to Thomas Aquinas: common nature, similitude and/or idea?

Luiz Marcos da Silva Filho²
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC
lmarcosfilho@gmail.com

Resumo: Neste artigo, pretendo analisar na filosofia de Tomás de Aquino (i) se a “essência absolutamente considerada” (ou “natureza comum”) pode desempenhar papel de fundamento do universal na coisa singular ou indivíduo e (ii) se ela é obtida simultaneamente com a abstração inteligível da essência com intenção de universalidade ou por uma “dupla abstração”. Além disso, procurarei ponderar se a “essência absolutamente considerada” prescinde ou não de certa apropriação tomasiana de uma teoria das ideias e se relacioná-la com as ideias é necessário para a fundamentação da “similitude” entre os universais e os indivíduos. Por fim, abordarei algumas recepções díspares de Tomás de Aquino nos séculos XX e XXI, como realista direto, essencialista, realista indireto, representacionista etc.

Palavras-chave: abstração, essência, universal, singular, representação, ideia.

Abstract: In this article, I aim to analyze in Thomas Aquinas’s philosophy (i) if the “absolutely considered essence” (or “common nature”) can play a role of basis or ground of the universal in the singular thing or individual and (ii) if it is simultaneously obtained with the intelligible abstraction of the essence that joins the intention of universality or by a “double abstraction”. Additionally, I will try to consider if the “absolutely considered essence” requires or not from Aquinas an appropriation of certain theory of ideas, and whether the association between this essence and ideas is something required to justify the “similitude” among the universals and the individuals. Finally, I will recall some different receptions of Thomas Aquinas in the 20th and 21st centuries, most of them used to frame his thought under so distinct basis such as direct realism, essentialism, indirect realism, representationalism etc.

Keywords: abstraction, essence, universal, singular, representation, idea.

¹ Agradeço as leituras críticas de Bruna Abad Santos, Carlos Eduardo de Oliveira, Lucas Pereira Teixeira, dos pareceristas e da revisão anônima da revista, sem responsabilidade.

² Professor de História da Filosofia Patrística e Medieval do Departamento de Ciências da Linguagem e Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa de Filosofia Patrística, Medieval Latina e em Árabe da PUC-SP (CNPq).

1. Introdução

Em “A questão do universal segundo Tomás de Aquino”³, Landim Filho considera que a “natureza comum” ou a “essência absolutamente considerada”⁴ (a saber, a essência considerada segundo a *ratio propria* e não segundo o *esse proprium*, ou ainda a essência considerada segundo sua “noção própria”, destituída de modo de ser e, por isso, comum tanto ao universal, como à coisa singular, porquanto para ela ser, seja universal, seja singular, é acidental) é um conteúdo quidditivo que (i) desempenha papel de fundamento do universal na coisa e (ii) é obtido por uma “dupla abstração”. Com efeito,

- (i) Em razão do conteúdo quidditivo estar universalmente na mente, ele pode ser atribuído a múltiplos singulares; em razão do conteúdo não ser, nele mesmo, um universal, ele pode existir (estar) num singular. Assim, é possível pensar um conteúdo quidditivo como universal no intelecto e como singular nas coisas singulares. Mas, se se negligencia seja o seu modo singular, seja o seu modo universal de ‘existir’, esse conteúdo teria uma identidade qualitativa no intelecto e na coisa. Demonstrar a tese de que há identidade qualitativa entre *o que é a coisa* e *o que é pensado* intelectualmente dessa coisa significa demonstrar que o universal tem fundamento na coisa. (LANDIM FILHO, 2009, p. 419-420. Grifos do autor).
- (ii) *A natureza ou essência absolutamente considerada* é fruto de uma dupla abstração não precisiva: abstração dos princípios individuantes do conteúdo singular da imagem sensível (abstração do todo) e abstração da intenção de universalidade da quiddidade abstraída. Dessa dupla abstração, obtém-se uma estrutura inteligível considerada independentemente de suas relações com o intelecto e com as coisas. (LANDIM FILHO, 2009, p. 420-421. Grifos do autor).⁵

Antes de comentar diretamente (i) e (ii), é importante desde já não confundir a “dupla abstração” presente em (ii) com as menções de Tomás de Aquino a uma “dupla abstração” no contexto de distinção entre a “abstração da forma da matéria sensível” (dita abstração formal ou precisiva) e a “abstração do universal do particular que é a abstração do todo”⁶ (dita abstração não precisiva⁷). O que (ii) explica como “dupla abstração” é claramente uma primeira abstração do todo ou não precisiva (que abstrai o universal) seguida (a conferir se lógica e/ou temporalmente) de uma segunda abstração também do todo ou não precisiva (que abstrai a “natureza comum” ou “essência absolutamente considerada”, doravante EAC).

Já em “Abstração e Juízo: observações sobre a noção de ente e de ser em Tomás de Aquino”⁸, Landim Filho parecia sustentar um outro esquema de dupla abstração, segundo o qual a primeira seria do todo ou

³ LANDIM FILHO, 2009, p. 407-428.

⁴ TOMÁS DE AQUINO. *DEE*, III; *In DA*, 2 I. 12, n. 6; *SCG*, 2, cap. 52, n. 3; *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m*; *Quodl.*, q. 8, a. 1, Resp. Abreviações dos textos de Tomás de Aquino: *DEE*: *De ente et essentia*; *ST*: *Summa Theologiae*; *SCG*: *Summa Contra Gentiles*; *Ex DTrin.*: *Expositio super librum Boethii De Trinitate*; *Quodl.*: *Quaestiones de quodlibet*; *DV*: *Quaestiones disputatae de veritate*; *DP*: *Quaestiones disputatae de potentia*; *In Met.*: *Setentia libri Metaphysicae*; *In DA*: *In Aristotelis librum De anima Commentarium*.

⁵ No evento de lançamento de seu livro (2009) na Universidade de São Paulo, fiz a seguinte questão a Landim Filho: se a dupla abstração resolve o problema do fundamento do universal na coisa individual e extramental, então, segundo a sua leitura, a teoria do conhecimento tomásica funciona sem Deus? Ao que o autor respondeu que a dupla abstração era por conta e risco dele e que em outro texto publicado ele desenvolveu uma leitura diferente da essência absolutamente considerada.

⁶ “[...] *abstractio formae a materia sensibili*. [...] *abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius*”. TOMÁS DE AQUINO. *Ex DTrin.*, q. 5, a. 3, Resp. (ed. bras., 1999, p. 122). Cf. também *ST*, I, q. 40, a. 3; *In DA*, III, 12; *In Met.*, I, 10, 158; III, 7, 405.

⁷ As expressões “abstração não precisiva” e “abstração precisiva” (sinônimas, respectivamente, de “abstração do todo” e “abstração formal”) não são do próprio Tomás de Aquino, mas de tomistas como, por exemplo, Cajetano. Não obstante, são expressões que decorrem do próprio Tomás de Aquino a partir de passagens em que as expressões latinas *non praecisio* e *praecisio* (que significam “não exclusão” e “exclusão”) são mobilizadas para explicar as respectivas abstrações. Cf. *DEE*, II, §28; III, §36, IV, §63.

⁸ LANDIM FILHO, 2004, p. 189-208.

não precisiva e a segunda abstração seria precisiva, com consideráveis limitações ao juízo por composição e divisão, a saber, a segunda operação do intelecto:⁹

- (iii) O intelecto, por meio de uma série de operações concatenadas, produz, mediante a abstração não-precisiva, um conceito quiddativo: uma representação universal do que é a coisa. Esse conceito, como universal, é uma representação indeterminada do singular concreto. É uma propriedade que, conectada a imagens sensíveis, pode ser atribuída a diferentes coisas singulares. Obtido por abstração precisiva, o conceito quiddativo é indiferente à existência, não é um predicado possível e se ele exprime uma quiddidade, ele a exprime como parte de um todo e não como um todo indeterminado. (LANDIM FILHO, 2004, p. 196. Grifos meus).

Em (iii), a menção a um “conceito quiddativo” “indiferente à existência” parece referir-se à EAC, a qual de fato, como já mencionado e será explicado adiante a partir de DEE, III, é indiferente à existência, porém dificilmente pode ser compreendida como resultado de uma abstração precisiva ou formal, sobretudo porque o próprio Tomás de Aquino deixará claro que a consideração absoluta da essência resguarda consideráveis horizontes para a predicação, os quais se aproximam de algumas lógicas modais. É possível, não obstante, que Landim Filho se refira em (iii) não à EAC, mas ao nome “humanidade” significado como parte, obtido nesse caso sim por uma abstração da parte (ou formal ou precisiva), diferente do nome “homem” significado a modo de todo, obtido por abstração do todo (ou não precisiva), que abstrai a matéria e as condições individuantes, mas as contém implícita e indistintamente (não as inclui, mas também não as exclui, no conceito de “homem”¹⁰). Todavia, em “Essência e reduplicação em Tomás de Aquino”, Silva (2013) dá a entender que lê (iii) referindo-se à EAC, ao desenvolver leitura sutilmente contrastante com

⁹ “[...] duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando.” TOMÁS DE AQUINO. *Ex DTrin.*, q. 5, a. 3, Resp.. “[...] há uma dupla operação do intelecto: uma que é denominada inteligência dos indivisíveis pela qual conhece, de tudo, o que é; a outra, pela qual compõe e divide, a saber, formando um enunciado afirmativo ou negativo.” (ed. bras., 1999, p. 118). Cf. também *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad3m*. Em outras palavras e de maneira brevíssima, a primeira operação é a intelecção dos indivisíveis ou indivíduos (por meio da abstração e concreção, como explicarei a seguir) e a segunda, simplificada, é o juízo que compõe e divide, formando proposições afirmativas ou negativas. Em vários dos artigos e capítulos de Landim Filho referenciados aqui (por exemplo, 2004, 2008, 2009a e 2009b), considero que a explicitação do papel das duas operações do intelecto (com destaque para o ato judicativo) para a constituição de um discurso metafísico sobre o ato de ser ou o ser como ato e não simples e genericamente sobre o ente enquanto ente, como outros intérpretes defendem, é o que torna a leitura de Tomás de Aquino deste comentador uma das mais interessantes na contemporaneidade: “Assim, se o ponto de partida da metafísica for um ato judicativo, pode então ser mostrado que o seu objeto, por mais genérico que seja, não é obtido por um processo abstrativo. Em consequência, mesmo se for concedido que o objeto da metafísica é o *ens commune* ou o *ente enquanto ente*, a questão central dessa ciência não versa sobre o que é, mas sobre aquilo pelo qual o ente é.” (LANDIM FILHO, 2004, p. 207-208. Grifos do autor). Leitura semelhante parece ser a de NASCIMENTO, 2006a, p. 35, embora concebendo de maneira mais analítica e menos sintética, parece-me, a anterioridade condicionante da primeira operação do intelecto e a posterioridade condicionada da segunda operação, a qual é consideravelmente problematizada pelo comentador no que diz respeito à associação ou não da composição e divisão com o juízo e o assentimento (cf. NASCIMENTO, 2006a, p. 29-32). Para os propósitos deste artigo, não problematizarei desse modo a segunda operação do intelecto e, por vezes, irei referir-me a ela simplesmente como “juízo por composição e divisão”, segundo razões que explicitarei no contexto de análise de DEE, III.

¹⁰ “Assim fica, portanto, claro que este nome homem e este nome humanidade significam a essência do homem, mas diversamente, como foi dito. Pois este nome homem a significa como um todo, isto é, enquanto não prescinde da designação da matéria, mas a contém implícita e indistintamente, como foi dito que o gênero contém a diferença; assim, este nome homem se predica dos indivíduos. Mas este nome humanidade a significa como parte, pois não contém na sua significação senão aquilo que pertence ao homem enquanto é homem e prescinde de toda designação da matéria; daí não se predicar dos indivíduos de homem. E, por causa disto, às vezes o nome de essência se encontra predicado da coisa; com efeito, dizemos que Sócrates é certa essência; e às vezes se nega, assim como dizemos que a essência de Sócrates não é Sócrates.” DEE, II, §29 (ed. bras., 2005, p. 26. Tradução com modificação minha). Conforme sugestão de SILVA (2013), traduzi as expressões reduplicativas “*homo in quantum est homo*” mais literalmente como “homem enquanto é homem”, que parece dar maior ênfase à reduplicação na proposição e, assim, à segunda operação do intelecto. “*Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecedit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecedit omnem designationem. Unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc etiam nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum in re, dicimus enim Socratem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.*” DEE, II.

a de Landim Filho e de outros comentadores com a interpretação de que a reduplicação é não da primeira operação do intelecto, e sim de proposições, as chamadas proposições ou sentenças reduplicativas,¹¹ que explicitam o sentido absolutamente considerado de um termo pela sua reduplicação (por exemplo, “A enquanto A é B”, “homem enquanto homem é racional”...):

- (iv) Na literatura, há uma tendência interpretativa comum em relação à noção de precisão apresentada por Tomás de Aquino no *De ente et essentia* cap. II. Autores como van Riet (1952) e Landim Filho (2004) consideram a precisão como uma espécie de abstração, como se, por um ato mental, se obtivesse a essência homem e, em seguida, se obtivesse a essência humanidade através de um outro ato mental. Cunningham (1958) apresentou uma tese ainda mais forte, pois introduziu a distinção entre primeira e segunda intenção para explicar esta distinção entre abstração e precisão. Ora, esta tendência deriva-se da consideração da precisão como um ato psicológico comparável com a abstração. Isto levaria à multiplicação desnecessária de entidades – que a meu ver não é admitida por Tomás de Aquino –, uma vez que teríamos que admitir que as coisas possuíam lado a lado uma essência e uma essência absolutamente considerada distinta da primeira. A precisão é na verdade uma propriedade semântica, consiste em uma distinção apresentada por Tomás de Aquino para o modo de significação de nomes abstratos e de nomes concretos. (SILVA, 2013, p. 111-112. Grifos meus).

A partir de (iv), estou de acordo no que diz respeito à “multiplicação desnecessária de entidades” decorrente da leitura de Landim Filho em (iii) e, acrescento, também em (ii), porém guardo dúvidas a respeito de a consideração absoluta da essência ser exclusivamente semântica se isso quer dizer que é uma consideração exclusivamente da segunda operação do intelecto, porquanto ela talvez também seja, e ainda primeiramente, uma propriedade comum da coisa singular e do universal apreendida pela primeira operação do intelecto simultaneamente com a apreensão da essência com intenção de universalidade ou espécie inteligível, e não consecutivamente (seja lógica ou cronologicamente) à apreensão do universal ou espécie inteligível. Irei concentrar-me, dessa maneira, na consideração absoluta da essência a modo de todo (não como parte, conforme aparece em *DEE*, II, e pode levar a certa confusão com a outra consideração da essência desenvolvida em *DEE*, III), no contexto de entendê-la em relação às intenções de universalidade (não mais em relação primordialmente ao problema de entender o que é o composto nas substâncias compostas, que é o problema de *DEE*, II).

Assim, pretendo desenvolver a suspeita de que (i) e (ii) não decorrem imediatamente dos textos tomásicos e de que, se deles decorressem, seriam contraproducentes, ou seja, em vez de resolver o problema do fundamento dos universais e conceitos nas coisas singulares, a “dupla abstração” talvez reitere duplicadamente o problema. Ou melhor, se a “natureza comum” ou a EAC é obtida pela “dupla abstração” mencionada em (ii), então ela reapresenta o problema do fundamento do universal na coisa com o acréscimo agora do problema do fundamento dessa terceira noção (a EAC) no universal e na coisa.¹² Afinal, a EAC conforme (ii) seria obtida por uma abstração que pressupõe a abstração do todo e que para além desta realiza uma outra abstração, que abstrai a intenção de universalidade (e, diga-se, a singularidade), resultando numa noção exclusivamente lógica, contudo dependente de operações mentais e mais rarefeita do que o universal, do que decorre o problema do vazio cognitivo desse conceito. Em consequência, antes de fundamentar o universal *in re*, a EAC obtida conforme (ii) repõe o problema duplicadamente, qual seja: como uma noção ainda mais abstrata, dependente de operações mentais, é o que garante o fundamento do conhecimento inteligível humano nas coisas extramentais?¹³

Em *DEE*, III, §39, Tomás de Aquino apresenta uma “similitude” ou “semelhança” (*similitudo*) como vínculo entre a intenção de universalidade e a *res extra anima*. Adiante, principalmente em diálogo também com Landim Filho (2011) e Panaccio (2000), procurarei desenvolver uma leitura segundo a qual a “similitude” entre a representação abstrata e a coisa extramental somente pode desempenhar papel de fundamento se

¹¹ Cf. SILVA, 2013, na íntegra para conferir as várias modalizações das proposições reduplicativas afirmativas e negativas com predicados essenciais, acidentais e infinitos. Para uma discussão sobre a proposição reduplicativa negativa com predicado infinito, em cotejo com Duns Scoto, cf. LALLEMENT, 2001, p. 373-378.

¹² SILVA, 2013, parece não resolver o problema do fundamento do universal na coisa singular, embora diga que “Tomás de Aquino visa caracterizar a fundamentação *in re* do universal como uma fundamentação quanto à natureza, e não quanto à universalidade propriamente dita” (p. 120). Estou integralmente de acordo, porém neste trabalho Silva isola a teoria da predicação de Tomás de Aquino de sua Metafísica e Física, sem as quais nenhuma fundamentação *in re* parece ser possível.

¹³ “[...] *extra anima*”. *DEE*, III, §39.

compreendida não isolada de uma física e metafísica, o que exigirá reflexão sobre algumas passagens de Tomás, como as de analogia entre um universal e uma estátua,¹⁴ a partir das quais alguns comentadores pretendem que essa “similitude” não seja natural (cf. PASNAU, 1997, p. 110), com a consequência, suspeito, de propor em Tomás uma “teoria do conhecimento” representacionista esvaziada de realismo, de difícil sustentação num autor pré-crítico, que não é nominalista, nem um empirista moderno. De fato, a “similitude” não é natural, não é propriamente uma natureza criada; decorre de uma operação abstrativa ou iluminativa sobre as coisas, mas isso não quer dizer que a “similitude” não guarde fundamento em uma natureza ou realidade, para dizer simplificada, porque adiante será apresentada uma hipótese de leitura segundo a qual o fundamento inteligível da “similitude” decorre de adequação dinâmica mais complexa entre diferentes planos de realidades.

Assim, no que diz respeito ao desenvolvimento deste artigo, problematizarei, em um primeiro momento, as leituras das citações (i) e (ii) primordialmente a partir de *DEE*, III, em que procurarei mostrar que o esquema aviceniano de não inclusão e não exclusão (seja dos traços materiais, acidentais e individuantes no universal, seja dos modos de ser universal ou singular na EAC, esquema que explica por que a abstração do todo abstrai a forma ou a essência sem incluir, mas também sem excluir, as determinações individuantes com as quais ela existe composta no mundo, pois para Tomás no mundo da experiência humana só existem singulares ou indivíduos, compostos de forma e matéria) não resolve o problema que sugeri duplicado pela duplicação da abstração, pois defenderei a leitura de que o esquema aviceniano de não inclusão e não exclusão (*non praecisio*) é sim condição das primeiras e segundas operações do intelecto humano,¹⁵ porém isoladamente não é o que soluciona por que há correspondência ou adequação entre o modo de conhecer humano (imaterial, universal e necessário) e o modo como as coisas são no mundo (materiais, singulares e contingentes) segundo a filosofia de Tomás de Aquino, porquanto uma harmonia essencial entre realidade, pensamento e linguagem não poderia ser estabelecida a partir de uma consideração intelectual (diga-se abstrata) da essência ou natureza que não seja logicamente independente de operações mentais humanas.

Por consequência, pretenderei também investigar em que medida uma metafísica e uma física estão pressupostas por Tomás de Aquino em sua teoria da abstração e na “similitude” entre o conceito e a coisa sensível, sem recair, todavia, numa leitura de Tomás de Aquino como essencialista e realista direto. Assim, procurarei indicar em linhas gerais a metafísica e a física sem as quais o realismo indireto ou representacionista de Tomás de Aquino é desconcertado. Para tanto, mobilizarei também outro artigo de Landim Filho, intitulado “Tomás de Aquino: Realista Direto?” (2011), no qual o comentador retoma a EAC, porém sem menção a qualquer dos esquemas de “dupla abstração” de (ii) e (iii), para sustentar em Tomás de Aquino, em certa medida junto com Panaccio (2000), um realismo representacionista, cujo

¹⁴ “Pois a universidade [universalidade] desta forma não se dá de acordo com este ser que possui no intelecto, mas na medida em que se refere às coisas como semelhança [similitude] das coisas. Do mesmo modo também, se houvesse uma estátua corporal representando muitos homens, consta que aquela imagem ou espécie da estátua teria ser singular e próprio, na medida em que estivesse nesta matéria; mas teria a noção de comunidade, na medida em que fosse a representação comum de vários”. “[...] *quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum, sicut etiam, si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuariae haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium.*” *DEE*, III, §40 (ed. bras., 2005, p. 29-30. Tradução com modificação minha. Os colchetes e grifos são meus).

¹⁵ Vide *supra* nota 9.



fundamento entre o conceito (ou representação) e as coisas singulares é uma “similitude”¹⁶ e não uma identidade formal, como propõe larga literatura crítica que lê Tomás de Aquino como um realista direto e, em alguns casos, como um essencialista.¹⁷

Por fim, em um momento mais breve e mais modesto, analisarei algumas passagens célebres da obra de Tomás de Aquino (*Quodl.* q. 8, a. 1, Resp.; *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp.; q. 85, a. 2, *ad2m*) em que a EAC ou “natureza comum” guarda relação essencial com as ideias na mente de Deus e com a natureza da coisa singular. Trata-se de passagens entre outras flagrantes de certa síntese entre platonismos, aristotelismos e agostinianismos na obra de Tomás, que advertem o leitor de que tanto sua teoria da abstração ou iluminativa, como sua física e metafísica do ente enquanto ente e do ato de ser, não são exclusivamente aristotélicas, absorvem de uma maneira muito própria uma teoria da iluminação e pressupõem ideias como exemplares e noções no intelecto divino, que desempenham papel fundamental de causas formais, eficientes e finais das criaturas.

¹⁶ “A relação do conceito com as coisas singulares é uma relação de similitude: a quiddidade que o conceito expressa é uma similitude abstrata da quiddidade singularizada nas coisas particulares. Do ponto de vista ontológico, a relação de similitude entre a quiddidade abstrata no intelecto e a quiddidade concretizada no ente singular supõe o hilemorfismo. Do ponto de vista epistêmico, a similitude intencional se apoia no fato de que as *species* inteligíveis, extraídas do fantasma por abstração, são uma similitude, pois o fantasma é uma “*similitude* [sensível] *das coisas particulares*”. Dessa maneira, o fundamento da similitude das *species* se encontra no modo de receptividade dos sentidos externos, na formação do fantasma pelos sentidos internos e na natureza do processo de abstração. O conceito, formado a partir das *species* inteligíveis abstraídas, exprime uma quiddidade abstrata e indeterminada das coisas particulares. Mas, o ato de entender, que culmina na formação do conceito, se prolonga *imediate e simultaneamente* no que Tomás denomina de conversão ao fantasma. Em razão disso, considera-se a quiddidade abstrata “*no particular existente*” ou, segundo outra expressão de Tomás, vê-se “*as species inteligíveis nos fantasmas...*”. Dessa maneira, o ato de intelecção termina pela apreensão das coisas particulares mediante suas quiddidades abstratas.” (LANDIM FILHO, 2011, p. 34. Grifos do autor). Parece que aqui Landim Filho abandonou o esquema da dupla abstração, pois aqui sua consideração de que “o ato de entender, que culmina na formação do conceito, se prolonga *imediate e simultaneamente* no que Tomás denomina de conversão ao fantasma” permite a interpretação, com a qual estou mais de acordo, de que nesse prolongamento do ato de entender há também a apreensão da essência com intenção de universalidade e da EAC *imediate e simultaneamente*, inclusive para que haja *imediate e simultaneamente* a concreção.

¹⁷ Cf. OWENS, 1959; Perler, 2000; Edwards, 2002.

2. Abstração e EAC (ou natureza comum) em DEE, III¹⁸

Passo, assim, para uma análise mais minuciosa e com alguma pretensão didática a respeito do capítulo III¹⁹ do opúsculo *De ente et essentia* (DEE).²⁰ Logo no primeiro parágrafo do capítulo III, Tomás nos diz que se trata de saber como as noções de gênero, espécie e diferença se relacionam com a essência, a qual também é denominada de “natureza” ou “quididade”. As noções de gênero e espécie também são chamadas de “intenções lógicas”, de modo que o problema então é estabelecer de que maneira as “intenções lógicas” ou os “universais” relacionam-se com a “essência”. Para explicitar de outro modo, no pensamento realista de Tomás, a essência se encontra nas coisas sensíveis, nos singulares, mas se os conceitos universais se referem às coisas sensíveis, então se trata de saber de que maneira os universais se relacionam com a essência, porque os universais não são a essência (a rigor não podem ser a essência), porquanto a essência se encontra *in re*, nas coisas sensíveis, mas não só nelas, já que os universais existem somente na alma intelectual.²¹

De outro modo, Tomás de Aquino mostra que as noções de espécie, gênero e diferença não se sustentam sem atribuição às coisas sensíveis, e essa atribuição às coisas sensíveis apenas se pode dar por meio de uma concepção de essência obtida por uma consideração que abstrai dela qualquer um de seus modos de

¹⁸ Para os propósitos deste artigo, a leitura que farei do DEE o aborda indiretamente em relação às posições de Tomás de Aquino no interior de uma “querela dos universais”, mas talvez seja a principal obra de Tomás para discernir sua leitura e “soluções” do inventário de Porfírio, disposto no prólogo da *Isagoge*. Não à toa, o DEE é a principal obra mobilizada por Libera no capítulo “A doutrina dos universais em Tomás de Aquino” (LIBERA, 1996, p. 262-283). A respeito do reducionismo implicado na reunião de autores e tradições tão diversas, de épocas e ambiências culturais e civilizatórias tão díspares, numa “querela dos universais”, com recensão da literatura crítica que estabeleceu essa chave de leitura, talvez arbitrária, para a narração de um problema medieval dos universais, com destaque para a fortuna da recepção de Boécio da *Isagoge* e na qual o autor latino discerne, entre outros, um problema acerca da subsistência dos “universais” (ao arripio do próprio Porfírio, que em nenhum momento de sua “Introdução” às *Categorias* escreveu o termo *kath’ólou*, ou seja, “universal”), cf. OLIVEIRA, 2017.

¹⁹ Conforme a ed. bras., 2005, que parece ter seguido a edição *Leonina*. Já conforme o estabelecimento do texto no *Corpus Thomisticum*, o cap. III inicia no final do I e segue como II.

²⁰ Uma possibilidade de esquema do movimento argumentativo de DEE, III:

§30: O problema do significado de essência para a noção (*ratio*) de gênero, espécie e diferença (intenções lógicas);

§31-33: Rejeição do significado a modo de parte em proveito do significado a modo de todo da essência para as “intenções lógicas”;

§34: Dois modos de consideração da essência a modo de todo. O (1) primeiro é a essência absolutamente considerada (EAC), segundo sua *ratio própria* (“noção própria”);

§35: (2) Segundo modo de consideração da essência a modo de todo, segundo seu *esse proprium* (“ser próprio”);

§36: O (2) segundo modo de consideração tem um “duplo ser: (2.1) um nos singulares, (2.2) outro na alma [como universal]”. Cotejo da essência (1) com a (2) e as possibilidades de predicação de cada;

§37: Noção de universal não cabe à essência (1) e sobre a predicação de (1) do indivíduo;

§38: Noção de gênero e espécie não cabe à essência no indivíduo e exige noção universal;

§39: Noção de gênero e espécie cabe à essência que tem ser no intelecto (2.2) e sobre a relação entre o universal e os indivíduos pela “similitude” (“*similitudo*”);

§40: Analogia entre a noção de universalidade e uma estátua, ainda sobre a “similitude”;

§41: Relações de predicação entre (1), (2.1) e (2.2);

§42: Sobre o *fundamentum in re* das noções e da predicação;

§43: Conclusão.

²¹ “A tese tomista sobre os universais é, portanto, aquela de Aristóteles vista por Averróis: os universais estão/existem (*sont*) somente no intelecto. A originalidade de Tomás é alcançar esta tese utilizando a ontologia de Avicena, já que ele retoma dele a teoria da indiferença da essência e a distinção entre a essência e o ser.” (LIBERA, 1996, p. 281).



existência. Assim, a tarefa de mostrar a possibilidade de instanciação dos universais nos singulares, bem como de predicação, é necessária porque, se não houver tal atribuição e predicação, os universais de nada servem para o conhecimento. Afinal, os universais não são aquilo que (*quod*) é conhecido, mas somente o meio pelo qual (*quo*) as coisas mesmas são conhecidas.²² Em consequência, uma concepção da essência em sua consideração absoluta, ou seja, a EAC, ausente de todo e qualquer modo de existência, não significa uma autonomização do intelecto em relação às próprias coisas (*rei*), como se, uma vez alcançado um máximo grau de abstração, o intelecto pudesse “inteligir” em ato as intenções lógicas ou conceitos sem mais voltar-se ou converter-se à sensibilidade.²³ Ao contrário, a essência em seu modo de consideração absoluta será necessária precisamente para que as próprias coisas sensíveis sejam o objeto próprio do conhecimento humano. A observação será importante também na segunda parte deste artigo, em que tratarei da teoria das ideias de Tomás de Aquino, porém sem recair em certo essencialismo do qual poderia decorrer a suposição, a contragosto da própria letra de Tomás, de que as ideias seriam “inteligidas” pelo intelecto humano. Nessa ocasião, também será fundamental esclarecer por que as ideias para Tomás de Aquino, diferente do que Platão e larga tradição platônica pretendiam, não são os universais pelos quais o intelecto humano “intelige”.

Retornando à imanência do texto, o problema da relação entre as intenções lógicas e os entes sensíveis é enfrentado por Tomás em *DEE*, III, inicialmente pela refutação de algumas posições filosóficas precisamente platônicas ou platonizantes que dizem não haver qualquer relação entre os universais e a essência das substâncias compostas. Tomás, assim, recusa que gênero e espécie possam existir separadamente das substâncias materiais. Afinal, se os universais fossem essências existentes fora dos singulares, então os universais não poderiam ser predicados dos indivíduos, das coisas sensíveis, de modo que se seguiria a consequência absurda de se “dizer que Sócrates seja isto que está separado dele” e também que “aquele separado [não] traria proveito no conhecimento deste singular”.²⁴

O notável é que nesse momento Tomás de Aquino rejeita o significado de “humanidade” e “animalidade” a modo de parte, ou seja, obtido por abstração formal ou precisiva, para entender os universais, pois se os universais fossem substâncias separadas, eles teriam de ser concebidos a modo de parte. Ora, se “humanidade” e “animalidade” existissem por si, existiriam a rigor à parte, separados da matéria. Essa passagem do início do *DEE*, III, parece fundamental para não confundir a essência significada a modo de parte (que em outros contextos, como em *DEE*, II, cumpre papel positivo) e a essência em sua consideração absoluta, que será desenvolvida adiante e deverá ser significada a modo de todo. Além disso, já aqui no início do cap. III, Tomás de Aquino, como, aliás, vinha fazendo desde o Prólogo, mobiliza as duas operações do intelecto de certa maneira como intercambiáveis. Com efeito, sejam os universais substâncias separadas, seja “humanidade” significada a modo de parte, num e noutro caso eles não poderiam ser predicados dos singulares individuados ou instanciados na matéria.²⁵

²² Cf. *ST*, I, q. 85, a. 2, Resp..

²³ Cf. *ST*, I, q. 84, a. 7.

²⁴ “[...] *Socrates sic hoc quod ab eo separatum est*”. “[...] *illud separatum proficeret in cognitionem huius singularis*” *DEE*, III, §32 (ed. bras., 2005, p. 27).

²⁵ “Entretanto, uma vez que aquilo a que cabe a noção de gênero, de espécie ou de diferença predica-se deste singular assinalado, é impossível que a noção de universal, isto é, de gênero ou de espécie, caiba à essência na medida em que é significada a modo de parte, como pelo nome de humanidade ou de animalidade. E, por isso, Avicena diz (*Metaf.* V, 6, 90b, A) que a racionalidade não é diferença, mas princípio da diferença; e, pela mesma razão, humanidade não é espécie, nem animalidade gênero.” “*Quia autem id, cui convenit ratio generis vel speciei vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus.*” *DEE*, III, §31 (ed. bras., 2005, p. 27).

Por consequência, trata-se de estabelecer como as noções de gênero e espécie dizem respeito à e podem ser predicadas da essência dos singulares. “Assim, resta que a noção de gênero ou de espécie caiba à essência, na medida em que é significada a modo de todo, como pelo nome de homem ou de animal, na medida em que contém implícita ou indistintamente este todo que está no indivíduo”.²⁶ A exigência é de as intenções de gênero e espécie se referirem à essência dos indivíduos ou singulares a modo de todo. Cabe, porém, esclarecer melhor o que quer dizer “essência significada a modo de todo”, pois a essência é significada a modo de todo de duas maneiras. A ordem de apresentação dos dois significados da essência a modo de todo no texto tomásico é a seguinte: (1) primeiro em sua consideração absoluta, ou seja, de acordo com sua noção ou *ratio propria*; (2) segundo, desdobrado, por sua vez, em dois, é (2.1) de acordo com o ser que possui nos singulares e (2.2) de acordo com o ser que possui na alma como universal.²⁷

- (1) Ora, a natureza ou essência, tomada desta maneira [a modo de todo], pode ser considerada de dois modos. De um modo, de acordo com sua noção própria (*ratio propria*), e esta é a consideração absoluta dela própria. Deste modo, nada é verdadeiro dela, senão o que lhe cabe enquanto tal; daí, o que quer que seja de distinto que lhe for atribuído, a atribuição será falsa. Por exemplo, ao homem, por ser homem, cabe-lhe o racional, o animal e o demais que entra na sua definição. No entanto, o branco, o preto ou o que quer que seja desse tipo que não seja da noção de humanidade (*de ratione humanitatis*), não cabe ao homem, por ser homem. Donde, se se perguntar se esta natureza, assim considerada, possa dizer-se uma ou várias, nenhum dos dois deve ser admitido, pois ambos estão fora da inteligência da humanidade e ambos podem advir-lhe. De fato, se a pluralidade fosse da sua inteligência nunca poderia ser uma, quando, no entanto, é uma na medida em que está em Sócrates. Do mesmo modo, se a unidade fosse da sua noção, então a natureza de Sócrates e de Platão seria uma e a mesma e não poderia plurificar-se em vários.²⁸
- (2) É considerada de outro modo, de acordo com o ser (*esse*) que tem nisto ou naquilo. Deste modo, algo se predica dela por acidente em razão daquilo em que é, assim como se diz que o homem é branco, porque Sócrates é branco, embora isto não caiba ao homem por ser homem. Esta natureza tem, porém, um duplo ser: (2.1) um nos singulares, (2.2) outro na alma, e, de acordo com ambos, seguem-se acidentes à citada natureza. Nos singulares ela tem também um ser múltiplo de acordo com a diversidade dos singulares.²⁹

Em outras palavras, (1) a primeira maneira de tomar a essência a modo de todo é de acordo com a noção ou razão própria dela ou conforme sua consideração absoluta, segundo a qual só é verdadeiro dela o que lhe for atribuído como propriedade essencial e, inversamente, será falsa qualquer atribuição ou predicação do que não cai em sua definição. A essência deve ser considerada, assim, “no sentido em que ela não inclui senão o que está em sua definição” (LIBERA, 1996, p. 281), no sentido em que dela apenas posso fazer predicções essenciais. Dessa forma, de homem posso predicar o racional, o animal, o que entra em sua definição, mas não que seja branco ou preto, pois nada do que não convém à noção de humanidade convém ao homem. Do mesmo modo, unidade e pluralidade não entram em sua definição, unidade e pluralidade

²⁶ “*Et ideo relinquatur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc, quod in individuo est.*” DEE, III, §33 (ed. bras., 2005, p. 27).

²⁷ Libera propõe um esquema complementar das várias considerações da “essência”: “[1] como parte (*per modum partis*); [2] como separada (enquanto ‘coisa’ existente fora dos singulares); [3] como todo (*per modum totius*), isto é: [3.1] nela mesma (segundo sua ‘razão’ própria), [3.2] segundo o ser que ela tem *nisto* ou *naquilo*, isto é: [3.2.1] segundo o ser que ela tem nos singulares. [3.2.2] segundo o ser que ela tem no espírito.” (LIBERA, 1996, p. 277).

²⁸ “*Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari.*” DEE, III, §34 (ed. bras., 2005, p. 27-28. Tradução com modificação minha).

²⁹ “*Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo, et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius, in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod homo. Haec autem natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem.*” DEE, III, §35-36 (ed. bras., 2005, p. 27-28. Tradução com modificação minha).



não lhe convêm, embora ambas possam advir-lhe. Afinal, a não inclusão de unidade ou pluralidade, de branco ou preto, de quaisquer acidentes em sua definição é simultaneamente não exclusão (*non praecisio*), razão por que embora não caibam à essência enquanto tal, possam advir-lhe.³⁰

Voltarei ainda a esse ponto para melhor explicitar por que a unidade e a pluralidade, embora não entrem na definição da EAC, podem advir-lhe, o que exigirá menção mais direta à sua abstração de toda modalidade de existência ou de ser, bem como para problematizar aquela leitura de Landim Filho em (ii) de uma “dupla abstração”, porque, se houvesse “dupla abstração”, talvez não tivesse sentido na economia interna do argumento apresentar o significado de essência (1) anteriormente ao significado de essência (2). Antes, porém, vale já dizer algumas palavras sobre o (2) segundo modo de significar a essência a modo de todo, que se desdobra em (2.1) e (2.2). Conforme a citação (2), o segundo modo entende a essência “de acordo com o ser que tem nisto ou naquilo”, de acordo com seu *esse proprium*, o que quer dizer que dela é possível fazer o que era interdito em (1). Mais precisamente, dela podemos predicar os acidentes dos singulares (2.1) e a pluralidade (2.2), conforme seu modo de ser universal na alma intelectiva, sendo possível dizer que “homem é branco” porque “Sócrates é branco”, ainda que a brancura não caiba à definição de “homem enquanto homem”.

Note-se, porém, que dizer que a essência (2) tem o ser de acordo com isto ou aquilo não significa que ela exista somente de acordo com os singulares no mundo sensível, porquanto ela também guarda um modo de ser na alma intelectiva, que ulteriormente será mais bem explanado a partir da *ST*, I, q. 84, como ato intelectual. Por ora, a essência considerada do segundo modo tem um duplo ser ou dois modos de ser: um nos singulares, outro na alma, e o seu modo de ser na alma é sua existência como universal. Já com relação à essência (1), considerada absolutamente, ela não é devida a nenhuma dessas modalidades de existência, porque, se o fosse, a essência apenas poderia ser considerada ou bem no singular, ou bem na alma, mas nunca em ambos, e o intelecto humano não seria capaz de correlacionar a essência em seu modo de ser na alma com a essência em seu modo de ser nas coisas singulares. O problema que Tomás enfrenta e que já era apresentado por Abelardo³¹ é o de ultrapassar a aporia de dizer que a essência exista ou só nos singulares, ou só nos universais, do que decorreria a impossibilidade de qualquer predicação comum dos indivíduos. A elaboração de Tomás é uma consideração da essência que conceda dizer que ela exista tanto nos singulares como nos universais, mas, para isso, é necessária uma consideração absoluta da essência sem inclusão e sem exclusão de seus diferentes modos de existência.

De fato, é falso dizer que a essência do homem, enquanto tal, tenha o ser neste singular; pois, se ser neste singular coubesse ao homem, enquanto é homem, nunca seria fora deste singular; semelhantemente também, se coubesse ao homem, enquanto é homem, não ser neste singular, nunca seria nele. Mas é verdadeiro dizer que o homem, não enquanto é homem, obtém o ser neste ou naquele singular ou na alma. Portanto, é claro que a natureza do

³⁰ “A essência assim considerada é a essência *indiferente* de Avicena. A diferença com Avicena é que onde ele deixava problemáticamente lugar a um *ser da essência* ou da natureza considerada nela mesma, *ser anterior* ao ser que ela tem em um sujeito e àquele que ela tem na alma, Tomás não afirma que a consideração da essência nela mesma implica em reconhecer um ‘ser próprio’ da essência. A consideração da essência nela mesma é sobre sua *ratio propria*, não sobre seu *esse proprium*: ‘A natureza do homem considerada absolutamente faz abstração (*abstrahit*) de todo ser, mas de modo que ela não exclui nenhum.’ Contrariamente à essência *ut pars* e à essência tomada como uma ‘coisa existente fora dos indivíduos’, que não eram predicáveis de nenhum indivíduo, a ‘natureza considerada absolutamente é predicada de todos’: de fato, atribuindo uma essência *E* (homem) a um indivíduo *x* (Sócrates), não atribuímos a ele nenhuma propriedade *P* que *E* teria apenas na medida em que ela é nisto ou naquilo, mas unicamente aquela que ela tem em sua definição. Dito de outro modo: a rejeição do *ser da essência* e a distinção real da essência e do ser funda a possibilidade da *predicação* essencial.” (LIBERA, 1996, p. 281-282. Grifos do autor).

³¹ Para uma apresentação ao mesmo tempo rigorosa, clara e didática da posição de Abelardo, cf. ESTÊVÃO, 2015, especialmente Capítulo IV “A lógica moderna”, p. 37-55.

homem, absolutamente considerada, abstrai de qualquer ser, de tal modo, porém, que não haja exclusão (*non fiat praecisio*) de nenhum deles. E é esta natureza, assim considerada, que se predica de todos os indivíduos.³²

A partir da análise da abstração não precisiva mencionada acima será possível questionar o esquema de “dupla abstração” de (ii). O que Tomás nos diz é que o intelecto considera absolutamente a essência por meio de uma abstração do todo ou não precisiva, segundo a qual a noção de essência não exclui o que não inclui, ou seja, aquilo que não é incluído nela são os modos de existência, os quais, não obstante, também não são excluídos. A boa pergunta parece ser a seguinte: trata-se de uma única abstração não precisiva que abstrai simultaneamente a essência segundo a *ratio propria* e o *esse proprium*, ou se trata de duas abstrações progressivas, uma operando sobre a outra? Conforme dispus na introdução, em (ii) a leitura proposta é de que primeiro haveria a abstração não precisiva da essência segundo o *esse proprium* e, posteriormente, haveria uma segunda operação abstrativa, que abstrairia a essência de seus modos de ser e a consideraria absolutamente segundo sua *ratio propria*.

Essa leitura, contudo, parece não decorrer do texto de Tomás, primeiramente porque o significado (1) da essência, segundo sua “noção própria”, é apresentado em *DEE* anteriormente ao significado (2) da essência, segundo seu “ser próprio”. A ordem de exposição, entretanto, poderia ser considerada acessória, por isso apresento o argumento que talvez guarde maior consistência retomando as duas operações do intelecto, para defender, em certa medida a partir da citação (iv) de Silva (2013) disposta acima, que a consideração absoluta da essência é semântica, não duplamente abstrativa. Ou melhor, os dois significados de “essência” são discernidos pela segunda operação do intelecto (o juízo por composição e divisão) e, não à toa, o desenvolvimento da EAC por parte de Tomás de Aquino dá ênfase do início ao fim à definição (*ratio*) e à predicação. Desse modo, a abstração do todo ou não precisiva permanece uma única abstração – só distinta da abstração formal ou da parte – que entrou em cena no início de *DEE*, III, – para ser rejeitada – juntamente com a concepção platonizante que hipostasiava os universais como entidades reais fora das coisas sensíveis. Assim, essa única abstração do todo ou não precisiva abstrai simultaneamente a EAC e a essência com intenção de universalidade, o que poderá ser melhor explicitado adiante a partir da noção de “similitude”, cuja compreensão parece exigir uma “natureza comum” ou EAC simultaneamente constitutiva da essência abstraída universalmente.

Estou tratando aqui somente da abstração intelectual segundo *DEE*, III, mas é claro que ela pressupõe a operação da faculdade sensível, também bastante complexa, que, em síntese, primeiro é modificada pelos sensíveis e com a operação dos sentidos e da imaginação constitui, então, a partir de uma abstração sensível (agora sim se deve dizer anterior à abstração intelectual) a “imagem sensível” ou “fantasia”, sobre a qual o intelecto agente opera ou que o intelecto agente ilumina³³ para apreender sua inteligibilidade, a essência com intenção de universalidade, a qual antes disso está em potência tanto na coisa mesma,

³² “*Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare. Similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo non in quantum est homo habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus.*” *DEE*, III, §36 (ed. bras., 2005, p. 28. Tradução com modificação minha).

³³ A apropriação tomásica da teoria da iluminação será examinada na segunda parte deste artigo, primordialmente a partir de *ST*, I, q. 84, a. 5.



como na “imagem sensível”.³⁴ Tem sentido, portanto, considerar que a intelecção apreende numa única abstração intelectual a essência da coisa singular sem incluir e sem excluir as condições individuantes, entre as quais se encontra o modo de ser singular, juntamente com a essência atualizada com intenção de universalidade e a EAC.

Ou melhor, a essência atualizada com intenção de universalidade, porque é ato da alma intelectual, tem ser na alma, mas ainda é a essência da coisa, de modo que necessariamente uma essência comum (a dizer, a EAC) ao singular e ao universal é constitutivamente simultânea à intelecção da universalidade. Em consequência, a distinção entre a essência (1), significada segundo sua “noção” ou “definição”, e a essência (2), significada segundo o ser nisto e naquilo, não se dá na apreensão da essência da coisa, ou seja, na primeira operação do intelecto, que apreende abstratamente uma e mesma essência, ainda que ao modo do cognoscente. A distinção entre as essências (1) e (2) se dá, portanto, exclusivamente na segunda operação do intelecto, propriamente judicativa e a única que pode compor proposições definicionais para formular a *ratio* ou a própria definição³⁵ da EAC. A seguir, a análise da “similitude” poderá explicitar com mais clareza por que é razoável considerar que as essências (1) e (2) são apreendidas simultaneamente em uma única abstração não precisiva.

3. Sobre a similitude entre a intenção lógica e a coisa

Nesse momento, é oportuno resgatar a breve discussão da introdução deste artigo sobre a “similitude”. Ora, a partir de *DEE*, III, a consideração da EAC é necessária sobretudo para que possa haver a chamada concreção (ou concretização ou “síntese concreta”, para usar expressão de Maréchal, sem problematizar se se trata de uma síntese ou de uma espontaneidade) e predicções essenciais dos indivíduos, sendo a primeira a instanciação dos universais nos particulares, também expressa por Tomás como uma conversão ao sensível ou conversão às fantasias,³⁶ presente no final de *DEE*, III, embora não com essas palavras. A instanciação dos universais nos sensíveis e as predicções essenciais dos indivíduos (por exemplo, “Sócrates é homem”, “Platão é racional”) somente são possíveis em função de “similitude” entre o conteúdo das noções lógicas de universalidade e as coisas mesmas fora da alma. Assim, a universalidade da essência no intelecto apenas é universalidade porque guarda certa “similitude” com as coisas fora da alma, mas não

³⁴ “AO TERCEIRO cumpre dizer que na parte sensitiva encontra-se uma dupla operação. Uma, na medida apenas da modificação; deste modo, perfaz-se a operação do sentido pelo fato de que é modificado pelo sensível. A outra operação é a formação, na medida em que a faculdade imaginativa forma para si alguma imagem da coisa ausente ou mesmo nunca vista. Ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois se considera primeiro a passividade do intelecto possível na medida em que é enformado pela espécie inteligível [universal]. Uma vez por ela formado, forma em segundo lugar uma definição, ou uma divisão ou uma composição, que é significada pela voz. Donde, a noção [*ratio*] que o nome significa é a definição e a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto. Portanto, as vozes não significam as próprias espécies inteligíveis, mas o que o intelecto forma para si, para julgar acerca das coisas exteriores”. “*Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.” *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad3m* (ed. bras., 2006, p. 147. Os colchetes e grifos são meus). Cf. LIBERA, 1996, p. 273-274, em que há cotejo interessante entre os conhecimentos sensíveis e intelectivos segundo Aristóteles e segundo Tomás de Aquino.*

³⁵ Cf. LIBERA, 1996, p. 278, em que há interessante explicação da recepção tomásica da distinção aristotélica, via Alberto Magno, entre *lógos-forma* e *lógos-fórmula*, este sendo referenciado por Tomás no mais das vezes como *ratio* ou “noção”.

³⁶ “Por isso é necessário, para que o intelecto entenda em ato seu objeto próprio, que se volte [converta] para as fantasias [fantasmas], para que se observe a natureza universal existente no particular.” “*Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.*” *ST*, I, q. 84, a. 7, Resp. (ed. bras., 2006, p. 121. Os colchetes são meus). Cf. LANDIM FILHO, 2013.



mera “similitude” ou “semelhança” recolhida dos sensíveis por um processo exclusivamente de conhecimento, como talvez um empirista moderno poderia considerar. Afinal, em Tomás não há, a rigor, uma “teoria do conhecimento” em sentido moderno ou contemporâneo, ou seja, com autonomia em relação a outras disciplinas; a rigor, nenhuma ciência intermediária, que toma como princípios as conclusões da disciplina subordinante, é autônoma; no limite, somente a ciência de Deus é autônoma, segundo complexa estrutura de hierarquia e subalternação das ciências.³⁷

Por consequência, a “similitude” que o universal guarda com as coisas fora da alma, ainda que obtida via abstração dos traços individuantes delas, concede conhecimento verdadeiro e necessário (diga-se, apodítico) a respeito da natureza das coisas sensíveis. “A universalidade desta forma não se dá de acordo com este ser que [alguém] tem no intelecto, mas na medida em que se refere às coisas como semelhança [similitude] das coisas”.³⁸ Em outras palavras, a universalidade da espécie ou gênero não é universalidade por causa do modo de ser que o universal possui no intelecto, porque em função de o universal existir sempre neste ou naquele intelecto, se a universalidade dependesse deste modo de ser, traços universais e essenciais nunca poderiam ser predicados dos indivíduos. “De fato, se a comunidade pertencesse à intelecção do homem, então em qualquer um em que se encontrasse a humanidade encontrar-se-ia comunidade, mas isto falso. Pois não se encontra nenhuma comunidade em Sócrates, mas tudo o que há nele é individualizado”.³⁹

Assim, a universalidade é universalidade por causa da “similitude” que retém das e guarda com as coisas sensíveis, de que ela foi abstraída e nas quais ela tem “fundamento”. Adiante, o “fundamento”, que aparece nominalmente no final de *DEE*, III, será problematizado à luz da citação (i) disposta na introdução deste artigo. Por ora, tratemos da dificuldade que Tomás apresenta imediatamente após enunciar esta noção de “similitude”, qual seja: o universal é de certo modo particular. Como a natureza inteligida universalmente somente existe neste ou naquele intelecto, decorre disso que ela também é particular. Com efeito, “embora esta natureza inteligida tenha noção de universal na medida em que é comparada com as coisas fora da alma (*extra animam*), pois é semelhança [similitude] uma de todas, na medida em que tem de ser neste ou naquele intelecto, é uma certa espécie inteligida particular”.⁴⁰

O contexto desta passagem é também o de discussão com Averróis contra a unidade do intelecto agente separado, que, segundo a leitura tomásica, teria sido postulado como inteligência separada a partir (de uma dedução?) da universalidade da forma inteligida.⁴¹ Para os propósitos deste artigo, porém, concentremo-nos na dificuldade decorrente de uma concepção de universal que é a um só tempo particular, pois é intelecção deste ou daquele intelecto, cuja “similitude” com as coisas sensíveis é exemplificada por Tomás como se fosse “do mesmo modo” que ou “assim como” (*sicut*) a “similitude” de uma estátua que representasse muitos homens, simultaneamente singular e comum.

Do mesmo modo [*sicut*] também, se houvesse uma estátua corporal representando muitos homens, consta que aquela imagem ou espécie da estátua teria ser singular e própria, enquanto estivesse nesta matéria; mas teria a noção de comunidade, enquanto fosse a representação comum de vários.⁴²

³⁷ Cf. NASCIMENTO, 1998 (notadamente o capítulo “O estatuto epistemológico das ‘ciências intermediárias’ segundo São Tomás de Aquino”); STORCK, 2004.

³⁸ “[...] *universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum*” *DEE*, III, §40 (ed. bras., 2005, p. 29-30. Os colchetes são meus).

³⁹ “*Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas. Et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuum.*” *DEE*, III, §37 (ed. bras., 2005, p. 29. Tradução com modificação minha).

⁴⁰ “*Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quaedam species intellecta particularis.*” *DEE*, III, §40 (ed. bras., 2005, p. 29. Os colchetes são meus).

⁴¹ “E, assim, é clara a falha do Comentador, no terceiro livro *Sobre a alma* (*In de An.*, III, 5, 117v), que pretendeu concluir da universalidade da forma inteligida a unidade do intelecto em todos os homens.” “*Et ideo patet defectus Commentatoris in III de anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere.*” *DEE*, III, §40 (ed. bras., 2005, p. 29. Tradução com modificação minha). Para um comentário mais aprofundado a respeito desta passagem, cf. LALLEMENT, 2001, p. 392-397. Sobre a unidade do intelecto do ponto de vista do próprio Averróis, exatamente a partir do Comentário 5 sobre o livro III do *De anima*, cf. LIMA, 2012; 2017.

⁴² “[...] *sicut etiam, si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium.*” *DEE*, III, §40 (ed. bras., 2005, p. 29-30. Os colchetes e grifos são meus).

Nesta passagem, chama a atenção também o vocabulário relativo à “representação” para explicar a “similitude”. Minha hipótese é a de que passagens como essa devem ser lidas dentro dos limites de um exemplo e analogia, de modo a evitar uma leitura que jogaria água no moinho do nominalismo em proveito de uma suposta arbitrariedade no “recolhimento” dos traços de “semelhança” ou “similitude” entre os vários entes sensíveis individuais, tal como um escultor elegeria arbitrariamente os traços físicos comuns entre os indivíduos homens para imprimir uma imagem sensível de “homem” no mármore ou no cobre. Aliás, observe-se, talvez anacronicamente, que a partir do exemplo de Tomás a arbitrariedade seria tal que provavelmente seria uma imagem de ser humano do gênero masculino “representando” o ser humano em geral. Por consequência, os limites do exemplo dos conceitos universais – “assim como” (*sicut*) uma estátua – deparam de início com a diferença entre “espécie inteligível” e “imagem sensível”. Assim, num caso a “similitude” é inteligível, formal e necessária, noutra caso é sensível, material e contingente, de modo que se a “similitude” entre os universais e as coisas sensíveis guardasse qualquer grau de arbitrariedade, ela não seria inteligível e o conhecimento humano não guardaria qualquer fundamentação.⁴³

Eleonore Stump, em um artigo recente (1998), afirma que não há nada de misterioso aqui: a similitude cognitiva, ela diz, é apenas o compartilhamento de uma forma. Isso, no entanto, não é mais do que o que descobrimos até agora: é necessário algum tipo de isomorfismo entre as representações mentais, por um lado, e as coisas externas – ou suas quididades –, por outro. Deve-se tomar cuidado, no entanto, já que falar da semelhança de uma forma, como propõe Stump, naturalmente convida à pergunta: que tipo de forma seria essa que a mente – ou algo nela – precisa compartilhar com a coisa conhecida? Não é uma forma accidental, obviamente, como ser da mesma cor, já que a mente normalmente não apreende os acidentes da coisa conhecida: nada fica vermelho em minha mente quando penso em objetos vermelhos – ou na vermelhidade. Mas também não é uma forma substancial: você realmente não precisa apreender a forma substancial de um coelho para conhecer a coelhidade. Você só precisa apreendê-la intencionalmente. Apreender intencionalmente a forma de um coelho, no entanto, não significa nada mais, como vimos, do que ter na mente uma similitude da natureza coelhal...⁴⁴

Adiante, problematizarei mais o “isomorfismo” entre as representações mentais e as coisas exteriores mencionado por Panaccio, pois desenvolverei a hipótese, antecipada na introdução, de que o fundamento dos universais nas coisas singulares pressupõe certa correspondência não direta, nem unívoca, entre diferentes planos de essências, entes, realidades e intelecções. De todo modo, a ênfase em uma forma comum ou isomorfismo entre as representações mentais e as coisas externas encontra amparo textual em *DEE*, III, §39, em que Tomás menciona pela primeira vez neste capítulo a *similitudo* e a explica como uma “noção uniforme para com todos os indivíduos que há fora da alma”.⁴⁵ Assim, ao ler a noção (*ratio*) de uniformidade como “forma comum”⁴⁶ entre a noção universal e as coisas extramentais, a “similitude” exige compreensão e fundamentação em conjunto com a EAC ou “natureza comum”.

Na sequência, imediatamente após “explicar” a *similitudo* por meio da analogia entre a noção universal e a estátua, Tomás de Aquino aborda o problema de predicação decorrente da essência (2.2), apreendida com intenção de universalidade, que não poderia ser predicada da essência (2.1), existente singularmente nos indivíduos. O

⁴³ É nessa direção que segue a crítica de Wolterstorff à *similitudo*, que considera o realismo de Tomás com “uma crucial e incurável ambiguidade, ou incoerência” (WOLTERSTORFF, 1970, p. 146). O ensaio de Edwards (2002) é desenvolvido primordialmente contra a leitura de Wolterstorff.

⁴⁴ PANACCIO, 2000, p. 17-18.

⁴⁵ Segue a passagem em seu contexto: “Resta, portanto, que a noção de espécie advenha à natureza humana de acordo com aquele ser que se tem no intelecto. De fato, a própria natureza humana tem no intelecto um ser abstraído de tudo que individua e, assim, tem uma noção uniforme para com todos os indivíduos que há fora da alma, na medida em que é igualmente semelhança [similitude] de todos e leva ao conhecimento de todos na medida em que são homens. E, por ter tal relação para com todos os indivíduos, o intelecto descobre a noção de espécie e lha atribui; donde, o Comentador dizer, no princípio do *Sobre a alma* (*In: De An.*, I, 8, 4v), que ‘o intelecto é que produz a universalidade nas coisas’; Avicena também diz isso na sua *Metafísica* (V, 1-2, 87b, E; 87c-d, C-D).” “*Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantiibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi. Unde dicit Commentator in principio de anima quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus. Hoc etiam Avicenna dicit in sua metaphysica.*” *DEE*, III, §39 (ed. bras., 2005, p. 29. Tradução com modificação minha. Os colchetes e grifos são meus).

⁴⁶ A argumentação de Panaccio em favor de um realismo representacionista e contra um realismo direto e essencialista ampara-se primordialmente numa interpretação da “forma comum” como “similitude” e não como “identidade”, com o que estou de acordo. Cf. PANACCIO, 2000, p. 15-19 (seção “2.3 From identity to similarity”).

notável é que a abordagem deste problema se dá também com menção clara à EAC, a essência (1) em sua consideração absoluta, a qual concede possibilidade de predicacões essenciais dos indivíduos (“Sócrates é homem”, “Platão é homem”). Portanto, agora aclimatada no contexto de problematização da “similitude”, a EAC é de certo modo a estrutura inteligível comum ou uniformidade entre os conceitos e as coisas, sendo constitutiva da “similitude” e que concede melhor compreensão de sua inteligibilidade, esclarecendo ainda mais os limites da analogia entre uma noção universal e uma estátua, ou o quanto é a estátua concebida como “exemplar” que depende do modelo de abstração inteligível e não o contrário.⁴⁷

4. Fundamento das intenções lógicas nas coisas singulares (DEE, III, §42; ST, I, q. 85, a. 2, ad2m)

Em DEE, III, §42, o próximo passo de Tomás é tratar ainda mais diretamente da segunda operação do intelecto (juízo por composição e divisão⁴⁸), com menção ao que a partir de outras obras pode ser denominado de concreção, concretização ou conversão ao sensível ou à fantasia como condição da predicacão, diga-se, com conteúdo verdadeiro ou real. Mais precisamente, Tomás relaciona três noções de uma maneira difícil de compreender, que são a “intenção de gênero” (*intentio generis*), a “noção ou intenção de predicacão” (*ratio* ou *intentio predicabilis*) e a EAC ou “natureza comum”, mencionada, não obstante, indiretamente como “fundamento na própria coisa” (*fundamentum in re ipsa*) do ato ou “ação do intelecto que compõe e divide” e três vezes mencionada como (I) “isto a que” (*id cui*), (II) “aquilo a que” (*illud cui*) “o intelecto atribui a intenção de predicabilidade” e/ou a “intenção de gênero”, e (III) “como o que é” (*sicut quod*) “significado por este nome animal”. Vale a leitura da passagem na íntegra:

E, no entanto, ser predicado cabe, por si, ao gênero, visto que é posto na sua definição. De fato, a predicacão é algo que se completa pela ação do intelecto que compõe e divide, tendo fundamento na própria coisa [*fundamentum in re ipsa*], a unidade daqueles dos quais um é dito do outro. Donde a noção [*ratio*] de predicabilidade pode estar encerrada na noção [*in ratione*] desta intenção [*huius intentionis*] que é o gênero, a qual, semelhantemente, se completa pela ação do intelecto. Não obstante, aquilo, a que [*id cui*] o intelecto atribui a intenção de predicabilidade, compondo-o com outro, não é a própria intenção de gênero [*intentio generis*], mas antes aquilo a que [*potius illud*]

⁴⁷ “E, como cabe à natureza humana, de acordo com sua consideração absoluta (1), que seja predicada de Sócrates e a noção de espécie (2.2) não lhe convém de acordo com sua consideração absoluta (1), mas é dos acidentes que a acompanham em conformidade com o ser que tem no intelecto (2.2), assim o nome de espécie não é predicado de Sócrates, de modo que se diga Sócrates é espécie, o que aconteceria, por necessidade, se a noção de espécie coubesse ao homem de acordo com o ser que tem em Sócrates (2.1), ou de acordo com sua consideração absoluta (1), isto é, enquanto é homem; de fato, o que quer que cabe ao homem, enquanto é homem (1), predica-se de Sócrates.” “*Et quia naturae humanae secundum suam absolutam considerationem convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur: Socrates est species, quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse, quod habet in Socrate vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo. Quicquid enim convenit homini in quantum est homo praedicatur de Socrate.*” DEE, III, §41 (ed. bras., 2005, p. 30. Os parênteses são meus. Tradução modificada por mim no que se refere às expressões reduplicativas).

⁴⁸ Em DEE, III, §42, Tomás parece referir-se exclusivamente à composição e divisão no juízo, porém composição e divisão não ocorrem necessariamente de modo judicativo. “Convém lembrar que Tomás de Aquino aborda na questão 85 da primeira parte da *Suma de Teologia* (cf. a. 5) diretamente a necessidade de composição e divisão, pois este aspecto faz parte do caráter sucessivo e progressivo (*ordo*) do conhecimento humano, que é o tema dos artigos 3-8 desta questão. Há, no entanto, dois outros aspectos que se associam a este: o juízo e o assentimento. Os três aspectos estão longe de serem equivalentes. É possível haver composição e divisão e não haver juízo, ou haver juízo sem composição e divisão. É possível também haver composição e divisão sem assentimento. O primeiro caso ocorre quando, por exemplo, acrescenta-se a diferença ao gênero ou ainda quando é formado um enunciado, cujo sentido é captado mas há recusa de se pronunciar sobre ele, não se dizendo se é verdadeiro ou falso. O segundo caso ocorre no conhecimento sensorial e, segundo Tomás, no conhecimento dos anjos e de Deus [...]. O terceiro ocorre quando nos encontramos em dúvida.” (NASCIMENTO, 2006a, p. 31-32).

cui] o intelecto atribui a intenção de gênero [*intentionem generis*], como o que é [*sicut quod*] significado por este nome animal.⁴⁹

Com notável arte de síntese, Tomás parece querer dizer que o ato do intelecto de compor e dividir predicativamente, que obviamente pressupõe o primeiro ato de intelecção, somente se completa ou realiza como tal, isto é, como ação ou movimento intelectual da potência ao ato, voltando-se ao “fundamento na própria coisa” ou “àquilo a que” ou de que o intelecto atribui ou predica a intenção de universalidade, a qual parece mesmo desempenhar papel daquilo pelo que (*quo*) o intelecto conhece o que é (*quod*) a coisa singular ou o objeto próprio do conhecimento intelectual humano (conforme também se dirá em *ST*, I, q. 85, a. 2, Resp.). É preciso recordar ainda que esta passagem decorre imediatamente do §41, em que a possibilidade de predicções essenciais dos indivíduos, sem destituí-los de individualidade, segundo o esquema aviceniano de não inclusão e não exclusão, era dilucidada a partir da EAC.

Assim, o *quod* ou o *fundamentum* diz respeito à EAC ou “natureza comum” que concede a atribuição ou predicação das intenções lógicas à e da realidade, atribuição aos e predicação dos próprios entes reais, existentes no mundo como substâncias compostas, que, para parafrasear Gilson, são a “base existencial”⁵⁰ (e, diga-se, essencial, mas *a posteriori*) da intelecção humana. Com certa licença de vocabulário, talvez se possa dizer também que na citação de *DEE*, III, §42, encontra-se uma exposição sobre a síntese entre formas lógicas e conteúdo empírico como condição do conhecimento humano possível, com a ressalva de que nesta ambiência pré-crítica não há, por óbvio, juízo sintético *a priori*, mas exclusivamente *a posteriori*, e a apreensão sensível e inteligível é do próprio *noumenon* ou coisa em si, ainda que ao modo do cognoscente ou recipiente e não ao modo do conhecido ou cognoscível,⁵¹ além de haver aqui uma metafísica e uma física de matriz aristotélica, mas também com elementos platônicos, condicionantes dos atos de ser dos entes: eis alguns motivos para guardarmos reservas à consideração do realismo de Tomás de Aquino como um “realismo crítico”,⁵² conforme Maritain, Lallement e outros pretendem.

A passagem de *DEE*, III, §42, pode ser cotejada com a resposta ao segundo argumento inicial da *ST*, I, q. 85, a. 2, para auxiliar na compreensão do papel da EAC como “natureza comum” do ente realmente singular e do ente abstraído com intenção de universalidade, ou do papel da EAC como adequação

⁴⁹ “*Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in eius diffinitione ponatur. Praedicatio enim est quiddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividens, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis, quae est genus, quae similiter per actum intellectus completur. Nihilominus tamen id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal.*” *DEE*, III, §42 (ed. bras., 2005, p. 30. Os colchetes são meus).

⁵⁰ Na obra do Gilson, o contexto é o de análise dos traços comuns às cinco provas da existência de Deus: “a presença de uma base existencial é [...] um primeiro traço comum” (GILSON, 1944, p. 113).

⁵¹ “[...] a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria, assim como a cor do ouro sem o ouro. Semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis; pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. Cumpre, pois, dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário.” “[...] *forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis.*” *ST*, I, q. 84, a. 1, Resp. (ed. bras., 2006, p. 81).

⁵² Gilson é contundente: “Sua filosofia não tem nada de uma filosofia crítica. Sem dúvida, a análise de nossa faculdade de conhecer terá como resultado limitar seu alcance, mas são Tomás não pensa em recusar-lhe a apreensão do ser nele mesmo; suas reservas tratam unicamente da natureza do ser que nossa razão pode apreender imediatamente e do modo segundo o qual ela o apreende.” (GILSON, 1944, p. 69-70). Para uma leitura acerca das continuidades e principalmente descontinuidades entre os escolásticos (com destaque para Duns Scotto) e Kant, cf. PAIVA, 2015. Para uma leitura instigante e provocadora acerca da impossibilidade de se entender os modernos sem os medievais, cf. ESTÊVÃO, 2011.

inteligível da essência em seus diversos modos de ser,⁵³ ou ainda da EAC como explicativa da razão por que a “similitude” é uma estrutura inteligível, com “fundamento na própria coisa”. A passagem de *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m*, exige certa atenção para o discernimento da menção à EAC ou “natureza comum”, que aparece como “própria natureza”:

AO SEGUNDO cumpre dizer que, quando se diz “inteligido em ato”, estão implicadas duas coisas, a saber, (I) a coisa que é inteligida e (II) isto que é o próprio ser inteligido. Semelhantemente, quando se diz “universal abstrato”, há dois inteligidos, a saber: (I) a própria natureza da coisa e (II) a abstração ou universalidade. Ora, (I) a própria natureza, à qual ocorre (II) ser inteligida, abstraída ou a intenção da universalidade, não está senão nos singulares, mas isto mesmo que é (II) ser inteligida, ou ser abstraída, ou a intenção da universalidade, está no intelecto.⁵⁴

Sem me deter na dificuldade explicativa de agora entender a EAC com um sentido de “universal abstrato”, passo logo para a apresentação de maneira esquemática e paralela das noções explicadas comparativamente:

- “(I) a coisa que é inteligida” corresponde a “(I) a própria natureza da coisa”;
- “(II) isto que é o próprio ser inteligido” corresponde a “(II) a abstração ou universalidade”.

É patente, portanto, que a *res* inteligida assume o sentido de “própria natureza”, nome com que a EAC ou “natureza comum” entra em cena na *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad 2m*. Dessa maneira, entender que a intelecção é da *res*, da coisa mesma existente singularmente, requer admissão de que o fundamento de inteligibilidade da “similitude” resida constitutivamente na própria coisa extramental. Afinal, “a verdade do intelecto provém do fato de que se conforma à coisa”,⁵⁵ concepção ante-predicativa de verdade que poderia ser extensamente desenvolvido a partir de questões sobre a verdade (*ST*, I, q. 16; *DV*, q. 1, a. 1-2. Para um cotejo sobre essas obras, cf. PAZOS, 2018). Dizer, entretanto, que o fundamento de inteligibilidade – seja da “similitude”, seja da noção universal, seja da EAC – reside na *res* extramental é pouco se não houver compreensão de que a fundamentação realista tomasiana do conhecimento humano, no estado de vida presente, ocorre não univocamente por uma correspondência direta entre a coisa singular, o conteúdo

⁵³ “Retenha [...] essas duas verdades capitais para todo conhecimento intelectual, a saber: é a inteligência que faz o universal; mas as naturezas às quais a inteligência dá a universalidade são realmente nos singulares, e elas são, nos singulares, o que há para nós de inteligível.” (LALLEMENT, 2001, p. 401).

⁵⁴ “*Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu.*” *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m* (ed. bras., 2006, p. 145-147. Tradução com modificação minha. Os colchetes são meus). “As passagens da *Suma* supõem a triplíce consideração da essência, formulando-a através da distinção entre 1) a natureza da coisa, 2) o ser inteligida ou abstraída ou dotada de universalidade (intenção de universalidade) e 3) seu ser nos singulares. Pode-se dizer que estas passagens da *Suma* combinam a distinção aviceniense com a distinção abelardiana entre modo de ser e modo de entender, utilizada na *Suma*, Primeira parte, Questão 84, artigos 1 e 2.” NASCIMENTO, 2006b, p. 46. Vale também cotejar *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m* com esta de *In DA*, 2 I. 12: “Portanto, fica assim manifesto que a noção da universalidade não pode ser atribuída à natureza comum senão de acordo com o ser que tem no intelecto; pois, somente assim é uno de muitos, conforme é inteligida à parte dos princípios pelos quais o uno divide-se em muitos. Donde restar que os universais na medida em que são universais não são senão na alma, mas as próprias naturezas às quais advém a noção de universalidade são nas coisas. Por isso, os nomes comuns que significam as próprias naturezas predicam-se dos indivíduos, mas não os nomes que significam as noções lógicas; com efeito, Sócrates é homem, mas não é espécie, embora homem seja espécie.” “*Sic igitur patet, quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur: unde relinquitur, quod universalis, secundum quod sunt universalis, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. Et propter hoc, nomina communia significantia naturas ipsas, praedicantur de individuis; non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species.*” *In DA*, 2 I. 12. Tradução de NASCIMENTO, 2006b, p. 48.

⁵⁵ “[...] *veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei.*” *Ex DTrin.*, q. 5, a. 3, Resp. (ed. bras., 1999, p. 118).

abstraído e o conceito dela, mas por uma conformidade complexa existencial e essencial entre os planos divino, metafísico, físico, intelectivo e predicativo.⁵⁶

É oportuno também resgatar a leitura de (ii) da “dupla abstração”, agora a partir de *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad 2m*, porquanto parece não decorrer daí uma dupla operação abstrativa, uma agindo sobre a outra. A ênfase no ato pode auxiliar a discernir que se houvesse duas abstrações, haveria dois graus de atualidade, o segundo atualizando o intelecto em maior grau do que o primeiro. Efetivamente, isso acontece com a abstração inteligível (que abstrai o “universal” ou a “espécie inteligível”) em relação à abstração sensível (que abstrai a “espécie” ou “imagem sensível” ou “fantasia/fantasma”), porém não acontece no interior da abstração inteligível, que pode ser compreendida como uma única operação abstrativa que abstrai simultaneamente (I) e (II), ou seja, “(I) a coisa que é inteligida” ou “a própria natureza da coisa” e (como adição e não consecutivamente) (II) isto que é o próprio ser inteligido” ou “a universalidade”.

Portanto, a distinção entre os dois “universais abstratos” parece ser só analítica, e não de fato, conforme também observado anteriormente no contexto do *DEE*, III, que concede a compreensão de que a distinção entre as duas essências consideradas a modo de todo (I) e (II) é uma distinção semântica e realizada pela segunda operação do intelecto (de compor e dividir no juízo), mas não efetivamente na primeira operação, que requer a apreensão simultânea da EAC ou “natureza comum” e da essência sem exclusão de seus diferentes modos de ser. Ainda em relação à abstração inteligível, parece também ser uma distinção exclusivamente analítica e não de fato aquela que no *Comentário ao De anima*, 2 I. 12, explica a natureza abstraída não precisamente no gênero como universal, a saber, sem incluir e sem excluir as diferenças, e a natureza abstraída não precisamente na espécie, a saber, sem os princípios individuantes.

De fato, não se exige para a verdade da apreensão que quem apreende alguma coisa apreenda tudo que está presente nela. Assim, portanto, o intelecto abstrai sem falsidade o gênero das espécies, na medida em que entende a natureza do gênero não entendendo as diferenças e, de modo semelhante, abstrai a espécie dos indivíduos na medida em que entende a natureza da espécie não entendendo os princípios individuantes.⁵⁷

Ou melhor, se decorressem daí duas abstrações de fato, agora teríamos duas abstrações só no interior da intenção de universalidade, que apresentariam a dificuldade de estabelecer em qual ordem lógica e/ou cronológica se desdobrariam e se somariam ainda à abstração da “natureza comum” ou EAC, conforme a “dupla abstração” de (ii), tornando-a uma inconsistente “tripla abstração”. Não é isso, contudo, que parece acontecer efetivamente na abstração inteligível, que pode ser compreendida como um único ato que abstrai ou extrai uma única quiddidade ou essência, a qual analiticamente, não obstante, pode ser compreendida de modo discursivo a partir de várias considerações. Afinal, quando um ser humano depara com um cachorro particular, apreende simultaneamente num único ato que este é um indivíduo com natureza canina, logo de natureza animal, instanciada e singularizada naquela matéria.

⁵⁶ Minha leitura vai ao encontro da de NASCIMENTO, 1996, p. 209-210: “Assim sendo, os três níveis ou planos do ser, do conhecer e do falar são correlacionados e há passagens possíveis de um a outro; mas os três não são equivalentes nem superponíveis. Uma das preocupações constantes de Tomás de Aquino em relação ao que ele denomina, de um lado, ‘Platão e os platônicos’ e, de outro, ‘os primeiros filósofos’, foi justamente combater esta pretensão de homogeneidade ou isomorfia entre os três planos. Acreditava ele que, seguindo ‘o caminho intermediário’ (I, 84, 6), aberto por Aristóteles, havia possibilidade de equacionar melhor as exigências das coisas, do pensamento e da linguagem.”

⁵⁷ “Non enim exigitur ad veritatem apprehensionis, ut quia apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia quae insunt ei. Sic igitur intellectus absque falsitate abstrahit genus a speciebus, inquantum intelligit naturam generis non intelligendo differentias. Et similiter abstrahit speciem ab individuis, inquantum intelligit naturam speciei, non intelligendo individualia principia.” “Sic igitur patet, quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur: unde relinquitur, quod universalis, secundum quod sunt universalis, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. Et propter hoc, nomina communia significantia naturas ipsas, praedicantur de individuis; non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species.” In *DA*, 2 I. 12. Tradução de NASCIMENTO, 2006b, p. 48, com modificação minha.

5. Intelecções divina e humana: ideias, natureza comum e espécies inteligíveis

Nesta última seção, examinarei algumas passagens (principalmente *Quodl.*, q. 8, a. 1, Resp.; *ST*, I, q. 84, a. 5), já muito frequentadas sobretudo por certa literatura crítica essencialista, para dizer, de um lado, que as ideias na mente de Deus não cumprem nenhum papel direto na intelecção humana, e, de outro, que, a despeito da impossibilidade de apreensão direta das ideias no estado de vida humana presente, elas, não obstante, desempenham sim certo papel indireto para o conhecimento humano, na medida em que são exemplares das coisas criadas e, assim, fundamentais para a estrutura ontológica e inteligível do mundo. Por isso, desde já convém adiantar que a leitura que proponho guarda reservas em relação a certas interpretações essencialistas de Tomás, que postulam uma identidade formal ou uma estrutura inteligível idêntica entre a essência da *res*, a sua ideia-exemplar e a sua apreensão universal pelo intelecto humano, considerando que a EAC ou “natureza comum” coincide diretamente com esta identidade formal ou estrutura inteligível.⁵⁸ Eis uma célebre passagem que concede relacionar a EAC ou “natureza comum” com as ideias na mente de Deus e a natureza instanciada nos indivíduos:⁵⁹

Aquilo que é anterior é sempre a razão do que é posterior; e quando o posterior é removido, o anterior permanece, mas não o contrário. Daí que o que é atribuído a uma natureza segundo consideração absoluta é a razão de ser atribuído a alguma natureza segundo a existência que ela tem em um singular, e não inversamente. Pois Sócrates é racional porque o homem é racional, e não o contrário. Por conseguinte, se Sócrates e Platão não existissem, a racionalidade ainda seria atribuída à natureza humana. Semelhantemente, também o intelecto divino é a razão da natureza absolutamente considerada e da natureza nos singulares. E a própria natureza absolutamente considerada e no singular é a razão da inteligência humana e, de alguma maneira, a sua própria medida.⁶⁰

Que há um fundo de inteligibilidade comum ou “medida” entre a essência ou natureza absolutamente considerada, a natureza existente na coisa singular e a natureza da coisa como ideia-exemplar na mente divina (já enunciada na obra com todas as letras em *Quodl.*, q. 1, a. 8, Resp.), é inegável. Supor, todavia, que haja uma correspondência direta entre planos distintos existencial e essencialmente, para dizer pouco a respeito da diferença, significa desconsiderar que no pensamento tomista tudo se diz de muitas maneiras. Assim, é preciso reconhecer, por um lado, que a EAC ou “natureza comum” guarda certa estrutura inteligível com correspondência, mas não identidade, com a ideia-exemplar no intelecto divino e com “a própria natureza da coisa” (*ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m*), e também, por outro, que o fundamento entre o universal e a coisa singular não se sustenta exclusivamente numa aceção da EAC como noção abstraída, destituída de uma harmonia essencial (que, vale reforçar, não é identidade) com os planos físico (das substâncias compostas) e metafísico (das ideias-exemplares⁶¹).

⁵⁸ Cf. OWENS, 1959, p. 218-221; EDWARDS, 2002, p. 111.

⁵⁹ Várias outras passagens da obra de Tomás de Aquino também concedem relacionar a EAC com as ideias e os singulares, ou contrastar as ideias com as espécies inteligíveis, por exemplo: *DP*, III, a. 5, *ad2m*; *ST*, I, q. 14, a. 1, *ad1m ad2m, ad3m*, q. 15, a. 1-3; q. 84, a. 5-6. Para uma exposição minuciosa e fina das ideias (principalmente a partir de *ST*, I, q. 15, a. 1-3) como exemplares e noções no intelecto divino, em distinção com as espécies inteligíveis ou universais com que o ser humano entende, bem como ponderando continuidades e rupturas entre a “teoria das ideias” de Platão, a de Agostinho e a de Tomás (para o qual, por ex., há ideias dos indivíduos), cf. OLIVEIRA, 2008.

⁶⁰ “[...] *illud quod est prius, semper est ratio posterioris; et remoto posteriori remanet prius, non autem e converso; et inde est quod hoc quod competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio quare competit naturae alicui secundum esse quod habet in singulari, et non e converso. Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso; unde dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc humanae naturae rationalitas competeret. Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturae absolute consideratae, et in singularibus; et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius.*” *Quodl.*, q. 8, a. 1, Resp.. Tradução própria.

⁶¹ Sobre as ideias-exemplares desempenharem papel de causas formais, eficientes e finais das coisas criadas, cf. DOOLAN, 2008, p. 33-41. De certa maneira, as ideias no intelecto divino já estão pressupostas nas provas da existência de Deus em *ST*, I, q. 2, a. 3, sobretudo na quarta, onde talvez mais claramente a “causalidade” precise ser entendida simultaneamente como “participação”, mas também ao menos nas segunda, terceira e quinta. Cf. PAZOS, 2018, para melhor compreensão do lugar da q. 15 na seção que se inicia em *ST*, I, q. 14 e que na q. 16 retoma com algumas descontinuidades a definição de verdade do *DV*.



Além disso, decorre de certa recepção tomásica da teoria das ideias – principalmente via a questão *De ideis*,⁶² de Agostinho, e a partir da qual Tomás dá título homônimo à q. 15 da *ST*, I – uma releitura da teoria da iluminação, segundo a qual a capacidade abstrativa deva ser entendida também como capacidade iluminativa, capaz de “iluminar” o material sensível, tornando inteligível em ato o que aí está contido como potencialmente inteligível. Esta capacidade (potência) abstrativa e iluminativa é o que ele [Tomás] denomina intelecto agente.” (NASCIMENTO, 2006a, p. 26). Não se trata aqui de nos aprofundarmos no provável desenvolvimento em obras posteriores ao *DEE* da potência abstrativa como sendo também iluminativa, inclusive porque isso reclamaria discussão sobre uma chave de leitura desenvolvimentista do conjunto do *corpus thomisticum*, mas convém observar que a adição de um modelo ótico (da iluminação) ao modelo mecânico (da abstração) em uma investigação da inteligência humana parece não infringir a letra e o espírito do *DEE*. Afinal, a partir de uma concepção de iluminação concordante com a abstração – ou seja, uma iluminação segundo a qual não se trata de uma inteligência humana direta das ideias na mente de Deus e sim de uma ação do intelecto, a rigor, do intelecto agente, que ilumina as coisas extramentais ao extrair delas e atualizar sua inteligibilidade potencial – decorre uma concepção do ato do conhecimento humano em estreita continuidade com a presente em *DEE*.

É verdade que expressar a abstração como iluminação dá ênfase maior à participação entre o intelecto humano e o intelecto divino, notadamente no que diz respeito à analogia entre o modo de conhecer humano e o modo de conhecer divino, obviamente dessemelhantes,⁶³ mas também semelhantes a ponto de ser possível vislumbrar o modo de operar de um “mimetizando” o do outro. A ênfase, porém, também não parece indicar descontinuidades com o *DEE*, porquanto uma semelhança (e sempre, a um só tempo, dessemelhança) entre o ato primeiro (Deus) e o ato de ser das criaturas já era discernido no próprio *DEE*, o qual, aliás, se lido de trás para frente, manifesta uma ordem das realidades⁶⁴ segundo a qual tudo que é é por causalidade e participação no ato primeiro e puro.⁶⁵

Retornemos à compreensão do ato abstrativo como iluminativo. Em *ST*, I, q. 84, a. 5, Tomás aprofunda na obra sua recepção do *De ideis*, de Agostinho, agora no contexto do problema sobre se a alma conhece os corporais, que lhe são inferiores. No interior desse problema geral da q. 84, a pergunta dialética do a. 5 é “Se a alma intelectual conhece as coisas materiais nas razões eternas”, compreendendo “razões eternas” como “ideias”, conforme Agostinho mesmo explica como expressões sinônimas no início de

⁶² Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, 2008.

⁶³ Cf. *ST*, I, q. 14, a.1.

⁶⁴ Precisamente porque o *DEE* segue a ordem do conhecimento humano: “devemos receber o conhecimento do simples a partir do composto e chegar ao anterior a partir do posterior”. “[...] *ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire*”. *DEE*, *Prooemium* (ed. bras., 2005, p. 15).

⁶⁵ Em *DEE*, IV, §55, encontra-se uma prova da existência de Deus a partir da causa eficiente, com destaque para as criaturas inteligentes: “E, como tudo que é por outro reduz-se ao que é por si, como a uma causa primeira, é preciso que haja alguma coisa que seja causa de ser para todas as coisas, por isto que ela própria é apenas ser; de outro modo, ir-se-ia ao infinito nas causas, pois toda coisa, que não é apenas ser, tem causa do seu ser, como foi dito. É claro, portanto, que a inteligência [separada ou angelical] é forma e ser; e que tem o ser a partir do ente primeiro que é apenas ser; e este é a causa primeira que é Deus.” (Ed. bras., 2005, p. 34). “*Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est.*” Nos parágrafos seguintes, Tomás dá continuidade à análise do modo de composição das substâncias imateriais ou inteligências separadas em contraste com a simplicidade divina e com destaque para a composição entre ato e potência, sem a qual não se poderia “encontrar multidão nas substâncias separadas” (“*invenire multitudinem in substantiis separatis*” – §57). Em *DEE* IV, §57-58, Tomás as relaciona também com a alma intelectual humana, com destaque para o seu maior grau de potência entre todas as substâncias intelectivas, ou seja, com destaque para o seu intelecto possível ou paciente, que explica por que ela se compara a uma “tábula rasa” ou “tabuleta lisa, na qual nada está escrito” (*tabulae, in qua nihil est scriptum* – §58).

seu *De ideis*.⁶⁶ O surpreendente é que a resposta de Tomás é intermediária, para usar expressão que ele mesmo empregará, não exatamente no mesmo contexto, no artigo seguinte,⁶⁷ pois é claro que, por um lado, ele negará ao ser humano no estado de vida presente uma intelecção direta das ideias, exclusiva dos bem-aventurados, mas também não dirá, por outro lado, que a intelecção por espécies inteligíveis (os universais) exclua inteiramente algum modo indireto de aquisição de ciência das coisas materiais pelas ideias. Com efeito, a letra do texto não interdita a interpretação de que o modo indireto de aquisição de ciência das coisas materiais pelas ideias seja precisamente pelas espécies inteligíveis. Vale conferir parte substancial de *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp.:

Quando, portanto, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas razões eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. (A) De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se nele. Deste modo, a alma, no estado de vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas. Mas, deste modo (A), os bem-aventurados que veem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas razões eternas. (B) De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol o que é visto pelo sol. Deste modo (B), é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós nada é além de uma certa semelhança [similitude] participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas. Donde, no *Salmo* 4 se diz: “Muitos dizem – Quem nos mostra os bens”? A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: “A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós”. É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.⁶⁸

Para os propósitos deste artigo, interessa mais o sentido (B) da expressão “algo é conhecido em algo”, ou seja, “como no princípio de conhecimento”. Segundo esse modo de se dizer como e onde o ser humano conhece inteligivelmente as coisas materiais no estado de vida presente, pode-se dizer que a alma humana conhece não nas ideias, mas pelas ideias ou razões eternas, assim como se diz metaforicamente que algo visível iluminado pelo sol é visto no sol. Algo semelhante se passa em relação ao modo como o intelecto adquire conhecimento inteligível das coisas materiais. Ele não as conhece diretamente nas ideias, nem Tomás diz aqui que as conhece porque elas participam das ideias (embora seja preciso admitir também esta participação a partir de *ST*, I, q. 15), mas as conhece porque o próprio intelecto humano participa e, assim, é certa semelhança da luz incriada, que é o intelecto divino. A ênfase aqui, desse modo, é na participação do intelecto agente humano no intelecto divino, não na participação ontológica das coisas nas ideias. Em outras palavras, parece decorrer desta passagem que a alma humana de certo modo conhece as coisas materiais nas razões eternas, não na medida em que “inteligiria” a essência daquelas diretamente nestas,

⁶⁶ “Ideias podemos exprimir em latim como formas ou espécies, se quisermos verter literalmente. Se as chamarmos de razões, afastaremos-nos da tradução exata, pois razões se denominam em grego λόγος e não ideias. Mas quem quiser usar esse vocábulo não se desviará da coisa mesma. Com efeito, as ideias são certas formas ou razões principais das coisas, estáveis e imutáveis, que não são formadas e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo, contidas na inteligência divina. E embora não nasçam nem morram, dizemos que segundo elas é formado tudo que pode nascer e morrer e tudo que nasce e morre.” *Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγος appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriuntur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.” AUGUSTINUS, 1975, q. XLVI, 2 (ed. bras., 2008, p. 379).*

⁶⁷ “[...] *media via*.” *ST*, I, q. 84, a. 6, Resp. Cf. NASCIMENTO, 2002 e 1996, para uma análise minuciosa do “caminho intermediário” que Aristóteles representaria para Tomás.

⁶⁸ “*Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, signatum est super nos lumen vultus tui, domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.” *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp. (ed. bras., 2006, p. 107. Os parênteses são meus).*

e sim na medida em que opera sobre as coisas um ato iluminativo que extrai abstrativamente delas uma estrutura inteligível, a saber, a espécie inteligível ou universal, potencialmente presente nelas e que para o intelecto humano cumpre papel semelhante ao que as ideias cumprem para o intelecto divino.

A respeito da “similitude” que aparece em *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp., observe-se que não se trata da mesma “similitude” presente nas intenções lógicas examinada anteriormente; aliás, há uma equívocidade notável do termo *similitudo* em Tomás de Aquino⁶⁹. Assim, a “similitude” entre os intelectos divino e humano se deve à participação de um no outro, que torna o modo de operar de ambos similar, mas também diverso. A semelhança e dessemelhança deles já haviam sido também antecipadas na *ST*, I (q. 14, a. 1, *ad 2m*, *ad 3m*; q. 15, a. 2, Resp.), em que a semelhança dizia respeito, como aqui em *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp., ao modo de operar de um intelecto, que “intelige” a partir de noções presentes neles mesmos, e a dessemelhança dizia respeito à natureza dessas noções, num caso (do intelecto divino) sendo as ideias ou razões eternas, noutro caso (do intelecto humano) sendo as espécies inteligíveis ou os universais. Não obstante, na sequência da Resposta da q. 84, a. 5, Tomás faz finalmente menção à participação das coisas materiais nas razões eternas, de maneira que esta participação também parece cumprir algum papel indireto na inteligência humana das coisas em consórcio com as espécies inteligíveis.

No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela [*per solam*] participação das razões eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das ideias basta para ter ciência.⁷⁰

Tomás parece enumerar três fatores fundamentais para que haja inteligência humana: (a) a luz intelectual ou o intelecto agente com capacidade abstrativa ou iluminativa, isto é, luz participada da luz incriada e cuja operação guarda semelhança e dessemelhança com a operação divina, (b) as espécies inteligíveis, que são o resultado da operação do intelecto humano e (c) as razões eternas, as quais de algum modo, pouco claro aqui na q. 84, a. 5, concorrem com as espécies inteligíveis para que o ser humano adquira ciência das coisas materiais. Afinal, a passagem sublinhada diz com todas as letras que “não temos notícia das coisas materiais *per solam* participação das razões eternas”, ou seja, “somente” ou “apenas pela” participação das

⁶⁹ Cf. PAZOS, 2018, p. 181-182, sobre um outro sentido de *similitudo*, a saber, entre as ideias na mente de Deus e as criaturas no contexto das ideias como exemplares e de uma “metafísica da criação”.

⁷⁰ “*Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam.*” *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp. (ed. bras., 2006, p. 107. Os grifos e colchetes são meus).

coisas nas ideias, o que quer dizer que o conhecimento das coisas pelas espécies inteligíveis não exclui o conhecimento indireto delas pelas ideias.⁷¹

Minha hipótese interpretativa é que o modo indireto de conhecer as coisas pelas ideias e o modo de conhecer humano por abstração das espécies inteligíveis ou dos universais somente podem ser conciliados a partir da “natureza comum” ou EAC. Nesse caso, a correlação da “natureza comum” com as ideias na mente de Deus, com a natureza instanciada nas coisas singulares e com a natureza inteligida pelo intelecto humano, correlação apresentada em *Quodl.*, q. 8, a. 1, Resp.,⁷² oferece uma solução complexa à questão sobre se o fundamento dos universais nas coisas singulares reside na similitude, na natureza comum e/ou nas ideias, porquanto é preciso responder que tanto a similitude, como a natureza comum, como também as ideias desempenham conjunta e dinamicamente (de modo não unívoco, nem direto) papel de fundamento do conhecimento humano. Ainda, de outro modo, o fundamento do conhecimento humano decorre de certa adequação dinâmica e complexa entre os planos eidético (das ideias na mente divina), real (metafísico e físico, das substâncias compostas de forma e matéria, ato e potência, ente e essência...), mental (abstrativo ou iluminativo) e linguístico (semântico e predicativo).

6. Considerações finais

Em suma, esvaziar a “natureza comum” ou EAC de um fundamento nos planos metafísico e físico estruturantes do real implica desconcertar o realismo indireto tomásico, reduzindo a “natureza comum” a mero conceito ou nome, com uma “similitude” destituída de inteligibilidade, porque recolhida arbitrária

⁷¹ Vale dizer algumas palavras sobre o Agostinho bastante aristotelizado que Tomás nos apresenta no final de *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp., imediatamente após a última citação feita acima: “Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade*: ‘Por acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por razões eternas, puderam por isso ver nas próprias razões ou reunir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Porventura não buscaram tudo isto na história dos lugares e dos tempos?’” *Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., ‘numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?’*. *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp. (ed. bras., 2006, p. 109. A tradução de Agostinho contém modificações minhas). A passagem de Agostinho é exatamente do *De Trinitate*, IV, xvi, 21, na qual, em seu contexto argumentativo de origem, os “filósofos” aos quais Agostinho se refere são os *platonici*, que se referem primordialmente a Platão, Plotino e Porfírio, mas aqui parecem dizer respeito mais a seus seguidores. Seja como for, a referência aos *platonici* explica por que as razões eternas ou ideias são referenciadas ali. Além disso, o capítulo se insere num contexto de elogio da humildade e crítica da soberba (esta associada aos “filósofos”), no tocante à utilidade da fé para antecipar realidades invisíveis e especialmente um fim da história em direção à vida futura (daí a importância de “*historia*”, que dá a entender que os “filósofos” só olham para o passado, em contraste com a fé que concede certa antecipação do futuro, num contexto também de apreciação da profecia). Ademais, um pouco antes da passagem citada por Tomás, Agostinho fez referência a *Rm* 1, 20 (“[...] *praeclaram incommutabilemque substantiam per illa quae facta sunt intellegere potuerunt*”; “[Os soberbos] puderam entender a excelsa e imutável substância [divina] pelas coisas criadas”). Dizer que a partir das criaturas o ser humano é capaz de entender indiretamente as razões eternas, como fundamento da ordem e racionalidade da criação, poderia levar à aproximação com Tomás, o qual não à toa se ampara nesta característica *a posteriori* do conhecimento no estado de vida presente (ou na condição humana, de maneira mais agostiniana) para manifestar sua argumentação alinhada à autoridade de Santo Agostinho. Aliás, também não sem razão, o passo seguinte e último de Tomás na Resposta da q. 84, a. 5, é citar o §2 do *De ideis*, de Agostinho, para dizer: “Que porém, Agostinho não entendeu que tudo é conhecido ‘nas razões eternas’ ou ‘na verdade imutável’ como se as próprias razões eternas fossem vistas é patente pelo que ele próprio diz no livro das *Oitenta e três questões*, isto é, que ‘a alma racional, não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão’, isto é, das razões eternas, como são as almas dos bem-aventurados.” *Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro octoginta trium quaest., quod ‘rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni’, scilicet rationum aeternarum, ‘esse idonea’; sicut sunt animae beatorum.*” *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp. (ed. bras., 2006, p. 109). Em Agostinho, entretanto, não há qualquer menção a um processo abstrativo por “espécies inteligíveis”, e “*intellegere*” guarda sentido bastante diverso daquele técnico tomásico sempre relacionado aos universais abstraídos, principalmente porque o problema entre sensação e razão é articulado a partir de outra teoria da alma, para dizer pouco.

⁷² Cf. *supra* nota 60.



e relativamente pelas faculdades sensitivas e intelectivas. Afinal, se assim o fosse, nada validaria lógica e ontologicamente que uma estátua – para resgatar a metáfora do próprio Tomás, mas fora de seus limites discernidos acima –, que representasse muitos seres humanos pela “similitude” nela impressa por um escultor, fosse fundamentalmente comum com a “similitude” esculpida por outros escultores em estátuas diversas e com o que os indivíduos humanos supostamente nelas representados são. A leitura, portanto, que proponho de Tomás é a de um realista indireto ou representacionista, mas com ênfase em seu realismo metafísico e físico como base da representação, para evitar recaída num conceitualismo que esvazia de dinamismo e atualidade o verbo mental (conceitos) e a interioridade humana. Em suma, a “teoria do conhecimento” tomasiana não funciona se isolada e desconectada das mitologias das ideias e da estrutura hilemórfica e participada das coisas.

Referências bibliográficas:

AUGUSTINUS. 1975. *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (q. XLVI). A. Mutzenbecher (ed.). Corpus Christianorum Series Latina (CCSL) 44A. Turnhout: Brepols.

AGOSTINHO DE HIPONA. 2008. “As ideias (*De ideis*)”. Tradução de Moacyr Novaes. *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, 40, p. 377-38.

TOMÁS DE AQUINO. 2000. *Corpus Thomisticum Opera Omnia S. Thomae de Aquino*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico. Pamplona: Universidade de Navarra. Disponível em www.corpusthomicum.org/iopera.html. Acesso em 12/07/2020.

_____. 1999. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*: questões 5 e 6. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP.

_____. 2001. *Suma Teológica*. Vol. I: Parte I. Questões 1-43. Coordenação geral: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Vários tradutores. São Paulo: Loyola.

_____. 2005. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis: Vozes.

_____. 2006. *Suma de Teologia*. Primeira Parte. Questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU.

_____. 2008. *Suma de Teologia*, Primeira Parte, Questão 15: Sobre as Ideias. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, 40, p. 309-328.

DOOLAN, G. T. 2008. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington: The Catholic University of America Press.

EDWARDS, S. 2002. “The Realism of Aquinas”. In: DAVIES, B. *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, p. 97-140.

ESTÊVÃO, J. C. 2011. “Para que serve a Filosofia Medieval?”. *Cadernos de Filosofia Alemã* 17, p. 13-30.

_____. 2015. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus.

GILSON, E. 1944. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.

HENLE, R. J. 1970. *Saint Thomas and Platonism: a Study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*. Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 2004. "Santo Tomás e o platonismo". In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia*. Primeira Parte, Questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, p. 52-71.

LALLEMENT, D.-J. 2001. *Commentaire du De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Pierre Téqui.

LANDIM FILHO, R. 2004. "Abstração e Juízo: observações sobre a noção de ente e de ser em Tomás de Aquino". In: ÉVORA, F.; FARIA, P.; LOPARIC, A.; SANTOS, L. H. L. dos; ZINGANO, M. (Org.). *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 189-208.

_____. 2008. "A Questão dos Universais Segundo a Teoria Tomista da Abstração". *Analytica*, vol. 12, n. 2, p. 11-33.

_____. 2009a. "Predicação e Existência na semântica clássica". In: _____. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 339-371.

_____. 2009b. "Predicação e Juízo em Tomás de Aquino". In: _____. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 373-406.

_____. 2009c. "A questão do universal segundo Tomás de Aquino". In: _____. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 407-428. Disponível em: https://www.academia.edu/10400056/A_Quest%C3%A3o_dos_Universais_segundo_a_Teoria_Tomista_da_Abstra%C3%A7%C3%A3o Acesso: 08/07/2020.

_____. 2010. "Conceito e Objeto em Tomás de Aquino". *Analytica*, vol. 14, n° 2, p. 65-88.

_____. 2011. "Tomás de Aquino: Realista Direto?". *Analytica*, vol. 15, n° 2, p. 13-38.

_____. 2013. "Do Real ao Singular pela mediação do Universal". *Analytica*, vol. 17, n° 2, p. 199-220.

LIBERA, A. de. 1996. *La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Seuil.

LIMA, A. K. 2017. "Individualidade e *vis cogitativa* no Grande comentário ao *De Anima* de Averróis". *PERI* 8, p. 102-118.

_____. 2012. "Averróis e a questão do intelecto material no *Grande Comentário ao De anima* de Aristóteles, Livro III, Comentário 5". *Intuitio* 5, p. 120-139.

NASCIMENTO, C. A. R. DO. 1996. "O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino". *Trans/form/ação*. Revista do Departamento de Filosofia da FFC/UNESP/Marília, n. 19, p. 205-210. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v19/v19a15.pdf>. Acesso em 12/07/2020.

_____. 1998. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: Unicamp/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (Coleção Trajetória).

_____. 2002. "Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles". In: PALACIOS, P. M. *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola.

_____. 2006a. "As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano". In: TOMÁS DE AQUINO, 2006, p. 9-42.



_____. 2006b. “Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino”. In: TOMÁS DE AQUINO, 2006, p. 45-49. Publicado originalmente em *Revista Espanõla de Filosofia Medieval*, 7 (2000), p. 137-140.

_____. 2020. “A IMAGEM – PHANTASMATA – EM TOMÁS DE AQUINO”. *Paralaxe*, v. 7, n. 1, p. 176-178.

OLIVEIRA, C. E. de. 2017. “Recapitulando uma disputa medieval: Boécio comentador de Porfírio e a Querela dos Universais”. *Analytica*, vol. 21 nº 2, p. 9-36.

_____. 2008. “Ideias: formas, *rationes* e *species*. A *Quaestio de ideis* de Tomás de Aquino”. *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, 40, p. 95-121.

OWENS, J. 1959. “Thomistic Common Nature and Platonic Idea”. *Mediaeval Studies* 21, p. 211-223.

PAIVA, G. B. V. 2015. “Transcendentes ou transcendentais? Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 20, nº 2, p. 179-200.

PANACCIO, C. 2000. “Aquinas on Intellectual Representation”. *Cahiers d’Épistemologie* 265, p. 03-21.

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

PAZOS, M. 2018. “‘*Secundum praeconceptionem intellectus divini*’: ideias divinas e a noção de verdade em *Summa theologiae*, I, 16, 1”. *Dissertatio*, 47, p. 173-186.

PERLER, D. 2000. “Essentialism and Direct Realism: some Late Medieval Perspective”. *Topoi* 19, p. 111-122.

SILVA, M. A. O. da. 2013. “Essência e reduplicação em Tomás de Aquino”. In: SILVA, M. A. O. da. (Org.). *Linguagem e Verdade na Filosofia Medieval*. Salvador: Quarteto Editora, p. 109-125.

STORCK, A. C. 2004. “Autonomia e Subalternação. Notas acerca da estrutura e dos conflitos das teologias em Tomás de Aquino”. In: ÉVORA, F.; FARIA, P.; LOPARIC, A.; SANTOS, L. H. L. dos; ZINGANO, M. (Org.). *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 387-418.

STUMP, E. 1998. “Aquinas’s Account of the Mechanisms of Intellective Cognition”. *Revue Internationale de Philosophie* 204, p. 287-307.

WOLTERSTORFF, N. 1970. *On Universals: An Essay in Ontology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Recebido em 20 de janeiro de 2021. Aceito em 25 de janeiro de 2021.