



## Sobre a possibilidade de uma interpretação representacionalista da epistemologia tomista

### *On the possibility of a representationalist interpretation of thomistic epistemology*

Rodrigo José de Lima<sup>1</sup>

Universidade Federal de Pernambuco

Marcos Roberto Nunes Costa<sup>2</sup>

Universidade Federal de Pernambuco

#### RESUMOS

A natureza complexa da epistemologia tomista se deve em parte ao fato dela ser o ponto de convergência de teses de uma complexa tradição que o antecedeu, e de reunir diversas teses metafísicas, antropológicas e epistêmicas. Duas teses subjazem a sua teoria: 1) a experiência sensível do sujeito cognoscente diz respeito a objetos singulares que lhe são externos; 2) o intelecto conhece as coisas de modo imaterial e universal, ou seja, transcendendo àquelas instâncias singulares, o ato cognitivo visa a quiddidade dos objetos. Nesse contexto, é legítimo perguntar como os objetos da percepção, experienciados enquanto particulares e concretos, sejam dados ao intelecto de modo imaterial e universal? O que faz o conteúdo mental corresponder à coisa que ele exprime? As respostas oferecidas dividiram os intérpretes em duas correntes, os realistas diretos e os representacionalistas. Enquanto os realistas defendem uma relação diádica na qual o pensamento alcança o seu objeto diretamente; os representacionalistas, defendendo haver uma relação triádica, acreditam que o intelecto conhece a coisa por meio de um terceiro item mental (imagem, semelhança, representação). No presente artigo, buscamos defender a possibilidade de uma interpretação representacionalista, para fundamentá-la analisaremos a amplitude do conceito de similitudo e de representação, os quais serão tomados como princípios de interpretação dos itens postos por São Tomás na imanência do intelecto (*species intelligibiles* e *verbum mentis*). Por fim, discutiremos algumas passagens que julgamos serem mais coerentemente interpretadas por um viés representacionalista.

**Palavras-chave:** conhecimento. realismo. representacionalismo. Tomás de Aquino.

<sup>1</sup> E-mail: [rodrigoapologista@yahoo.com.br](mailto:rodrigoapologista@yahoo.com.br). ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7704-4386>. Mestre e Doutor em Filosofia pela UFPE.

<sup>2</sup> E-mail: [marcosnunescosta@hotmail.com](mailto:marcosnunescosta@hotmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4029-2549>. Doutorado em Filosofia pela PUCRS, Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto, professor efetivo do Departamento de Filosofia da UFPE.



## ABSTRACT

The complex nature of Thomist epistemology is partly due to the fact that it is the point of convergence of theses from a complex tradition that preceded it, and that it brings together various metaphysical, anthropological and epistemic theses. Two theses underlie his theory: 1) the sensitive experience of the cognizing subject concerns singular objects that are external to it; 2) the intellect knows things in an immaterial and universal way, that is, transcending those singular instances, the cognitive act aims at the quiddity of objects. In this context, it is legitimate to ask how the objects of perception, experienced as particular and concrete, are given to the intellect in an immaterial and universal way? What makes mental content correspond to the thing it expresses? The answers offered have divided interpreters into two currents, the direct realists and the representationalists. While the realists defend a dyadic relationship in which thought reaches its object directly, the representationalists, arguing that there is a triadic relationship, believe that the intellect knows the thing through a third mental item (image, likeness, representation). In this article, we seek to defend the possibility of a representationalist interpretation. In this article, we seek to defend the possibility of a representationalist interpretation. To substantiate this, we will analyze the breadth of the concept of similitudo and representation, which will be taken as principles for interpreting the items placed by St. Thomas in the immanence of the intellect (*species intelligibiles* and *verbum mentis*). Finally, we will discuss some passages that we believe are more coherently interpreted from a representationalist point of view.

**Key-words:** knowledge. realism. representationalism. Thomas Aquinas.

## INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, atribui à experiência sensível papel primordial na produção do conhecimento. Ela é o princípio a partir do qual os elementos constituintes da cognição são fornecidos às faculdades cognitivas. Na teoria aristotélica, ao menos em princípio, as noções de imagem (*imago*), semelhança (*similitudo*) e representação (*repraesentare*) não parecem desempenhar papel fundamental (cf. Tweedale, 2007, p. 66).

Na estrutura geral do seu relato, o nosso corpo padece modificações (*phantasmata*), vistos como imagens mentais intimamente ligadas à capacidade de percepção sensorial e ao raciocínio. Os *phantasmata* possuem ampla funcionalidade no uso aristotélico: desempenham funções no contexto de sonhos, memórias, desejos e ações. Essa vasta capacidade de lidar com múltiplas questões sobre intencionalidade, inclusive os estados mentais de experiências imagísticas, revelam sua importância no âmbito cognitivo. Intermediários entre os sentidos e o intelecto, eles são

fundamentais para o conhecimento na medida em que modelam os objetos e provoca-nos mudanças que nos torna capazes de produzirmos pensamentos com conteúdo cognitivo relevante.

De maneira geral, o que fica pressuposto do relato aristotélico é que alguma coisa no órgão do sentido - determinar em si o que vem a ser este algo é motivo de divergência entre seus comentadores - é uma semelhança do que está sendo percebido; este, portanto, parece ser o significado de sua afirmação: “os sentidos são capazes de receber a forma sensível sem a matéria” (Aristóteles, *Sobre a alma*, II, 423a20, 2013). É então admissível crermos que no processo cognitivo a forma existe no objeto e na faculdade cognitiva. Contudo, Aristóteles não oferece maiores informações de como isso acontece, contrariamente, ele procura apenas explicar o fato recorrendo ao famoso exemplo da impressão da forma do anel sobre a cera. É fundamental notarmos que algumas afirmações do Estagirita, por exemplo, a impressão da forma do anel sobre a cera e a suposta identidade entre o sujeito e o objeto da cognição, são muito amplas e cobrem uma gama de situações, de modo que a partir delas é difícil determinar seu entendimento das condições formais de intencionalidade.

Essas notas do texto aristotélico deixaram margens a diferentes interpretações por parte da tradição de comentadores. De fato, as discussões medievais em torno da intencionalidade consideraram diversas teses de Aristóteles: a ideia de os sentidos receberem a forma sem a matéria, a cognição como atualização do intelecto, a identificação do objeto com o sujeito na atividade intelectual, entre outras. As exposições que os antigos comentadores e os filósofos medievais, dentre os quais Tomás de Aquino, realizaram sobre a teoria aristotélica da sensação, ocorriam dentro de um quadro teórico: 1) os órgãos dos sentidos são afetados pelos objetos (qualidades sensíveis) de modo que uma semelhança da qualidade é formada no órgão; 2) a forma passa a existir imaterialmente não no órgão dos sentidos, mas na alma. Desse contexto, emerge o problema de como aquilo que é percebido, quer esteja no órgão dos sentidos (primeiro quadro teórico), ou se encontre na alma mesmo (segundo quadro teórico), pode então dar acesso do mundo externo ao sujeito?

A tradição que se seguiu na esteira das obras de São Tomás, de maneira geral, julgou que ele defendeu uma relação direta entre o objeto e o conhecimento. Naturalmente, no âmbito dos sentidos, parece não haver dúvidas que esta é a interpretação mais evidente; contudo, tem surgido uma série de autores (Pannacio, Pasnau, Tweedale), que acreditam que na perspectiva do conteúdo mental, a relação deve ser vista não de modo direto, mas sim, representacional. Isso, afirmam esses autores, tanto pela descrição instrumental que é feita dos elementos cognitivos com as noções de representação e *similitudo*, ou seja, os elementos cognitivos são vistos como *similitudines das coisas* que as representam ao intelecto, como da independência que as teses do realismo direto no horizonte da sensação e do intelecto guardam entre si, não sendo necessário sustentá-las simultaneamente. Assim, seguindo as formulações encontradas em diversas passagens, em princípio, seria possível sustentar que há uma teoria do realismo direto no âmbito dos sentidos e dos objetos, mas representacional do conteúdo mental.

A discussão seguinte não reconstruirá a teoria tomista da sensação, ainda que ela seja a primeira etapa do processo cognitivo. Nosso itinerário consistirá em discutirmos a amplitude semântica do termo *similitudo* como uma chave de interpretação para a exigência que a forma da coisa conhecida exista no cognoscente. Em seguida tomaremos o conceito de representação para analisar como São Tomás propõe que os itens cognitivos imanentes à consciência, especialmente as *species intelligibiles* e o *verbum mentis*, desempenham função representativa das coisas. Por fim, propomos a interpretação de algumas passagens vistas de perspectivas diferentes pelos realistas e pelos representacionistas.

Existe considerável divergência entre os intérpretes de São Tomás em torno do significado, extensão e função da noção de *similitudo* em suas obras. Claude Pannacio, por exemplo, busca mostrar que *similitudo* é um termo intercambiável com *repraesentare* e *imago*. Ele defende que o fato desses termos serem usados muito indiscriminadamente indica que foram entendidos semelhantemente; portanto a preferência por *similitudo* ocorre quando se pretende destacar a natureza representacional ou intencional das espécies, pois “representar alguma coisa é conter a semelhança dela” (Aquino, *De Veritate*, q. 7, a. 5, ad. 2, tradução nossa)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> “*repraesentare aliquid est similitudinem eius continere*” (Aquino, *De veritate*, q. 7 a. 5 ad 2). Todas as menções a essa obra foram retiradas do *Corpus Thomisticum* disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/qdv05.html>.

Se esse raciocínio está correto, ele explica a razão porque às vezes a cognição é descrita como a recepção de uma semelhança, por exemplo, “algo é conhecido na medida em que é representado no conhecedor, e não na medida em que existe no conhecedor” (Aquino, *De veritate*, q. 2 a. 5 ad. 17 - tradução nossa)<sup>4</sup>.

Obviamente, os textos estruturados a partir da ideia de *similitudo* e que os representacionalistas consideram ratificar a sua interpretação, são tomados diferentemente pelos realistas. Enquanto os últimos consideram o texto da *Suma Teológica*, I, q. 4, art. 3, como a formulação padrão da ideia de *similitudo* e, por isso, priorizam-no como fio condutor na interpretação de outras passagens que, em princípio, estariam associadas a alguma forma de representacionalismo; os primeiros, consideram que os textos que ressaltam o conceito de *similitudo* não podem ser vistos apenas como formas de falar não fixas, como supõem os realistas. Em suma, ao comentar algumas passagens onde se exige que no ato cognitivo a forma do objeto conhecido passe a existir no sujeito cognoscente, e.g., “todo o conhecimento se realiza segundo a semelhança do conhecido no cognoscente” (Aquino, *SCG*, lib. 2 cap. 77 n. 2, tradução nossa)<sup>5</sup>, as duas linhas interpretativas divergem. Enquanto uns associam a noção de *similitudo* com o representacionalismo, outros partem da amplitude semântica do termo e rejeitam que naquelas passagens o conceito seja usado com o sentido de similaridade, negam ainda que a exigência de haver “a semelhança do conhecido no cognoscente” ocorra por meio de uma representação, mas apenas por modo de uma relação direta.

O conceito de representação é utilizado tanto por realistas quanto representacionalistas, mas o entendimento sobre sua função na teoria tomista é objeto de considerável controvérsia entre os adeptos de cada segmento. Brower-Toland concebe a representação como uma entidade com propriedade intencional ou semântica, isto é, uma entidade que possui propriedades em virtude das quais ela diz respeito a determinado objeto. Nessa acepção estão incluídas diversas entidades presentes nos fenômenos mentais como as *species intelligibiles* e os conceitos (cf. Brower-Toland, 2008, p. 193-194). Claude Panaccio toma por representação o as-

<sup>4</sup> “*aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens*” (Aquino, *De veritate*, q. 2 a. 5 ad 17, In: <https://www.corpusthomisticum.org/qdv02.html>).

<sup>5</sup> “*omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente*” (Aquino, *Summa Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 77 n. 2). In: <https://www.corpusthomisticum.org/scg2056.html> As citações dessa obra foram em sua maioria extraídas do Corpus Thomisticum, quando houver o uso de alguma outra versão será indicada no texto.

pecto funcional, isto é, a função que uma entidade desempenha na teoria cognitiva; representacionista, portanto, será qualquer teoria onde a representação, que é tomada como qualquer “*token symbolic*” existindo em alguma mente individual e dotada dentro dela com um conteúdo semântico, desempenhe um papel fundamental. Segundo outra formulação, “uma representação mental, neste vocabulário, é um símbolo mental referindo-se a outra coisa, algo extramental na maioria dos casos”<sup>6</sup>. Tomaremos aqui representação mental como a capacidade que um item mental, neste caso, aqueles que Tomás insere na imanência do intelecto, possui de representar alguma coisa em virtude de partilhar a mesma estrutura formal com aquilo que representa por *similitudo*.

Tese fundamental de Tomás de Aquino é a necessidade de o sujeito assimilar a coisa conhecida no ato cognitivo, como pode-se constatar na sua afirmação: “a cognição é feita através da semelhança da coisa conhecida no cognoscente, assim, convém que a coisa conhecida esteja de algum modo no cognoscente” (Aquino, *Sent. De anima*, lib. 1 l. 4 n. 1, tradução nossa)<sup>7</sup>. Ora, uma vez que o conceito de representação (*repraesentare*) é explicado como a posse por parte do indivíduo da *similitudo* do objeto, então faz sentido tomarmos nesta perspectiva a assimilação exigida, pois “representar uma coisa é conter a similitude dela” (Aquino, *De Veritate*, q. 7, a.5, ad. 2, tradução nossa)<sup>8</sup>. Consideremos também que Tomás parece delimitar a fronteira entre os seres cognitivos e os seres brutos pela teoria hilemórfica, particularmente, na capacidade de admissão de outra forma por parte do ente. Diz Tomás na *Suma Teológica*:

Há de ser considerado que os seres dotados de conhecimento são distinguidos dos que não o são nisto, que os não conhecedores não têm se não apenas a sua forma própria, porém aquele que conhece tem também a forma de outra coisa, pois, a espécie do objeto conhecido está no cognoscente. Onde, é manifesto que a natureza do ser que não conhece é mais restrita e limitada; contudo a dos seres que conhecem tem maior amplitude e extensão; por conta disto, diz o Filósofo no livro III do *De Anima*, que *a alma é de certo modo to-*

<sup>6</sup> “A mental representation, in this vocabulary, is a mental token referring to something else, something extramental in most cases” (Panaccio, 2002, p. 5, tradução nossa).

<sup>7</sup> “quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente: oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente” (Aquino, *Sent. De anima*, lib. 1 l. 4 n. 1, In: <https://www.corpusthomisticum.org/can1.html>); Cf. também, “Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem” (Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 8). As citações dessa obra foram em sua maioria extraídas do Corpus Thomisticum, quando houver o uso de alguma outra versão será indicada no texto.

<sup>8</sup> “quod repraesentare aliquid est similitudinem eius continere” (Aquino, *De veritate*, q. 7, a. 5, ad 2), In: <https://www.corpusthomisticum.org/qdv05.html> .

*das coisas*. Ora, a limitação da forma é através da matéria. Por isso, dissemos acima que, as formas que são mais imateriais, segundo isso, mais se aproximam de uma certa infinidade. Portanto, está claro que a imaterialidade de alguma coisa é a razão que ela seja cognoscitiva; e, segundo o modo da imaterialidade, é o modo da cognição. Por isso, é dito no segundo livro do *De Anima* que as plantas não conhecem por causa de sua materialidade. O sentido, contudo, é cognoscitivo, porque é receptivo das *species* sem a matéria, e o intelecto é ainda mais cognoscitivo, porque é ainda mais separado e não misturado com a matéria, como é dito no livro III do *De Anima* (Aquino, *S. Th.*, I<sup>a</sup> q. 14, a. 1, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Não parece que no texto acima São Tomás está oferecendo apenas um critério para distinguir os seres animados dos inanimados, mas também um aspecto da cognição: receber ou representar outra forma além da sua própria. Depreende-se da passagem que os seres vivos podem ser informados por outras formas além das suas formas substanciais, em oposição aos não vivos, os quais não podem ser informados por outras formas. Parece-nos claro que a recepção da forma pelo cognoscente, além daquela forma substancial que o constitui, não pode ser pura e simplesmente material, visto que implicaria contradição sustentar que o ente, que em sua realidade efetiva é constituído uma forma substancial, mantivesse sua unidade após receber outra forma substancial (cf. Aquinas, 1965, p. 172). Logo, é coerente sustentar que aquele recebimento por parte do intelecto deve ser visto no contexto da distinção tomista entre a recepção natural e a recepção espiritual da forma, onde o segundo tipo pertence ao intelecto na apreensão de outra forma além da sua própria.

Isso se coaduna com a ideia da dupla distinção no modo que a semelhança de uma coisa pode ser encontrada em outra. Afirma São Tomás na *Suma Contra os Gentios*:

---

<sup>9</sup> “[...] *considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III De anima, quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II De anima dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III De anima”* (Aquino, *S. Th.*, I<sup>a</sup> q. 14, a. 1, in: <https://www.corpusthomicum.org/sth1003.html>). As citações dessa obra foram em sua maioria extraídas do Corpus Thomisticum, quando houver o uso de alguma outra versão será indicada no texto.

Ora, algumas vezes, a forma do agente é recebida no efeito de acordo com o mesmo modo de ser segundo o qual está no agente, como, por exemplo, a forma do fogo produzido que tem o mesmo modo de ser do agente produtor; outras vezes, porém, segundo outro modo de ser, como a casa que está na mente do artista, e que é recebida de modo material na casa, fora da mente (Aquino, *SCG*, 1996, II, 46, nota 4)<sup>10</sup>.

Essa mesma ideia é reforçada na seguinte passagem da *Suma contra Gentios*:

Ora, a semelhança de uma coisa com outra realiza-se de dois modos: primeiro, quanto ao ser da natureza, como, por exemplo, a semelhança do calor do fogo que há na coisa aquecida pelo fogo; segundo, quanto ao conhecimento, como a semelhança do fogo que está na vista ou no tato (Aquino, *SCG*, 1996, Livro 2, cap. 46, nota 5)<sup>11</sup>.

O último texto é de considerável importância porque nele São Tomás especifica que uma relação de semelhança entre duas coisas pode ocorrer quanto ao conhecimento e ao ser da natureza. Podemos então dizer que a assimilação do objeto ao intelecto se dá por modo de conhecimento (*per cognitionem*) através de uma semelhança da coisa (*similitudo*). No *De veritate*, encontramos uma noção de *similitudo* que destaca dois aspectos: concordância na natureza, isto é, quando duas coisas compartilham a mesma propriedade, e concordância por representação. Consta ainda na referida obra, que “a ligação do conhecido para o cognoscente, que faz a cognição, não deve ser entendida por modo de identidade, mas por modo de representação; de onde não convém que seja o mesmo o modo do cognoscente e

---

<sup>10</sup> Cf. “*Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quae est intelligibiliter in mente artificis recipitur materialiter*” (Aquino, *SCG*, 1996, II, 46, nota 4). A passagem estabelece de maneira oposta o modo natural do modo de cognição. O texto da *Suma Teológica*, diz: “a semelhança pela qual conhecemos é a espécie do objeto conhecido em nós. Se, portanto, algo é conhecido em primeiro lugar, não é em razão de uma semelhança de natureza com a faculdade que conhece, mas de sua conformidade com o objeto; de outra sorte, a vista conheceria melhor do que o som (Aquino, *S. Th.*, q 85, a. 8, ad. 3, 2002, p. 533). O texto da *ST* reproduz aquele tom que encontramos mais cedo no Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, aí fora dito que: “Um tipo de assimilação ocorre por causa de um acordo na natureza (*secundum convenientiam in natura*), mas esse tipo não é requerido para o conhecimento. Outro tipo de assimilação ocorre através da informação (*per informationem*), este tipo é requerido para a cognição - assim como a visão é assimilada à cor, quando a pupila é informada por sua espécie” (Aquino, *In Sent. Lib. 1, d.34 q. 3, a.1 ad 4*, tradução nossa). Em suma o que podemos concluir destes textos, seguindo Susan Brower-Toland, é que a ordinária recepção da forma não é suficiente nem necessária para a representação (cf. Brower-Toland, 2008, p. 200).

<sup>11</sup> “*Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo, quantum ad esse naturae, sicut similitudo caloris ignei est in re calefacta per ignem; alio modo, secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu*” (Aquino, *SCG*, 1996, Livro 2, cap. 46, nota 5).

do conhecido” (Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 5, ad. 5 e ad. 7, tradução nossa)<sup>12</sup>. É dito ainda que:

[...] Embora na mente não existam senão formas imateriais, contudo elas podem ser *similitudines* das coisas materiais. Com efeito, não é necessário que a *similitudo* tenha o modo de ser daquilo do qual ela é *similitudo*, mas somente que convenham na razão, assim como a forma do homem na estátua de ouro e a forma do homem que tem ser de carne e osso (Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 4, ad. 4, tradução nossa)<sup>13</sup>.

Depreendemos desses textos que ele fala da assimilação do objeto em termos de representação por uma relação de *similitudo* mantida entre a representação e o objeto representado. Ora, como as formas imateriais são tidas por *similitudines* das coisas, não é requerido que tenham exclusivamente o mesmo modo de ser, ao contrário, pelo que foi dito é suficiente haver a concordância *per cognitionem*. A relação de semelhança entre duas coisas, além das muitas outras possíveis, pode ser considerada duplamente e cada uma delas possui um contexto específico. Afirma-se:

A semelhança de duas coisas pode ser duplamente considerada: de um modo de acordo com a concordância na natureza; e a semelhança deste tipo não é requerida entre o cognoscente e o conhecido [...] por outro modo quanto à representação, e esta semelhança é requerida do cognoscente ao conhecido (Aquino, *De veritate*, q. 2 a. 3 ad. 9, tradução nossa)<sup>14</sup>.

O texto parece estabelecer que a semelhança por modo de representação constitui o vínculo entre o cognoscente e o conhecido.

<sup>12</sup> [quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam repraesentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti] (Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 5, ad 5 e ad 7 In: Landim Filho, 2011, p. 23-24).

<sup>13</sup> “quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines materialium rerum. Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo et id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione conveniant; sicut forma hominis in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carne et ossibus” (Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 4, ad 4).

<sup>14</sup> “similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum]; [...] Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum]” (Aquino, *De veritate*, q. 2 a. 3 ad 9). Ver também: “entre o cognoscente e o conhecido não é exigida semelhança que é de acordo com a concordância na natureza, mas apenas segundo representação - *inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum*” (Aquino, *De veritate*, q. 8 a. 11 ad 3).

Desde a primeira operação do intelecto, que São Tomás nomeou de inteligência dos indivisíveis<sup>15</sup> (*indivisibilium intelligentia*), até o objeto resultante da abstração, a ideia de *similitudo* perpassa toda a elaboração intelectual. Ademais, os elementos constituintes da cognição são frequentemente postos sob o rótulo da noção de *similitudo*, a partir dessa associação que lhes é atribuída funcionalidade representativa. Tomás compreende tanto as *species intelligibiles* quanto o conceito (*verbum mentis*) como *similitudines* do objeto e, através dessas noções, as coisas podem ser ditas existir no sujeito cognoscente.

Seguindo Aristóteles, Tomás concebe a cognição a partir das categorias de ato e potência; assim, a forma, comumente chamada de *species*, é responsável pela efetivação desta potencialidade. Consta no *Index Thomisticus* que o termo latino “*species*”, que é uma tradução da palavra grega “*eidos*”, ocorre 5552 vezes em 3206 lugares. Se isto por um lado indica a importância do conceito para Tomás, por outro lado, adverte-nos de sua amplitude semântica e funcional. Comumente se distingue entre *species sensibilis* e *intelligibilis*: a primeira, designa a forma que é recebida pelos sentidos sem a matéria *signata* e informa a potência segundo o *esse spirituale* (cf. Janunzi neto, 2011, p. 34; Adriaenssen, 2017, p.16-17); a segunda, designa o conteúdo cognitivo resultante da ação do intelecto agente (*intellectus agens*) sobre os *phantasmata* que possibilita conhecer as coisas.

É bem verdade que a noção de *species intelligibilis* já tinha sido usada anteriormente ao período de São Tomás, comumente se falava da tríplice existência das *species*: nos sentidos (*in sensibus*), no meio (*in medio*) e no intelecto (*in intellectu*). As teorias do século XIII fizeram uso das *species* como elementos constituintes da cognição em múltiplos contextos, elas mantiveram aquele sentido anterior do termo, a saber, imagem, semelhança, forma, representação (cf. Brower-Toland, 2008, p. 198). Portanto, a contribuição de Tomás não decorre de ter feito uso da noção de *species*, ao invés disso, em tê-la inserido como princípio formal de cognição. Por isso, ele afirma: “porque a pedra não está na alma, mas a espécie da pe-

---

<sup>15</sup> É a operação pela qual o intelecto entende a essência de alguma coisa, sem dela afirmar ou negar alguma coisa (*operatio qua intellectus aliquam quidditatem intelligit, quin quidquam de ea affirmet vel neget*). Consiste basicamente em uma apreensão quiddiativa, por quiddidade ou essência entende-se aquilo que por si primeiramente é compreendido em alguma coisa (*id quod per se primo intelligitur in aliqua re*). Nas palavras de Maritain o espírito “forma em si uma ideia, na qual se vê, atinge ou ‘apreende alguma’ coisa” (Maritain, 1958, p. 9).

dra” (Aquino, *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 13 n. 3, tradução nossa)<sup>16</sup>; é dito ainda que: “deve ser considerado que a coisa exterior inteligida por nós não existe em nosso intelecto segundo a própria natureza, mas convém que a espécie dela esteja em nosso intelecto, através da qual o intelecto faz-se em ato” (Aquino, *Summa Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 53 n. 2, tradução nossa)<sup>17</sup>.

Sendo as *species intelligibiles* o princípio instrumental do conhecimento, ou seja, aquilo pelo qual (*quo*) ele ocorre, dizemos que elas possuem função mediativa entre a realidade sensível e o intelecto através da relação mantida com os *phantasmata*, que por sua vez são conectados com os entes sensíveis, princípio da cognição. Os *phantasmata* estão para o intelecto como aquilo do qual as *species* são abstraídas e, para os sentidos, como semelhança sensória proveniente da interação dos mecanismos sensitivos com os objetos. Esse vínculo proposto entre as entidades constituintes do processo cognitivo visa garantir a universalidade e a objetividade do conhecimento, pois é através das *species intelligibiles* que uma *quidditas* é apresentada ao intelecto. A proximidade entre os *phantasmata* e as *species intelligibiles* ocorre na medida em que possuem a mesma estrutura formal, mas se diferenciando pelas funções que desempenham. Segundo Leen Spruit,

a representação inteligível do objeto da mente, não é simplesmente uma réplica dos dispositivos representacionais sensíveis. A diferença crucial entre o *phantasma* e as *species intelligibiles* [...] resume-se à ideia de que as últimas são capazes de representar uma essência sensível como universal com a ajuda do intelecto agente. Ora, a *species* contém como ‘*similitudo*’ a coisa mesma, isto é, a *species* é uma representação intencional da essência em suas características fundamentais. Essa é a principal razão pela qual nós podemos conhecer a realidade sensível em sua estrutura inteligível e não apenas como imagem dela (Spruit, 1994, p. 160, tradução nossa)<sup>18</sup>.

As *species intelligibiles* são aquilo pelo qual algo é conhecido (*id quo*) na medida em que são semelhanças das coisas que elas representam. Ora, se “todo in-

<sup>16</sup> “*Non autem anima est ipsa res, sicut ili posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis*” (Aquino, *Sent. De anima*, lib. 3 l. 13 n. 3)

<sup>17</sup> “*considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu*” (Aquino, *SCG*, lib. 1 cap. 53 n. 2).

<sup>18</sup> “*The intelligible representation of the mind’s object is not merely a replica of sensible representational devices. The crucial difference between phantasm and intelligible species - as we shall see more detail below - boils down to the idea that the latter is capable of representing a sensible essence as universal with the help of the agent intellect. Now, the species contain as ‘similitudo’ the thing itself, that is, the species is an intentional representation of the essence in its fundamental features. This is the main reason why we may come to know sensible reality in its intelligible structure, and not just an image of it*” (Spruit, 1994, p. 160).

telecto conhece diferentes coisas através de diferentes *species*”<sup>19</sup>, cada *species* é representativa justamente por apresentar ao intelecto semelhanças das coisas que elas representam. Diz Tomás de Aquino nas *Questões Disputadas sobre a Verdade*:

Toda cognição é segundo alguma forma que é princípio de cognição no cognoscente. Porém, a forma pode ser considerada deste modo duplamente: por um modo segundo o ser que tem no cognoscente; por outro modo, segundo o aspecto que tem junto à coisa da qual é *similitudo*. De fato, de acordo com o primeiro aspecto, faz o cognoscente conhecer em ato; mas, de acordo com o segundo aspecto, determina a cognição de algo cognoscível determinado (Aquino, *De veritate*, q. 10 a. 4 co. - Tradução nossa)<sup>20</sup>.

A espécie inteligível é uma forma ou representação de alguma coisa que pode ser conhecida intelectualmente. A representação intelectual distingue-se, portanto, da sensível, sendo a primeira abstrata e universal na sua natureza, derivada da operação de abstração do intelecto, ao passo que a última é singular em seu escopo cognitivo. Como as espécies inteligíveis são armazenadas no intelecto possível, elas podem ser utilizadas novamente em um ato mental através de uma representação mental. Nessa formulação é legítimo perguntarmos qual a relação mantida entre as *species* e os objetos que elas representam?

Alguns propuseram uma relação de semelhança natural entre as *species* e os objetos, mas como elas não possuem as mesmas qualidades, julgamos que é viável compreendermos a relação pela perspectiva da representação enquanto justamente exprime a configuração da coisa, mas de modo intencional. Tal posicionamento não está imune às questões que dele advém, afinal, se a *species* não mantém com a coisa representada uma relação de semelhança natural, então o que finalmente garante a confiabilidade da relação visto que A não representa B naturalmente? Ou

---

<sup>19</sup> “Ao terceiro deve-se dizer que aquele raciocínio sustenta que em todo intelecto que conhece diferentes coisas, conhece-as através de diferentes *species*, exceto Deus, que ao conhecer sua essência conhece outras coisas - *Ad tertium dicendum, quod illa ratio tenet in omni intellectu qui cognoscit diversa per diversas species; quod remotum est a Deo, qui cognoscendo essentiam suam, alia cognoscit*” (Aquino, *In Sent.* 1.36.2.3 - tradução nossa). Quando se fala que as *species intelligibiles* são objeto do intelecto, isso apenas se dá secundariamente, pois o objeto primário do intelecto são as coisas mesmas. As *species* não são os únicos objetos de conhecimento, pois se assim fosse, não haveria conhecimento objetivo, como é claro da crítica de Tomás contra aqueles que julgavam que o conhecimento seria sobre as próprias afecções do intelecto.

<sup>20</sup> “*Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum secundum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum*” (Aquino, *De veritate*, q. 10 a. 4 co).

ainda, como podemos compreender que o aparelho cognitivo reconhece a semelhança entre a *species intelligibilis* e a coisa conhecida através dela se não sustentarmos uma relação direta?

Uma interpretação possível sustenta que as *species* recebidas na cognição possuem intencionalidade e devido às propriedades possuídas dizem respeito a algum objeto com o qual mantêm uma relação particular (*repraesentatio*). Apesar da dificuldade em oferecer os mecanismos dessa relação em seus pormenores, concordamos com Martin Tweedale que a julga defensável porque

As imagens podem representar precisamente as coisas sem ser similar a elas em qualquer grau significativo. Uma pintura ou fotografia de uma casa não é nada como uma casa, mas ainda pode mostrar o que a casa é. Admitidamente, como isso é possível no caso de espécies, especialmente espécies inteligíveis, é difícil dizer (Tweedale, 2007, p. 72, tradução nossa)<sup>21</sup>.

Na teoria de São Tomás, não apenas as *species intelligibiles*, formas abstraídas dos *phantasmata* através da ação abstrativa do intelecto agente e depositadas no intelecto possível para o uso intelectual, são *similitudines* das coisas, mas também o *verbum mentis*, aquilo que o intelecto concebe em si mesmo na ação de inteligir e que remete ao seu objeto. Ambos são vistos como símbolos mentais dotados de conteúdo semântico, como diz Claude Pannacio (cf. 2002, p. 9). O conceito, enquanto termo da primeira operação do intelecto, ou seja, a apreensão dos indivisíveis, é aquilo que é primeira e imanentemente conhecido, também é uma *similitudo* porquanto mostra o seu objeto intencionalmente. Poucas vezes é usada a expressão “conceito” (*conceptus*), em seu lugar Tomás faz uso preferencialmente da expressão “concepção do intelecto” (*conceptus intellectus*), além desta preferência semântica existe outro ponto a ser considerado, a sua identificação com a noção de “palavra mental” (*verbum mentis*).

As *species* e o *verbum mentis* não se identificam, apesar de ambos serem descritos como *similitudines*, ou mesmo, imagens de coisas externas na mente (cf. Pannacio, 2002, p. 11)<sup>22</sup>. Isso é importante porque mostra que os itens que perfa-

<sup>21</sup> “Pictures can accurately represent things without being similar to them to any significant degree. A painting or photograph of a house is not anything like a house, but it can still show you what the house is like. Admittedly, just how this is possible in the case of species, particularly intelligible species, is hard to say” (Tweedale, 2007, p. 72).

<sup>22</sup> A diferença entre as *species intelligibiles* e o *verbum mentis*, encontramos no *Quodlibet V*, q. 5 a. 2co; um texto que destaca claramente a diferença em relação aos demais componentes cognitivos é encontrado no *De Potentia I*, q. 8, a. 1, aí são mencionados: a) a coisa inteligida; 2) a espécie

zem a cognição são tomados como similitudines das coisas. É necessário termos clareza de que se considerarmos o texto do *De Potentia*, o *verbum mentis* não se identifica com as *species*, afinal, elas se encontram no começo do processo de cognição ao passo que o *verbum mentis* está no final e, conseqüentemente, é visto como o resultado da operação de inteligir (cf. Landim Filho, 2010, p. 82)<sup>23</sup>. A razão de ser do *verbum mentis* é apresentada suscintamente na *Summa Theologiae*. Afirma-se: “pois, quem quer que entenda, disto mesmo que entende, obtém alguma coisa dentro de si mesmo, que é a concepção da coisa entendida (cf. Aquino, *S.Th.*, I<sup>a</sup> q. 27 a. 1<sup>co</sup>, tradução nossa)<sup>24</sup>. Nestes moldes, formar um conceito implica “apreender um objeto intencional, uma similitude de uma quiddidade” (Landim Filho, 2011, p. 13-38, p. 18)<sup>25</sup>, e sua função “exprime intencionalmente o objeto nele contido, que ao mesmo tempo, significa por *similitudo* a própria coisa a ser conhecida”. Logo,

o verbo concebido interiormente é uma certa razão e semelhança da coisa conhecida pelo intelecto. Mas, a semelhança de uma coisa existente em outra, ou tem razão de exemplar, se se mostra como princípio, ou antes, de imagem, se se refere à coisa de que é semelhança, como ao princípio. Em nosso intelecto, há exemplo de ambas (Aquino, *SCG*, lib. 4 cap. 11, n. 13, tradução nossa)<sup>26</sup>.

É dito ainda:

Porém, essa intenção intelectualizada, por ser como o termo da operação inteligível, é diversa da espécie inteligível que põe o intelecto em ato e que deve ser considerada como o princípio da operação inteligente, embora ambas sejam semelhança do objeto da inteligência. Pelo fato que a espécie inteligível, forma do intelecto e princípio da inteligência, é semelhança da coisa exterior, resulta que o intelecto forma uma intenção semelhante àquela coisa, porque

---

inteligível; 3) o próprio ato de inteligência; 4) o conceito do intelecto (*verbum mentis*). Uma exposição esclarecedora sobre este ponto pode ser encontrada em: Landim Filho, 2011, p. 19.

<sup>23</sup> Tomás comenta esta questão em diversas passagens (cf. Aquino, *De Veritate*, q. 4, a. 2; Aquino, *De Potentia*, I, 8.1; Aquino, *S. Th.*, I, q.34, a.1, ad 2).

<sup>24</sup> “*Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae*” (Aquino, *S. Th.*, I<sup>a</sup> q. 27 a. 1<sup>co</sup>).

<sup>25</sup> A esse respeito diz Tomás: “Chamo de intenção entendida aquilo que o intelecto concebe em si mesmo, quanto à coisa concebida. Isto, em nós, não é a coisa de que temos inteligência, nem é a própria essência do intelecto, mas é uma certa semelhança da coisa conhecida concebida no intelecto, significado pelas palavras exteriores [*Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant*]” (Aquino, *SCG*, lib. 4 cap. 11 n. 6, tradução nossa).

<sup>26</sup> “*Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur*” (Aquino, *SCG*, lib. 4 cap. 11 n. 13).

cada coisa opera segundo aquilo que é. E porque a intenção intelectual é semelhante a alguma coisa, resulta que o intelecto, ao formar essa intenção, tem intelecção de alguma coisa (Aquino, SCG, 1, 53, 1990, tradução nossa) <sup>27</sup>.

Ora, se o conceito no ato de inteligir (cf. Aquino, *Comp. Theol.* I, 41)<sup>28</sup> é visto como uma representação das quiddidades, então não se identifica com elas. Alguém poderia perguntar como o conceito, na medida em que é uma entidade meramente intencional, pode exprimir a quiddidade apreendida aos entes singulares? Notemos que a razão de ser do conceito não se encontra nele mesmo, mas se prolonga na operação designada de conversão aos fantasmas. Como nos diz Raul Landim:

Graças ao conceito, quiddidades ou similitudes intencionais são apreendidas; graças à conversão ao fantasma, as quiddidades apreendidas são concretizadas no sensível. Dessa maneira, as coisas materiais são representadas mediante as quiddidades intencionais expressas pelo conceito (2011, p. 13-38, p. 13)<sup>29</sup>.

É a *conversio ad phantasmata* que “concretiza” no ente sensível a quiddidade expressa pelo conceito. *Grosso modo*, o vínculo entre o item mental e o ente singular é estabelecido da seguinte maneira: as operações do intelecto dependem das *species intelligibiles*, que por sua vez são dependentes dos *phantasmata*, esses, são provenientes da cooperação dos sentidos que têm relação direta com os objetos externos.

A definição que encontramos em Brower-Toland, já mencionada anteriormente, nos oferece a intencionalidade como sendo essencialmente constitutiva, ou seja, uma característica não analisável do possuidor e, também por isso, vista como uma qualificação primitiva relacionada com o objeto ao qual se refere e possuída imaterialmente pela mente. Segundo ela, quando Tomás fala da forma de al-

---

<sup>27</sup> “*Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat]*” (Aquino, SCG, lib. 1, cap. 53, n. 4). Para mais passagens ver: Pannacio, 2002, p. 9.

<sup>28</sup> “convém que a palavra concebida em nosso intelecto, que possui apenas ser inteligível, seja de outra natureza do que nosso intelecto, o qual tem ser natural” - *oportet quod verbum in nostro intellectu conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturae sit quam intellectus noster, qui habet esse naturale*” (Aquino, *Comp. Theol.* I, 41, tradução nossa).

<sup>29</sup> Cf. também, Martone, 2014, p. 66.

um objeto estando intencionalmente no sujeito, isso significa que a forma do objeto em questão está presente na mente por meio da posse de um conceito que sempre a representa (cf. Brower-Toland, 2008, p. 225-227). Nessa formulação, a intencionalidade é uma propriedade constitutiva da natureza dos conceitos que determina o fato de exprimirem um ente ao invés de outro.

Se a interpretação de Brower-Toland estiver correta, então não há necessidade de buscarmos algo além do próprio conceito que fundamente sua relação com o objeto, afinal, o vínculo entre eles é considerado como um tipo específico que o garante (cf. *Ibid.*, p. 227-229). Mas a possibilidade de compreendermos a intencionalidade como característica primitiva dos conceitos não é uniforme, pelo contrário, ela pode ser concebida heterogeneamente. Podemos conceber o conceito como relacionado às coisas por uma característica monádica primitivamente básica que lhe inere. A preferência de Brower-Toland por uma teoria monádica pode ser em função de nossa capacidade de inteligimos seres que não possuem existência concreta como os unicórnios ou quimeras. Ora, se o intelecto consegue pensar noções como fênix, unicórnios e tantos outros entes fictícios, isto se deve previamente ao fato de a mente ter obtido, ou melhor, representado uma *species intelligibilis*, e não por ter tido acesso direto a estes seres por alguma relação do tipo de identidade formal entre intelecto e objeto. Nesse caso, parece-nos correta a análise da questão por Felipe Martone:

Se adotamos uma interpretação realista direta, colocamos Aquino em apuros para explicar como isso é possível se o conteúdo mental é o próprio objeto exterior. Se o que age na mente não é uma representação, mas sim algo puramente extramental, como explicar a possibilidade da intelecção de inexistentes, como defende Aquino? (2014, p. 67)

Tomando este cenário pela perspectiva monádica mencionada acima, pode-se dizer que independentemente da existência ou não do objeto inteligido, o que se exige é que a mente possua uma forma/conceito com propriedade monádica, por isso é dito que “as propriedades intencionais dos conceitos são propriedades monádicas *sui generis* - propriedades possuídas mesmo na ausência dos objetos que eles representam” (Brower-Toland, 2008, p.235).

Daquilo que temos discutido até aqui, consideramos que é possível defender uma leitura representacionista dos textos de Tomás no âmbito da cognição. A ma-

neira segundo a qual a relação de *similitudo* entre as coisas foi concebida não é unívoca, nas palavras do próprio Tomás: “pode haver muitas similitudes de uma só coisa” (Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 4 n. 12, tradução nossa)<sup>30</sup>. A amplitude relacional é tão grande que essa menção é feita em caráter de comparação com as diversas possibilidades de *similitudines* na consideração de um ente; se, contudo, a relação de *similitudo* é semanticamente ampla, então não faz sentido o realista tomar aquela passagem da *Suma Teológica* preferencialmente e entendê-la como compartilhamento de formas, visto que esta seria apenas uma das muitas formas relacionais que a noção admite.

Desta maneira, a *similitudo* requerida entre o ente concreto e sua espécie não implica ser pensada por modos de instanciação diferentes. Admitido que o “nosso intelecto agora conhece por espécies tomadas das coisas, que são abstraídas da matéria e de todas as condições materiais” (Aquino, *Questões disputadas sobre a alma*, 2014, q. 20, ad. 1, p. 411), isso não implica na suposta identidade que o realista julga existir, porquanto é através da *species intelligibilis*, e não com a *species intelligibilis*, que o intelecto vem a conhecer em ato. Ora, se o caráter de inteligibilidade em ato de um ente ocorre “na medida em que a forma imaterial pode representá-lo” (*Ibid.*, q. 20, ad. 16, 2014, p. 415), é, por conseguinte, por meio da capacidade que a *species intelligibilis* - na passagem anterior chamada de *forma immaterialis* - possui de representá-lo que o intelecto se encontra em ato. Não consta alguma afirmação referente a um acesso direto entre coisa e intelecto por meio de alguma tese de identidade.

Notemos também que em diversos textos a suposta tese da identidade da forma, defendida pelos realistas, encontra dificuldade em se adequar à formulação realizada por São Tomás em termos de *similitudo*. Por exemplo: “mas, diz [Aristóteles, inserção nossa] que as paixões da alma são *similitudines* das coisas: e isso porque uma coisa não é conhecida pela alma exceto por alguma *similitudo* dela existente ou no sentido, ou no intelecto” (Aquino, *Expositio peryermeneias*, lib. 1 l. 2 n. 9, tradução nossa)<sup>31</sup>. Ora, se a cognição se dá em função da instanciação da forma na coisa mesma e no intelecto (como defendem os realistas), então por que

<sup>30</sup> “quia unius rei possunt esse multae similitudines” (Aquino, *Expositio peryermeneias*, lib. 1 l. 4 n. 12).

<sup>31</sup> “passiones autem animae dicit esse similitudines rerum: et hoc ideo, quia res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu” (Aquino, *Expositio peryermeneias*, lib. 1 l. 2 n. 9).

no texto é requerida uma *similitudo* da coisa “no sentido ou no intelecto”? Por que na passagem não é exigida apenas a instanciação da forma? O texto notoriamente reconhece que a *similitudo*, que nesse contexto está sendo tratada no âmbito epistêmico, pode-se dar também no intelecto. Não está sendo proposta uma restrição no campo que tal *similitudo* é exigida, afinal, lemos na passagem “*vel in sensu vel in intellectu*”. Tal contexto não implica maiores dificuldades se o consideramos pelo viés representacionalista, neste caso, tanto as *species sensibiles* quanto as *species intelligibiles* são vistas também pela perspectiva da *similitudo* enquanto possuem um vínculo com a coisa da qual foram abstraídas, mas cada uma delas em diferentes instanciações. E isto não apenas com respeito às *species sensibiles*, mas também aos *phantasmata* dos quais não se afirma que mantêm relação de identidade com as coisas concretas que as originaram, fala-se delas como sendo “semelhanças das coisas concretas” (*similitudines determinatarum rerum*) e “representativas das coisas concretas” (*repraesentativa determinatarum rerum*), como mencionamos anteriormente.

Observemos que se a coisa instanciada no meu intelecto é a mesma que é oferecida na realidade extramental, por qual razão então encontramos ainda Tomás falando que a simples inteleção é *similitudo* da coisa inteligida? (cf. Aquino, *Expositio peryermeneias*, lib. 1 l. 10 n. 2)<sup>32</sup>. Por que ele não diz que a inteleção é idêntica à coisa mesma? Ao falar em termos de *similitudines* parece que uma relação direta entre mente e objeto fica em segundo plano, ainda que isso mesmo não esteja implícito nesta passagem *per se*. Havemos ainda de notar que segundo sua afirmação seguinte: “[...] o intelecto apreende a coisa inteligida segundo a própria essência ou definição” (Aquino, *Expositio peryermeneias*, lib. 1, l. 10 n. 5, tradução nossa)<sup>33</sup>. Ora, se a apreensão é de acordo com a essência, e se lembramos que a *species intelligibilis* pode ser considerada além de seu aspecto particular como acidente no intelecto do sujeito, mas também como um universal na medida em que possui as notas cognitivas que fazem dela apta a oferecer a coisa ao intelecto,

---

<sup>32</sup> “*Nomen autem est vox significativa ad placitum simplicis intellectus, quod est similitudo rei*” (Aquino, *Expositio peryermeneias*, lib. 1 l. 10 n. 2). Todas as menções a essa obra foram retiradas do *Corpus Thomisticum* disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cpe.html>

<sup>33</sup> “*Est autem considerandum quod intellectus apprehendit rem intellectam secundum propriam essentiam, seu definitionem*” (Aquino, *Expositio peryermeneias*, lib. 1 l. 10 n. 5). Parte acima foi suprimida por razão de clareza, mas preservada integralmente no texto original aqui posto.

não seria melhor então pensarmos aqui em algo além do realismo e de sua defesa da identidade?

Daquilo que temos considerado até agora, acreditamos ser possível entendermos na epistemologia tomista ser o conteúdo mental oferecido ao intelecto por uma perspectiva representacionista. Os itens mentais constituintes do processo cognitivo e postos na imanência do intelecto são concebidos como *similitudo* das coisas e por seu aspecto funcional, ou seja, enquanto são capazes de representar as coisas ao indivíduo. Contudo, dada a complexidade da teoria, diversos outros pontos implicados não receberam tratamento exaustivo, não está claro, por exemplo, por qual razão Tomás não ofereceu um relato da natureza dessa similaridade em questão, isto é, a noção de similaridade como semelhança intencional. Naturalmente, o amplo espectro destes conceitos nem sempre é livre de dificuldades ou ambiguidades, e parte da complexidade de sua teoria é resultante do fato dela ser o ponto de conjuntura de uma complexa tradição que o antecedeu, e de reunir diversas teses metafísicas, antropológicas e epistêmicas.

## Referências

ADRIAENSSEN, Han Thomas. *Representation and scepticism from aquinas to descartes*. Cambridge University Press: 2017.

AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1996. vol. II.

AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a alma*. 2. ed. Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: Realizações, 2014.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica - Parte I - Questões 44 - 119*. São Paulo: Loyola, 2002. 2 v.

AQUINAS, Thomas. *Commentary on Aristotle's De Anima*. Translated by Kenelm Foester and Silvester Humphries. London: Yale University Press, 1965.

AQUINAS, Thomas. *Compendium theologiae*. Disponível em : <https://www.corpusthomaticum.org/ott101.html>.

AQUINAS, Thomas. *De potentia*. In: <https://www.corpusthomaticum.org/qdp1.html>.

AQUINAS, Thomas. *De veritate*. In: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

AQUINAS, Thomas. *Expositio libri Peryermeneias*. In: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

AQUINAS, Thomas. *Scriptum super Sententiis*. In: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

AQUINAS, Thomas. *Sentencia Libri De anima*. In: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

AQUINAS, Thomas. *Summa contra gentiles*. In: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

AQUINAS, Thomas. *Summa Theologiae*. In: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.

AQUINAS, Thomas. *Quaestiones de quolibet*. In: <https://www.corpusthomicum.org/q06.html>

ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

BROWER-TOLAND. Aquinas on mental representation: concepts and intentionality. *Philosophical Review*, v.117, 2008.

JANUNZI NETO, Antonio. *Sobre o conhecimento sensível e inteligível em Tomás de Aquino: realismo direto e representacionalismo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. Dissertação (Mestrado em Lógica e Metafísica).

LANDIN FILHO, Raul. Conceito e objeto em Tomás de Aquino. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 14, n.2, p. 65-88, 2010.

LANDIN FILHO, Raul. Tomás de Aquino: realista direto? *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, 2011, p. 23-24.

MARITAIN, Jacques. *Elementos de filosofia II: lógica menor*. 3 ed. Tradução de Ilza das Neves. Rio de Janeiro: Editor Agir, 1958.

MARTONE, Felipe. Uma breve defesa da interpretação representacionalista de Tomás de Aquino. *Perspectiva Filosófica*, v. 41, n. 1, 2014.

PANNACIO, Claude. Mental representation. In: PASNAU, Robert. *The cambridge history of medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

PANNACIO, Claude. Aquinas on intellectual representation. *Cahiers d'Épistémologie*, v. 265, p. 4-21, 2002.

PASNAU, Robert. *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

SPRUIT, Leen. *Species intelligibilis: from perception to knowledge*. Leiden: Brill, 1994.

TWEEDALE, Martin. Representation in scholastic epistemology. In: LAGERLUND, H. (Ed.). *Representation and objects of thought in medieval philosophy*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2007.