

ONTOLOGIA E COGNIÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO: DUAS OBJEÇÕES AO REALISMO DIRETO

ONTOLOGY AND COGNITION IN THOMAS AQUINO: TWO OBJECTIONS TO DIRECT REALISM

Antonio Janunzi Neto¹

RESUMO

O presente artigo é derivado dos resultados de pesquisa de doutorado previamente realizada sobre Tomás de Aquino. Procurou-se abordar aspectos teóricos a partir de alguns contemporâneos comentadores de Tomás de Aquino que sustentam uma versão realista direta da sua teoria cognitiva. O Realismo Direto, portanto, é entendido em síntese como defensor de duas principais teses sobre o tipo de realismo que se pode derivar da ontologia do conhecimento do Doutor Angélico: a relação cognitiva entre sujeito e objeto extramental é direta, pois o que garante a referida relação é sempre uma identidade formal entre conhecer e conhecido. No entanto, por mais que essa nítida defesa do realismo cognitivo possa encontrar sustentáculo nos textos de Tomás de Aquino, ela poderia ser compatível com sua ontologia, sobretudo no que se refere ao estatuto da forma?

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Realismo Direto. Conhecimento. Forma.

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor de Filosofia Medieval do Curso de Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Feira de Santana, BA, Brasil. *E-mail*: ajneto@uefs.br

ABSTRACT

The present article is derived from the results of a doctoral research previously carried out in which it sought to address theoretical aspects derived from texts and works of some contemporary commentators of Thomas Aquinas who support a direct realistic version of Aquinas' cognitive theory. Direct Realism is understood, in short, as a defender of two main theses about the type of realism that can be derived from the gnosiological theory of the Angelic Doctor: the cognitive relationship between subject and extramental object is direct, since what guarantees the referred relationship is always a formal identity between knowing and known. However, as much as this clear defense of cognitive realism may find support in the texts of Thomas Aquinas, could it be compatible with Aquinas' ontology, especially with regard to the ontological status of form?

Keywords: Thomas Aquinas. Direct Realism. Knowledge. Form.

1 STATUS QUAESTIONIS

O Realismo Direto poder ser caracterizado como uma teoria do processo de conhecimento humano que admite a coisa material como termo da operação de apreensão do intelecto. Em particular, não há nenhum meio cognitivo² que deva ser conhecido como condição para a cognição da coisa material, o acesso do intelecto à coisa é direto. Assim, considera-se que entre os defensores deste tipo de realismo encontra-se sempre a afirmação da cognição direta da coisa extramental, e isso sem a suposição da necessidade de qualquer cognição dos elementos deste processo como intermediária no acesso à coisa material.

Para garantir este tipo de cognição, o realista direto considera ainda que a forma envolvida no processo é um universal³ *per se* e condição de possibilidade para que a tese da identidade formal sobre o compartilhamento de formas entre cognição e essência da coisa material funcione. Isso porque, se a forma não fosse *per se* um universal, isto é, apta a estar em muitas coisas, materiais e imateriais, a mesma não poderia ocorrer em múltiplas instâncias, o que inviabilizaria o processo de conhecimento segundo o próprio Realismo Direto.

Na explicação da forma como um universal instanciável, Perler⁴

² De acordo com E. Stump a noção de “cognição direta” e “sem mediação” não pode ser reclamada *stricto sensu* pelo Realismo Direto, dado que este tipo de cognição só se aplica a Deus, pois só ele apreende uma coisa como objeto de conhecimento em um “ato indivisível de cognição sem nada considerar como um meio de cognição”. Neste sentido, o que se considera aqui como tese do Realismo Direto é o conhecimento direto como sendo uma cognição que não se utiliza de um instrumento significativo para que o cognoscente conheça e “por meio do qual ele reconhece o objeto de sua cognição” (STUMP, 2002, p. 245-246).

³ Apenas contextualizando, a forma comum ou universal não é uma tese estranha aos intérpretes da epistemologia do Aquinate. Assim, por exemplo, R.W Clark afirma: “Por que, portanto, não são as formas nas coisas universais? Tomás frequentemente diz que formas são ‘comuns’ a coisas ou a ‘mesma’ nas coisas, e assim por diante” (CLARK, 1962, p. 168). Na mesma linha, autores como R. Pannier e T.D. Sullivan consideram que Tomás de Aquino sustentam metafisicamente a forma como um universal existindo nas coisas (PANNIER; SULLIVAN, 1994).

⁴ No intuito de afastar a teoria tomásica do representacionalismo e de sustentar sua versão realista direta, D. Perler reconhece que é necessário admitir os seguintes elementos metafísicos para a justificação da tese da “identidade formal”: “Aquino defende uma versão elaborada do realismo direto que se baseia em duas teses

considera-a segundo a chamada tese da dupla existência, ou seja, uma e a mesma forma pode ter, ao menos, dois modos de ser: a) material na coisa extramental e b) imaterial no âmbito da cognição intelectual. Com isso, a referida tese explicaria a razão pela qual a noção de similitude da gnosiologia tomista deveria ser entendida à luz da identidade formal, uma vez que a forma assimilada é somente uma instância possível da forma que, por sua vez, também ocorre como instanciada na coisa material. Neste caso, há identidade formal no processo de assimilação cognoscitiva, porque uma e mesma forma ocorre em duas instâncias distintas: intelecto e coisa. Assim sendo, se a identidade formal supõe a tese da dupla existência da forma, isto poderia evidenciar que a própria forma, *per se*, é um universal. Neste caso, não seria necessário admitir que o intelecto operasse a universalidade da forma, ou seja, ela seria naturalmente um universal, comum a múltiplas instâncias, sem a necessidade de se admitir uma operação intelectual como condição da sua universalização.

Perler (2000) e Edwards (2002), por exemplo, ao sustentarem a versão interpretativa do Realismo Direto, evidenciam que alguns elementos metafísicos devem ser supostos para o funcionamento da tese sobre a identidade formal como explicativa da cognição humana no contexto da teoria tomista: a) a composição hilemórfica das coisas materiais, isto é, todas as substâncias materiais são constituídas de forma e matéria na sua composição essencial; b) a tese da dupla existência da forma, ou seja, uma mesma e idêntica forma poderia ser encontrada em duas modalidades de existência distintas: imaterial no intelecto e material nas coisas. A primeira tese não parece apresentar indícios problemáticos de adequação à metafísica do Aquinate, pois além de ser uma premissa aristotélica por excelência, o próprio Tomás em vários momentos de sua obra apresenta o hilemorfismo de herança aristotélica.

fundamentais: a 'tese da dupla existência' (uma e a mesma forma pode ter existência material e imaterial) e a 'tese de duplo aspecto' (uma espécie pode ser considerada como um mero meio cognitivo ou como um conteúdo). É a sua utilização destas duas teses que lhe permite introduzir as espécies inteligíveis sem se comprometer com o representacionalismo" (PERLER, 2000, p. 114).

Entretanto, a tese da identidade formal fundamentada pela tese da dupla existência da forma parecem apresentar alguns problemas de adequação ao texto tomasiano, pois o próprio Aquinate sustenta ao menos um outro princípio que encontraria dificuldade de adequação à identidade formal reclamada pelo Realismo Direto, a saber: tudo no indivíduo é totalmente individualizado. Portanto, é preciso verificar em que medida a admissão da forma comum — definida como um universal instanciável *per se* — encontraria fundamento nos textos do Aquinate, para assim corroborar a identidade formal reclamada pelo realista direto.

Tomás de Aquino⁵ parece admitir⁶ a forma comum⁷ para além do âmbito da cognição inteligível, ou seja, a forma como um universal logicamente independente da inteligência. Se realmente o Aquinate considerar esta possibilidade, o Realismo Direto encontraria plausibilidade teórica para sua defesa da identidade formal, porque o processo de assimilação cognoscitiva envolveria a ocorrência de uma mesma forma em duas instâncias: na coisa material, como especificadora de sua essência, e no cognoscente como especificadora de seu conteúdo cognoscido.

Na admissão de uma forma comum, o Realismo Direto parece concordar com a hipótese de que as essências das coisas materiais e singulares seriam composta de, ao menos, duas partes constituintes: uma

⁵ Para facilitar ao leitor as referências aos textos de Tomás de Aquino, seguem-se as abreviações das obras que serão citadas ao longo do texto, conforme o uso consagrado pela tradição de comentadores: *Summa Theologiae* (ST.), *De Ente et Essentia* (*De Ente*), *Quaestiones Disputatae De Veritate* (*De Verit.*), *Summa contra Gentiles* (*Cont. Gent.*), *Sententia libri Metaphysicae* (*Sent. Metaphy.*), *Super De Trinitate* (*Super De Trin.*), *Quaestiones Disputatae De Anima* (*Q. D. De Anima*), Em acréscimo vale ainda destacar que as referências seguirão o modo padrão, entre os comentadores da obra do Aquinate, de citação, a saber, abreviação do título da obra e sua parte citada “ST. q. 89, a.1, ad.1”, por exemplo.

⁶ “[...] toda forma recebida em um supósito singular pelo qual é individualizada é comum a muitos, seja realmente, seja pelo menos quanto à razão. Por exemplo, a natureza humana é comum a muitos, realmente e quanto à razão” (ST I. q. 19, a.1 c). Em *Cont. Gent.*, II, 52, n.2 encontra-se afirmação semelhante: “[...] a natureza comum, se inteligida em separado, não pode ser senão uma: embora se possa encontrar muitos que tenham esta natureza” (*Cont. Gent.*, II, 52, n.2).

⁷ Entende-se que dizer “forma comum” é sinônimo de “forma universal”, pois uma propriedade ou predicado é “universal” quando é dito de muitos indivíduos em existente nestes indivíduos.

essência ou forma comum a todos os indivíduos de uma mesma espécie e um princípio de individuação, a matéria. Assim, seria adequado dizer que o que faz um indivíduo pertencer a uma espécie seria sua forma que, por sua vez, é comum a todos os indivíduos subsumidos àquela. Entretanto, o princípio que faz este indivíduo ser indivíduo não poderia ser a sua forma — pois esta já responderia pela classificação de inúmeros singulares em uma mesma espécie —, mas sim a sua outra parte constitutiva, ou seja, seu princípio de individuação, o que faz aquele singular ser um indivíduo. Por sua vez, o referido princípio de individuação deveria ser distinto das propriedades que são ditas comuns de uma coisa, já que o princípio que explicaria a razão de algo ser individual não poderia ser o mesmo que apresentaria a razão deste mesmo algo possuir propriedades comuns a todos os indivíduos da espécie. Por exemplo, ao dizer que “Sócrates é homem” e “Platão é homem” dever-se-ia compreender que o que explica a distinção entre os sujeitos Sócrates e Platão não poderia ser o mesmo a explicar a identidade entre o predicado comum “homem”, pois é evidente que a razão da identidade entre coisas não pode ser a mesma razão sua distinção.

Diante disto, o Realismo Direto poderia sustentar que aquelas propriedades que são ditas ou encontradas em muitos indivíduos, forma ou essência comum, deveriam ter algum tipo de unidade para além de sua unidade numérica dos indivíduos (EDWARDS, 2002). Com isso, a unidade não numérica explicaria a identidade comum encontrada em indivíduos numericamente distintos. Por exemplo, entre Sócrates e Platão, sendo indivíduos numericamente distintos, haveria uma identidade quanto à forma ou essência comum de homem, uma vez que ambos são constituídos tanto de um princípio de individuação, que os faz indivíduos numericamente distintos, quanto de uma essência ou forma comum, garantidora da identidade comum entre os referidos singulares.

Sendo assim, poderia se dizer que a versão interpretativa do Realismo Direto considera a existência de formas comuns para além do âmbito da intelecção, como formas comuns possivelmente existentes nos próprios singulares materiais ou relativas a eles. Desse modo, mesmo que se admita o singular como indivíduo, com uma essência individualizada,

poder-se-ia permitir algum elemento de comunidade nele, predicável a todos os indivíduos de sua espécie. Destarte, mesmo a coisa material tornando-se singular por seu princípio de individuação, existiria em sua composição essencial algo que a faz ser comum aos outros indivíduos que lhes são semelhantes, a sua forma⁸, que pela razão de não ser exclusiva de algum indivíduo, é comum a todos os outros de sua mesma espécie.

Provavelmente, a necessidade de se presumir uma forma comum nos indivíduos é explicada por se buscar garantir ao universal a possibilidade de ser predicado de vários indivíduos ou existir em muitos e, assim, validar a adequação veritativa do ato predicativo, porque se o conteúdo universal que é predicado do sujeito não se encontrasse neste, o intelecto ocorreria em falsidade.

Entretanto, o realismo ontológico de Tomás de Aquino deveria admitir a existência de formas comuns constituintes integrais dos indivíduos? Para alcançar a resolução desta questão, apresentar-se-á em seguida a reconstrução argumentativa de duas significativas teses elaboradas pelo Aquinate ao longo dos seus vastos escritos: o hilemorfismo individual sobre as substâncias materiais e a sua célebre teoria da abstração na produção dos universais. Tais reconstruções serão acompanhadas, respectivamente, de algumas considerações críticas — objeções — à interpretação do Realismo Direto, tanto na pressuposição ontológica da forma comum, quanto na admissão gnosiológica de que a universalidade não é uma categoria exclusiva da intelecção.

⁸ D. Perler chega a ser categórico na admissão da “forma comum”: “As formas são universais e podem ser instanciadas em muitas coisas, dentro e fora do intelecto. Se não houvesse tal universalidade, duas coisas numericamente distintas, mas especificamente idênticas não poderiam ter a mesma forma, e o intelecto não poderia assimilar a mesma forma que também está presente em coisas materiais” (PERLER, 2000, p. 119).

2 PRIMEIRA OBJEÇÃO: HILEMORFISMO E INDIVIDUAÇÃO

A metafísica tomásica sobre o estatuto das substâncias materiais não as considera como puras formas (*De Ente.*, II) do mesmo modo que as substâncias separadas (*ST. I*, q.50, a.1), mas, antes, são constituídas tanto por um princípio de atualização e determinação, a própria forma, quanto por um de potencialidade e recepção, a matéria, enquanto sujeito potencial para aquela. Assim, o primeiro dos princípios é afirmado como uma propriedade formal da essência das substâncias materiais que especifica o seu modo de existência de acordo com as próprias determinações intrínsecas e, assim, classificando a substância subsumindo-a em uma espécie e modo de ser. Em relação ao segundo princípio, deve-se entendê-lo como sujeito responsável pela receptividade ontológica da forma e que, pelo próprio fato de ser o sujeito de recepção, a individualiza, pois se a forma responde pelas determinações intrínsecas da substância, ela não poderia ser também o princípio de individuação numérica, já que tomada nela mesma não há nenhum aspecto de sua individuação. Por exemplo, quando se considera a forma de humanidade em si, independente do indivíduo no qual ela poderia existir, não se tem nenhum aspecto de individualidade nesta consideração. Cabe portanto à matéria, enquanto sujeito de recepção da forma, a função de individuação das substâncias, de acordo com seu aspecto quantitativo que impõe, por sua vez, as dimensões materiais a ela.

Para explicar a composição das substâncias matérias por uma dupla de princípios, o Aquinate tenta extrair uma razão no modo de nomeação de algo a partir dos elementos composicionais deste. O autor afirma (*De Ente.*, II) que uma coisa composta não recebe seu nome apenas considerando um dos seus princípios composicionais, mas de ambos. De modo análogo, já que a substância material é composta de forma e matéria, ela não poderia ser nomeada somente com relação a um dos seus princípios, mas apenas com base em ambos. Desse modo, em qualquer definição de substância material deve haver referência aos princípios de forma e matéria.

Assim sendo, seria possível admitir a referida substância como possuindo em sua composição essencial alguma propriedade não individualizada? Se a resposta à questão for afirmativa, deve-se admitir

a hipótese de que a individuação que a matéria propicia à determinação formal não seria total, ou que a individuação causada pela matéria não faz da forma um princípio individuado da substância. Ao que parece, essa é precisamente a alternativa ensaiada pelo Realismo Direto na admissão da forma comum como fundamento da tese da identidade formal na cognição humana sobre as coisas materiais.

Porém, esta talvez não seja ser a compreensão do Aquinate. Por exemplo, Aristóteles não seria nesse caso totalmente indivíduo, mas somente de modo parcial, pois o princípio que o especifica no ser (forma) não seria constitutivo e existente nele, mas compartilhado por todos os indivíduos da espécie humana. Igualmente, seria possível dizer que a essência de Aristóteles não é somente dele – modo de consideração que dificilmente se adequaria à tese tomista da total individualidade das substâncias materiais em razão do seu princípio de individuação, a matéria assinalada. Entretanto, é preciso evidenciar o fato de que em Tomás de Aquino há algum aspecto de verdade ao se dizer que “a essência de Aristóteles não é Aristóteles”, se se admite que a “essência de homem” pode ter, ao menos, dois possíveis modos de significação: a) “homem” e b) “humanidade”. Em a) o termo “homem” significa homem como um todo, ou seja, considerando-o como um todo em suas partes constitutivas essenciais, forma substancial e matéria assinalada. Já em b) significa-se o homem não como um todo, mas somente aquilo que é próprio do homem enquanto homem, sua forma, sem significar a matéria na sua constituição essencial. Por consequência, só se pode predicar “homem” ao sujeito Aristóteles no primeiro modo a), já que neste caso há a significação completa de sua essência, forma e matéria. Por sua vez, no segundo modo b) não é possível predicar a parte formal da essência de algo com a finalidade de significar a totalidade da essência deste – no caso, o indivíduo Aristóteles. Esta impossibilidade tem sua razão no próprio modo da significação b), porque neste caso só há referência a uma parte da essência, a forma, sem significar a matéria, princípio de individuação da essência. Assim, o indivíduo Aristóteles, composto essencialmente de forma e matéria, não seria significado em sua totalidade no modo b) de consideração. A partir do exposto, a proposição “a essência de Aristóteles não é Aristóteles” pode

ser compreendida tanto como verdadeira ou como falsa, a depender do modo de significação em relação à expressão “a essência de Aristóteles”: se o modo for a), isto é, se o nome “essência” de Aristóteles expressar sua totalidade essencial (forma e matéria), obviamente, a proposição em questão será falsa, pois afirma que a totalidade essencial do sujeito não lhe pertence; por sua vez, se o nome “essência” for tomado no modo b), expressando a parte formal (humanidade) da essência de Aristóteles, a proposição em questão é verdadeira, pois é evidente que a parte de algo não pode ser tomada para significar a totalidade do sujeito e, no caso, se a expressão “essência de Aristóteles” significar “humanidade”, o sujeito em questão não é sua essência.

A distinção apresentada acima sobre os modos de significação de um predicado parece evidenciar a tese da total individualidade das substâncias materiais, já que o indivíduo comporta uma constituição essencial de forma substancial e matéria assinalada, sendo função dessa última a individuação de todas as propriedades da substância material. Ao supor a forma comum o Realismo Direto poderia admitir a proposição “a essência de Aristóteles não é Aristóteles”, no sentido de que a essência em Aristóteles não é exclusivamente deste, sendo compartilhada (comum) por todos os indivíduos humanos.

É verossímil o proposto pelo Realismo Direto de que a forma comum é instanciada nos indivíduos como princípio especificador de suas essências, mas, mesmo existindo nas substâncias materiais de modo supostamente individualizada, ela parece escapar à força da individuação provocada pela matéria assinalada, já que a forma comum, sendo instanciável, não se identifica em absoluto com o indivíduo no qual ela existe totalmente individualizado. No Aquinate, a partir do exposto acima, a essência de um indivíduo, significando-o em sua totalidade essencial, é idêntica ao indivíduo e exclusiva deste – isso não seria o caso somente se o nome “essência” significar uma parte do sujeito. Já para o Realismo Direto, a “forma comum” somente significaria o indivíduo por estar existindo nele, mas sendo ela instanciável, parece haver algum sentido em se dizer que “a essência de um indivíduo não é este próprio indivíduo” – o que em Tomás só faria sentido se o termo “essência” for tomado como parte e

não como o todo do sujeito. Logo, a forma comum suposta pelo Realismo Direto parece muito mais se aproximar de uma significação da parte do que de um todo, quando se trata dos indivíduos singulares.

Além do mais, se a forma comum não for individualizada no sujeito pelo princípio de individuação, poderia se perguntar que tipo de relação ela manteria com a essência dos indivíduos. Na metafísica tomasiana, sinteticamente, a noção de relação pode ser dita de dois modos: acidental ou essencial. O primeiro modo se diz quando algo se relaciona a outro sem que a relação altere a essência do relacionados, por exemplo, a relação entre Sócrates e sua túnica é acidental, pois se Sócrates trocar de vestimenta, nenhuma alteração essencial lhe ocorre. Por sua vez, o segundo modo de relação, essencial, é entendido pelo Aquinate como dizendo respeito a “realidades [que] são, por natureza, relacionadas entre si” (*ST. I, q.28, a.1.*) – por exemplo, cita-se a relação de inclinação ou tendência que existe entre um corpo pesado e o solo. Considerando a interpretação do Realismo Direto e os tipos de relação em Tomás, a forma comum poderia se relacionar com a essência dos indivíduos acidental ou essencialmente. Parece forçoso sustentar que a relação encontrada entre forma comum e essência do indivíduo seja acidental, já que a forma é instanciada no indivíduo e responde por sua especificação no ser, restando portanto, admitir que a forma em questão só poderia ter uma relação essencial com a essência do indivíduo, pois ela enquanto instanciada nele lhe é intrínseca e constitutiva essencial e, assim, só podendo ter uma relação de essência com o indivíduo, já que tanto este é especificado no ser por aquela forma quanto constituído essencialmente por ela. Entretanto, o realista direto sustenta indícios de que a forma comum, tomada em si, parece não ser individualizada, ela é *per se* instanciável, mas o indivíduo no qual ela poderia existir não o é. Logo, haveria uma diferença real entre forma comum e essência individual. Somente restaria admitir que sendo distintas ontologicamente, a relação entre os dois princípios em questão só pode ser de modo acidental, levando em consideração que tanto para sua definição quanto para o modo de existência, a forma comum e o indivíduo são distintos: a primeira não é definida pelo segundo e existe de modo universal instanciável, já ele só de modo material e singularizado.

Entretanto, o próprio Tomás considera como absurda a possibilidade de se sustentar que o princípio determinante da essência de algo lhe seja accidental ou exterior:

[...] de acordo com a doutrina de Platão, o homem é seu intelecto. Resultaria daí que se Sócrates e Platão são um só intelecto, seriam também um só homem; e não se distinguiriam um do outro senão por aquilo que é exterior à essência de ambos. Assim, não haveria maior diferença entre Sócrates e Platão do que entre um homem vestido de túnica ou de toga. Isso é totalmente absurdo (*ST. I, q.76, a.2*).

Definindo-se os princípios da essência de uma espécie, tem-se por efeito as possibilidades de modos de individuação com que cada coisa individual subsumida àquele espécie pode se individuar.⁹ Na hipótese apresentada por Tomás, se Platão e Sócrates forem definidos como “homem” e, sendo “homem” definido como “intelecto”, os dois indivíduos em questão não seriam distintos por sua essência, mas sim por algo que lhes é exterior. Desse modo, parece que se se concede algo de essencialmente comum nos indivíduos, deve-se necessariamente afirmar que a distinção numérica destes é definida não por aquilo que os define essencialmente, mas sim por um princípio que é accidental às suas essências, assim como se fosse estabelecida a diferença individual entre Sócrates e Platão não por um dispositivo essencial e intrínseco, a matéria assinalada como princípio de individuação, mas por um princípio accidental e extrínseco, por exemplo, Sócrates seria distinto de Platão pelo fato do primeiro vestir túnica e o segundo usar toga.

Apesar de que seja forçoso considerar a relação entre forma comum e essência no indivíduo de modo accidental, o Realismo Direto tende a sustentar que a forma comum não se identificaria totalmente com a essência do indivíduo, ao menos pelo aspecto da instanciabilidade. Mesmo que, em

⁹ Para o Aquinate, a causa da individuação pode variar de acordo com a constituição essencial de algo. No caso dos anjos, pelo fato de serem essencialmente forma pura, sem matéria, sua individuação é pela espécie e não pela matéria. No caso das substâncias compostas, a individuação e multiplicação dos indivíduos se dá pela matéria em sua condição quantitativa, apta a ser dividida.

hipótese, a forma não se identifique com a essência individual, a referida interpretação atribui à forma comum o papel de ser o determinante da essência das substâncias materiais. Ao que se percebe, portanto, o Realismo Direto sustenta que o princípio (forma) responsável pela determinação da essência no indivíduo é instanciável, mesmo que o sujeito desta não o seja. Logo, parece haver a admissão de que a forma comum, mesmo *per se* instanciável, é determinante da essência nos indivíduos materiais e existente neste *suppositum*¹⁰ de maneira individual. Por isso, esta perspectiva interpretativa tende a sustentar algo difícil de não se tornar uma contradição na ontologia tomásica: algo de comum é constituinte das essências das substâncias materiais, apesar delas serem compostas de um princípio individuante, a matéria *signata* – inviabilizadora de qualquer propriedade não individual nas substâncias compostas.

Um dos possíveis resultados da suposição de uma essência comum compositiva da substância material diz-se na concepção de que seu princípio de individuação não estaria nela de modo essencial, mas de algum modo accidental, se se considerar a forma comum como especificadora da essência e ainda instanciável. Desse modo, Sócrates seria acidentalmente um indivíduo e essencialmente homem de modo comum a Platão, Aristóteles etc. Se assim for, a tese tomista da total individualidade das coisas matérias deveria ser compreendida admitindo-se que a própria individualidade nos singulares lhes é accidental, mas esta hipótese é considerada como contraditória pelo próprio Aquinate, pois os princípios que compõe a substância material não possuem uma relação accidental e sim essencial, no caso, a forma substancial e a matéria assinalada são componentes essenciais da substância material, e por serem princípios constitutivos da essência, estas não podem ter entre

¹⁰ Este é um termo técnico utilizado por Tomás de Aquino para significar uma substância individual, isto é, uma “instância completa de uma determinada espécie que não precisa de mais nada para existir” (GALLUZZO, 2004, p. 137). Por sua vez, sob o aspecto da individualidade do *suppositum* e, portanto, da sua impredecibilidade, Storck afirma o seguinte: “A possibilidade de existência de vários indivíduos de uma mesma natureza acarreta uma dupla aceção para a expressão ‘substância’. Em primeiro lugar, a substância pode ser entendida como o particular no gênero da substância, quando, então, significa o sujeito último que não é predicado de nenhum outro. Este sujeito, que subsiste no gênero da substância, Santo Tomás denomina *suppositum*” (STORCK, 1998, p. 45).

si uma relação accidental, pois se assim fosse, a própria essência não teria unidade. Sinteticamente, se a matéria for accidental na composição essencial das substâncias materiais, ter-se-ia as seguintes implicações: a) o indivíduo não seria essencialmente indivíduo, mas só accidentalmente; b) poder-se-ia predicar a parte do todo, por exemplo, se Aristóteles for por essência um homem e por acidente um indivíduo, a proposição “Aristóteles é homem” não significaria a totalidade do sujeito, mas apenas a sua parte essencial e formal; c) por fim, a diferença entre uma essência material e uma formal seria meramente accidental, por exemplo, Sócrates e Platão seriam indivíduos numericamente distintos por mera razão de suas diversas vestimentas.

Dado o exposto, a hipótese levantada pelo Realismo Direto sobre a forma comum nas substâncias materiais poderia encontrar algumas dificuldades de adaptação se se leva em consideração a máxima tomásica da total individualidade das substâncias materiais. Se estas são compostas em sua essência de matéria e forma, então toda e qualquer propriedade dita do indivíduo também é individualizada. Ao que se percebe, nenhum aspecto ontológico das substâncias materiais poderia não ser individualizado se se toma a matéria como componente essencial daquelas. Logo, a tese da forma comum defendida pelo realista direto só teria adequação ao *Corpus Thomisticum* se a noção de matéria como princípio de individuação fosse revista à luz da ratificação da forma comum. Entretanto, até mesmo a noção de indivíduo no Aquinate apresentaria novas dificuldades à tese do Realismo Direto, como se verá.

Em *ST I*, q.29 a.4 Tomás de Aquino afirmará que indivíduo “é o que é indistinto em si e distinto dos outros”. A partir desta definição, duas partes devem ser consideradas para uma adequada compreensão de indivíduo: a) o que é indistinto em si e b) o que é distinto dos outros. Sobre o primeiro, verifica-se que para o Aquinate algo é indiviso enquanto possui uma unidade e identidade, isto é, dizer que algo é indiviso significa afirmá-lo como não distinto de si, ou seja, algo é indivíduo enquanto é indiviso de si e, portanto, idêntico a si mesmo em unidade. O indivíduo entendido como indiviso ou indistinto em si tem relação direta com as noções de unidade e identidade e, neste sentido, Tomás propõe que a unidade da substância tem relação com sua identidade:

[...] onde quer que haja unicidade da substância, haverá unidade de quantidade e qualidade, embora esta unidade não derive seu nome da quantidade ou qualidade, mas sim de algo mais básico, ou seja, a substância. Portanto, onde quer que haja unidade de substância, não se fala de semelhança ou de igualdade, mas apenas de identidade (*Sent. Metaphy.*, X, l.4, n. 2007).

Há uma estreita conexão entre unidade e identidade quando se considera a substância, pois os acidentes possuem unidade na medida da unidade da substância, isto é, a condição de possibilidade da unidade dos acidentes é resolvida em uma unidade primária e fundamental, a da substancial. Em seguida, o autor afirma que dada a unidade da substância afirma-se dela a sua identidade, pois somente se fala em identidade de algo quando este é uno ou possui unidade. Quando não há unidade suposta, a noção de identidade é substituída pela de semelhança. O argumento proposto por Tomás para exemplificar esta estreita relação entre unidade e identidade é retirado das figuras geométricas: “quando se tem retas iguais ou quadrângulos iguais afirma-se que estas figuras são idênticas umas às outras, respectivamente; entretanto, quando essas figuras são desiguais, não se fala mais em identidade, mas sim em semelhança” (*Sent. Metaphy.*, X, l.4, n.2007).

A noção de indivíduo entendida com distinto dos outros evidencia que algo é distinto ou dividido de outro em razão de sua unidade ou identidade numérica. Assim, algo é dito indivíduo pelo fato de possuir uma unidade numérica, ou seja, ser dividido materialmente de outro em razão da divisibilidade da matéria que, por sua vez, só é divisível por causa do acidente da quantidade, tal como afirma Tomás: “que a matéria seja dividida em partes não acontece, a não ser que se entenda nela a quantidade; se esta é descartada, a natureza permanece indivisível [...]” (*ST. I*, q.50, a.2). Portanto, entende-se em que sentido a matéria é razão da distinção numérica entre os indivíduos, pois sendo estes compostos de matéria na sua constituição essencial, ela é princípio de individuação dos singulares pelo fato de ser potencialmente divisível em razão do acidente da quantidade, já que para o Aquinate algo é numericamente distinto

de acordo com a divisibilidade do contínuo material, ou seja, a divisão da quantidade da matéria. Por isso, é pela divisibilidade quantitativa da matéria que se tem a pluralidade dos indivíduos de uma mesma espécie.

Em acréscimo, indivíduo em Tomás comporta uma série de considerações sobre os conceitos de identidade, unidade, distinção, matéria e quantidade. Entretanto, um dos aspectos mais afirmados pelo autor ao definir algo como indivíduo é o fato deste não poder ser predicável, isto é, algo é dito individual pela característica de não poder existir em muitos. Dessa forma, o Aquinate afirma:

É da essência do indivíduo não poder existir em vários seres. Por duas razões. Primeiro, por não lhe ser natural existir em outro ser; e deste modo as formas imateriais separadas e por si subsistentes se individuam por si mesmas. Segundo, porque apesar de ser natural à forma substancial ou accidental existir em outro ser, contudo não lhe é natural existir em vários [...]. Ora, quanto ao primeiro modo, a matéria é o princípio de individuação de todas as formas que a ela se unem. Pois, sendo natural a essas formas, por essência, existirem em outro ser como no sujeito, no qual uma delas é recebida na matéria, que não é unida a outro ser, por isso mesmo também não pode unir-se a outro ser essa forma assim existente. Quanto ao segundo modo, devemos dizer que o princípio de individuação é a quantidade dimensiva. Pois, o que torna um ente naturalmente existente em um sujeito é o ser em si mesmo indiviso e dividido em todos os outros. Ora, a divisão recai sobre a substância em razão da quantidade [...] (*ST. I, q.77, a.2*).

Talvez a principal característica da noção de indivíduo encontra-se realmente na impossibilidade de existir em vários seres, algo é dito como indivíduo quando este não pode existir em outros e nem ser dito de outros, quando se trata da predicação. Assim, é próprio ao indivíduo a impossibilidade de existir em outro. Neste sentido, determinando-se a individualidade de alguma coisa, determina-se diretamente a sua impredicabilidade. Por exemplo, se se afirmar Sócrates ou Platão como indivíduos, estes nunca poderiam existir em Aristóteles ou ser predicados

dele. É interessante ressaltar que Tomás de Aquino estabelece uma distinção crucial na consideração de indivíduo como impredicável, a saber, quando se trata das predicções das formas substanciais e acidentais. Com isso, dizer que o indivíduo não é predicável significa que nenhuma propriedade dita dele enquanto indivíduo pode existir em outro, ou como afirma Tomás: “[...] contudo não lhe é natural existir em vários; tal uma determinada brancura de um determinado corpo” (*ST. I*, q.77, a.2). Mesmo que seja próprio à forma substancial ou acidental poder existir em muitos, por exemplo, pode-se dizer que tanto Sócrates quanto Platão possuem a forma substancial de humanidade, ou a forma acidental da brancura, mas enquanto essas formas existem nestes indivíduos elas não podem existir em outro. Assim, não se poderia predicar a “brancura” de Sócrates a Platão, mesmo que o segundo também possuía semelhantemente a forma acidental. Destarte, pode-se dizer que de dois modos considera-se uma forma quando se tratar de predicá-la a outro: a) a forma tomada de modo natural, isto é, enquanto não é própria essencialmente de um indivíduo, ou b) enquanto existe em um indivíduo, isto é, determinada forma de um determinado corpo. Logo, qualquer forma só poderia existir em outro e ser predicada deste no modo a), mas de nenhuma maneira no modo b), pois a partir da argumentação tomasiana exposta, a forma enquanto existente em um indivíduo é exclusiva deste, não podendo ser predicada de outro.

No segundo capítulo do *De Ente* Tomás de Aquino evidencia os dois referidos modos de se considerar a forma predicável ou não em virtude da matéria enquanto princípio de individuação:

[...] o princípio de individuação não é a matéria considerada de qualquer modo, mas unicamente a matéria assinalada. Chamo “matéria assinalada” a que se considera sob dimensões determinadas. Ora esta matéria não entra na definição de homem enquanto homem, mas entraria na definição de Sócrates caso Sócrates tivesse uma definição. Ao invés, na definição de homem entra a matéria não assinalada. Na definição de homem não se põem estes ossos e estas carnes, mas os ossos e carnes tomadas em abstrato, que constituem a matéria não delimitada do homem (*De Ente*, II).

Segundo o Aquinate, há uma radical diferença entre a essência de homem considerada por si, a partir de sua definição própria, e a essência enquanto existe em um indivíduo. Na presente citação, a expressão “homem enquanto homem”, significa precisamente a essência de homem tomada *per se* sem a significação do indivíduo, e essa essência, por sua vez, pode ser definida quando se expressa em seu conteúdo a significação dos seus princípios composicionais. Em seguida, se se admite que a composição da essência em questão seja de forma e matéria, a segunda não pode ser a mesma matéria existente no indivíduo, já que em razão da sua condição de individualidade, tudo que está no indivíduo é individualizado e distinto dos outros. Porém, a definição deve expressar todos os princípios da essência e, por isso, a definição da essência de homem deve significar a matéria, mesmo que no indivíduo ela seja princípio de individuação e imprevisível. Logo, Tomás estabelece uma distinção nos modos da matéria para dar conta da diferença encontrada entre o conteúdo da definição de algo e sua essência real individualizada. Com isso, o autor utiliza-se dos termos “matéria assinalada (*signata*)” e “não assinalada”. A primeira é princípio ontológico de constituição da essência do indivíduo, é a matéria de Sócrates enquanto o individualiza. Já a segunda é a matéria expressada no conteúdo da definição de uma essência, por isso ela não pode ser a mesma matéria do indivíduo, pois pertence ao âmbito da intelecção que por natureza e operação é refratária a qualquer elemento material *per se*. Consequentemente, a matéria contida na definição não pode ser a mesma que individua a substância, mas mesmo assim deve significar a condição material dela e parece ser essa precisamente a função da “matéria não delimitada” (não assinalada) nomeada por Tomás como partícipe do conteúdo da definição de uma essência material.

Se para o Realismo Direto as formas “são universais e [...] instanciadas em muitas coisas” (PERLER, 2000, p. 116), em que medida essa forma pode se adequar, em termos de interpretação, tanto à tese tomista da total individuação quanto à noção de indivíduo? Perler considera que a forma deve ser a mesma em coisas numericamente distintas e, sendo a mesma tanto nas coisas quanto no intelecto, a relação de assimilação cognitiva poderia ser entendida à luz da noção de identidade formal.

Portanto, se a forma é comum e instanciável em múltiplos indivíduos, permanecendo a mesma, deveria se admitir que no indivíduo, no qual a forma é instanciada, nem tudo é singular, pois a forma que determina o modo de existência deste é a mesma em todos os outros. Por exemplo, Sócrates, Platão e Aristóteles seriam indivíduos numericamente distintos e múltiplos em razão de suas matéria assinaladas. Entretanto, sob o aspecto da forma, haveria identidade, pois é a mesma forma de homem que se instancia em Sócrates, Platão e Aristóteles. Entretanto, como se viu na ontologia tomásica sobre as substâncias matérias, todo e qualquer princípio ou propriedades constitutivas são individualizadas pela matéria. Tomás enfatiza a característica da total individualidade, principalmente quando propõe em inúmeros textos a diferença e distinção entre a essência enquanto considera sob a perspectiva da definição e a essência do indivíduo, pois não se identificariam em absoluto a essência de homem e a essência de Sócrates, já que no segundo há a participação da matéria assinalada e no primeiro apenas a significação desta matéria – matéria não assinalada. Portanto, como seria possível compatibilizar a interpretação do Realismo Direto se se entende a forma comum como: a) instanciável em muitos, isto é, um universal e b) a forma que permanece a mesma em indivíduos numericamente distintos?

Sobre a), parece ser vetada na ontologia tomista a possibilidade de se considerar algum elemento comum ou universal como constituinte das substâncias matérias. Além do mais, ao definir a noção de indivíduo, Tomás de Aquino ressalta uma das características fundamentais para se classificar algo como individual: o fato de não poder existir em muitos. Assim, se a forma é compositiva das essências das substâncias materiais, juntamente com a matéria, ela não poder existir em muitos, pois foi individuada pela matéria que a recebeu. Em b), de igual modo, já que a forma é totalmente individualizada na essência das coisas matérias, a forma de um indivíduo não poderia se identificar por completo com a forma de outro indivíduo, dado que em ambos ela é individuada. Neste aspecto, seria falso dizer que “a forma de Sócrates” é a mesma “forma de Aristóteles”.

3 SEGUNDA OBJEÇÃO: INTELECÇÃO E UNIVERSALIDADE DA FORMA

A teoria da abstração de Tomás de Aquino está inserida no contexto geral da questão sobre a possibilidade do intelecto humano adquirir conhecimento a partir das coisas sensíveis e materiais, ponto central da interpretação do Realismo Direto. Neste sentido, em *ST. I*, q.84, a.1 o Aquinate procura responder ao problema sobre a possibilidade da alma humana conhecer os corpos pela potência intelecto e, para tal, o autor inicia sua resolução reproduzindo uma espécie de pequena história da teoria do conhecimento, na qual os “primeiros filósofos” são apresentados como defensores de um certo empirismo relativista, pois ao defenderem a mutabilidade constata dos corpos, o saber sobre estes não poderia produzir nenhuma cognição estável. Em continuidade, o Aquinate apresenta a teoria platônica como resolutive deste problema, pois o fundador da Academia salva a certeza fixa necessária ao conhecimento, postulando a existência de formas separadas da matéria, objetos próprios e adequados à cognição. Entretanto, Tomás de Aquino destaca problemas nessa solução platônica: a) sendo essas formas imateriais, a ciências sobre elas não poderia se referir ao que é próprio das coisas materiais, a saber, movimento e materialidade, aspectos próprios das ciências naturais; b) é contraditório supor um elemento intermediário para o conhecimento dos corpos que não tenha relação substancial com estes; c) além do mais, Platão ao afirmar que o conhecimento se dá por semelhança entre conhecido e conhecedor, sentiu a necessidade de postular uma forma, conhecida de modo imaterial, como existindo também de modo imaterial – mas isto não seria necessário.

É em torno ao aspecto das distintas recepções da forma por múltiplas instâncias (coisas e cognição sensível e intelectiva) que Tomás de Aquino apresenta sua teoria da abstração para dar conta de como uma coisa material pode se tornar objeto de conhecimento para um intelecto imaterial. Segundo o Aquinate, a razão da forma ocorrer tanto nos sentidos quando no intelecto de modo diverso ao que ocorre nas coisas materiais diz-se por um princípio ontológico: “o recebido está naquele que recebe segundo o modo de quem recebe” (*ST. I*, q.84, a.1).

Em *ST. I*, q.84, a.6 Tomás apresenta a solução aristotélica sobre a possibilidade do intelecto adquirir conhecimento das coisas sensíveis, contra as versões de Demócrito e de Platão. A sua exposição sobre a solução do Estagirita segue no seguinte: o Peripatético admite a distinção platônica entre intelecto e sentido, mas em acordo com Demócrito, Aristóteles concorda que a atualização dos sentidos é causada por uma alteração material por parte das coisas sensíveis. Entretanto, o autor do *De Anima* propõe que o intelecto deve operar sem ser afetado pelos sentidos, pois já que o princípio geral da causalidade afirma a proporcionalidade de natureza entre efeito e causa, os sentidos, por serem potências anímicas inerentes à órgãos materiais, não poderiam ser agentes causais das operações ou conteúdos intelectivos, imateriais. Logo, o intelecto deve operar em ato para produzir suas *species*, transformando a *species* sensível, inteligível em potência, em uma *species* inteligível em ato. Este é propriamente o ato de abstração realizado pelo intelecto agente a partir dos sentido: atualizar no intelecto a *species* inteligível.

O Aquinate afirma que o ato de abstração significa propriamente um processo operado pelo intelecto agente na atualização da *species* inteligível a partir das imagens sensoriais, inteligíveis só em potência. Neste sentido, ao ser questionado sobre a necessidade de se supor um intelecto agente, Tomás de Aquino em *Q. D. De Anima.*, q.4 afirma o seguinte:

É necessário propor um intelecto agente. Para evidenciar este fato, há de se considerar que, visto que o intelecto possível está em potência para os inteligíveis, é então necessário que os inteligíveis movam o intelecto possível. Mas aquilo que não tem ser não pode mover algo. E o que é inteligível mediante o intelecto possível não é algo existente na natureza como inteligível; pois o nosso intelecto possível entende algo como *um em muitos*, ou *um a partir de muitos*, e isto não se encontra na natureza subsistente das coisas [...]. Portanto, se o intelecto possível deve ser movido por um inteligível, é necessário que tal inteligível seja feito por meio de um intelecto. E, como aquilo que está em potência a algo não pode produzir este algo, é necessário propor, além do intelecto possível, um intelecto agente, que produza os inteligíveis em ato que movam o intelecto possível. Ele os produz por abstração da matéria e das condições

materiais, que são os princípios de individuação. Como a natureza da espécie, quanto àquilo que pertence *per se* à espécie, não tem meios para multiplicar-se em vários – pois os princípios individuantos estão fora de sua razão –, poderá o intelecto captar a espécie para além de todas as condições individuantes e assim captar-se-á algo uno. [...] Se, do contrário, os universais subsistissem por si na natureza das coisas, tal como propuseram os platônicos, não haveria necessidade alguma de propor um intelecto agente, pois as próprias coisas inteligíveis moveriam por si o intelecto possível. Por isso parece Aristóteles ter sido induzido a propor um intelecto agente: porque não consentia com a opinião de Platão acerca das ideias [...] (Q. D. De Anima., q.4).

O autor considera que a mente humana possui uma dupla relação com as coisas materiais. Em um primeiro modo, considerando a relação do ato à potência, as coisas materiais são inteligíveis somente em potência, mas a mente humana, pelo intelecto agente, possui a capacidade de transformá-las inteligíveis em ato. No segundo modo, considerando a relação da potência ao ato, o intelecto possui, em potência, todas as formas das coisas materiais, mas estas, fora do intelecto, existem em ato de modo material e sensível. Esta é precisamente a função que o Aquinate intitula como “intelecto possível”: o intelecto em potência apto a receber as formas das coisas materiais ao seu modo, imaterial. Por sua vez, Tomás de Aquino postula a necessidade de um intelecto agente, cuja operação é propriamente transformar as coisas materiais – enquanto conhecidas –, inteligíveis somente de modo potencial, em inteligíveis em ato no intelecto possível. E esse processo de atualização é propriamente o ato de abstração: “mediante a luz do intelecto agente as formas abstraídas das coisas sensíveis se convertem em inteligíveis em ato” (*De Verit.*, q.10, a. 6). Neste sentido, entende-se suficientemente a razão apresentada pelo autor para a necessidade de um intelecto agente, pois se se admite que o intelecto possível está em potência para todas as formas das coisas materiais e se, por outro lado, estas não são inteligíveis em ato, deve-se supor um intelecto agente que cumpra a função de atualização do inteligível imaterial no próprio intelecto.

É interessante ressaltar que, para Tomás, os inteligíveis não existem em ato nas coisas materiais, pois a razão de algo ser inteligível tem a ver diretamente com a condição da universalidade: “um em muitos, ou um a partir de muitos”. Ou seja, algo é dito inteligível, apto a ser conhecido pelo intelecto, pelo seu próprio modo de cognição, a saber, conhecer as coisas de maneira universal, pensá-las de modo uno, mesmo que isto pensado como uno exista multiplicado na realidade extramental, por causa do princípio de individuação – a matéria assinalada, constituinte essencial das substâncias compostas. O referido autor resalta a necessidade de se admitir que esse processo de tornar algo inteligível em ato – e, portanto, um universal – só pode ser operado pelo intelecto agente e somente este, enquanto opera essa atualização, pode mover o intelecto possível no recebimento dos inteligíveis em ato produzidos pelo próprio intelecto – agente. Assim, as propriedades de inteligibilidade e universalidade parecem ser características exclusivas do âmbito intelectual e o intelecto põe-se como a única condição de possibilidade operativa para a produção de algo como inteligível e universal. Isto é, somente por operação intelectual abstrai-se o inteligível “da matéria e das condições materiais, que são os princípios de individuação” (*Q. D. De Anima.*, q.4).

Outra propriedade característica daquilo que é dito universal e inteligível em ato é o aspecto da unidade daquilo que é resultado do processo abstrativo. Com isso, já que o ato de abstração desconsidera as condições materiais daquilo que é abstraído, e se a matéria é propriamente o princípio de individuação, o resultado do processo de abstração, seu efeito no intelecto, não pode ser algo múltiplo em conteúdo inteligível, pois para que algo seja multiplicado é necessário um princípio de sua multiplicação, e se a matéria é o princípio da individuação multiplicativa numérica, e sendo o intelecto uma potência anímica imaterial, seu efeito operativo é *per se* uma unidade nocional. Por isso, o resultado do processo abstrativo, o universal inteligível em ato, só poderia ser algo uno. A razão desta unidade do universal inteligível tem também relação direta como aquilo que o universal expressa em seu conteúdo: a natureza ou essência de algo, “aquilo que pertence *per se* à espécie” (*Q. D. De Anima.*, q.4). O universal expressaria no intelecto a natureza da coisa material naquilo

que é próprio à natureza, com abstração das condições de individuação daquela quando encontrada como essência de uma coisa material individual. Por exemplo, ao se considerar a essência de homem enquanto existindo em uma coisa material, no caso Sócrates, a razão da totalidade de sua essência envolve a matéria como princípio de individuação. Entretanto, se se considera a essência de homem naquilo que é própria a esta essência, sem a consideração dos indivíduos materiais (*suppositum*) nos quais essa essência pode existir, considera-se esta natureza naquilo “que pertence *per se* à espécie” (*Q. D. De Anima.*, q.4) e, portanto, não se considera a mesma naquilo que pertence propriamente ao indivíduo enquanto indivíduo, a matéria enquanto princípio de individuação.

Sobre esse aspecto da abstração Tomás de Aquino poderia incorrer num clássico erro ao admitir uma operação intelectual que conhece algo como objeto e este mesmo algo existe de modo diferente do que é inteligido. Isto é, já que o intelecto agente produz o inteligível em ato por modo de abstração, e se se define a abstração como um modo de considerar algo sem a matéria individual, poder-se-ia objetar que o resultado do ato abstrativo não teria relação de adequação à coisa material, de cuja essência o universal inteligível seria uma expressão mental. Assim, para superar essa possibilidade crítica e, na mesma medida, definir precisamente a abstração, é necessário apresentar umas das principais passagens desenvolvidas pelo autor sobre sua teoria:

É preciso ver como o intelecto pode abstrair de acordo com sua operação [...]. [...] há uma dupla operação do intelecto: uma pela qual conhece [...] o que é; a outra, pela qual compõe e divide, a saber, formando um enunciado afirmativo ou negativo. Estas duas operações correspondem a uma dupla que há nas coisas. A primeira operação visa à natureza da coisa [...]. A segunda operação visa ao próprio ser da coisa [...]. E já que a verdade do intelecto provém do fato de que se conforme à coisa, é patente que, de acordo com esta segunda operação, o intelecto não pode verdadeiramente abstrair o que é reunido de acordo com a coisa; [...]. Mas, de acordo com a primeira operação, pode abstrair aquilo que, de acordo com

a coisa, não é separado; [...]. Visto que toda coisa é inteligível na medida em que está em ato [...], é preciso que a própria natureza ou quiddidade da coisa seja inteligida [...]. Portanto, quando, a própria natureza, [...] comporta uma ordem e dependência em relação a algo de outro, então é certo que tal natureza não pode ser inteligida sem este outro; [...]. Se, no entanto, um não depende do outro de acordo com o que constitui a noção da natureza, então um pode ser abstraído do outro pelo intelecto de modo a ser inteligido sem ele [...]. Assim, portanto, o intelecto distingue um do outro, de diferentes maneira, de acordo com as diversas operações, [...] na operação pela qual entende o que é cada qual, distingue um do outro na medida em que entende o que é isto, nada entendendo de outro, [...]. Esta distinção é corretamente chamada de abstração, mas apenas quando aquilo que é inteligido sem o outro está junto com ele de acordo com a coisa (*Super De Trin.*, q. 5, a.3).

Nesta célebre passagem o Aquinate reafirma uma distinção de origem aristotélica sobre os dois modos de operação intelectual. A primeira versa sobre a possibilidade do intelecto conhecer o que é a coisa, isto é, sua essência ou seus aspectos essenciais. Por sua vez, haveria também na operação do intelecto um segundo modo, por composição e divisão, formando-se juízos afirmativos ou negativos, nos quais se unem por afirmação o predicado ao sujeito (“Sócrates é homem”) ou os separa por negação (“Sócrates não é irracional”). Por acréscimo, o autor propõe que estes dois modos de operação intelectual correspondem respectivamente à natureza da coisa e ao próprio ser desta. Logo em seguida, Tomás de Aquino apresenta a clássica e reiterada afirmação sobre a definição de verdade (*De Verit.*, q.1, a.1), ou seja, de que o intelecto é verdadeiro em seus atos na medida em que se adequa ao seu objeto de conhecimento próprio, a coisa material. Assim, se se considera a segunda operação intelectual que age por composição e divisão judicativas, não se poderia considerar tais atos como modos de abstração que operam sem a possibilidade de incorrerem em falsidade, pois se a abstração considera algo à parte de outro algo, a segunda operação, sendo por modo de composição e divisão judicativas, poderia produzir falsidade, pois poderia

unir, por composição, coisas separadas na realidade, ou separar, por negação, propriedades unidas no real. Logo, se o ato de abstração for considerado como um modo de separação, poder-se-ia ocorrer em falsidade no intelecto, isto é, poder-se-ia pensar uma propriedade em separado de seu sujeito, mas na realidade a referida existiria unida a ele. Tomás de Aquino quer indicar assim que a abstração não é um ato de separação, tal como pode ocorrer nos juízos negativos onde o predicado é separado do sujeito na predicação com o intuito de expressar adequação à propriedade, subsumida pelo predicado, que existe separada do sujeito.

Se a segunda operação não pode ser entendida como abstração, a primeira que “visa à natureza da coisa” o é, já que aqui não é necessário pensar que algo é distinto de outro por separação judicativa. Portanto, se se toma que a primeira operação do intelecto é feita por modo de abstração, pode-se, por este ato, abstrair algo de outro sem que o elemento abstraído exista como separado daquilo a partir do qual foi abstraído. Logo, é possível abstrair das coisas materiais determinado aspecto inteligível delas sem a necessidade de inteligibilidade de outros aspectos. Neste sentido, o intelecto agente, ao atualizar o inteligível por abstração, pode considerar por distinção a essência de homem sem considerar as propriedades individuantes de Sócrates, por exemplo, sem que este ato gere uma falsidade no intelecto, pois mesmo que a essência de homem exista unida à propriedade individual de Sócrates, aquela pode ser inteligida, por abstração, sem a necessidade da intelecção desta.

O autor relembra ainda um fundamental adágio de sua teoria cognitiva afirmando que algo só pode ser inteligível enquanto existir em ato e, sendo a natureza de algo a sua razão determinativa, ela só se tornaria um objeto para a intelecção se existir em ato. Que a natureza exista em ato nos sujeitos materiais é patente na ontologia tomasiana. Entretanto, seu modo de existência atual é constituída pela individualidade da coisa material como sujeito (*suppositum*) daquela natureza ou forma, por razão da matéria enquanto princípio de individuação, concedendo à natureza apenas ser um inteligível potencial. Assim, é necessário torná-la um inteligível em ato por operação intelectual, como se viu. Ora, para não gerar falsidade no intelecto por esse processo de atualização abstrativa, deve-se descrever em que

medida explica-se a relação entre natureza e sujeito nas coisas materiais. E neste sentido, se à natureza advém uma relação à outra coisa, é necessário definir ou explicitar esse modo de relação, isto é, se aquilo que advém à natureza pertence ou está para ela de acordo com sua definição ou não. Com isso, Tomás apresenta três modos de algo ter relação a outro quanto à sua definição: a) a parte para com o todo, por exemplo, na relação entre pé e animal; b) a forma para com a matéria, no clássico caso, por exemplo, da propriedade arrebitado e nariz e, por fim, c) nas coisas distintas pelo ser, mas que possuem algum tipo de relação, no caso exemplifica-se a relação necessária entre pai e filho. E aqui o autor apresenta um princípio a ser seguido por esses modos de relação quanto à sua definição, a saber, se algo para se constituir como uma natureza determinada depende de outro, o primeiro não pode ser inteligido ou definido sem o segundo. Em contrapartida, se se pode inteligir ou definir uma natureza sem a necessidade de se fazer referência a outro, aquela pode ser inteligida sem a necessidade de intelecção desse — essa é precisamente a regra geral da abstração¹¹ — e, neste caso, a natureza ou qualquer outra propriedade inteligível pode ser abstraída de outro sem que este ato intelectual gere falsidade no intelecto. De igual modo, a natureza de algo, sua essência, pode adequadamente se tornar um inteligível em ato no intelecto por ato de abstração que inteligie a natureza *per se* sem inteligir aquilo no qual aquela natureza existe, isto é, os indivíduos enquanto *suppositum* individual dela. Por exemplo, a natureza de homem pode ser inteligida a partir de Sócrates, abstraindo-se deste a noção de homem sem que seja necessário inteligir as propriedades individuais do próprio Sócrates. Isto significa que a natureza humana existe em Sócrates e, nele, possui uma relação, de essência e sujeito, mas não é necessário, para a intelecção da primeira, que

¹¹ Landim Filho formaliza a referida regra geral da abstração do seguinte modo: “Mas, como abstração concerne ao modo de compreender uma coisa, ela deve satisfazer uma condição geral para que algo possa ser efetivamente apreendido por abstração pelo intelecto: Se X é parte da definição de Y, Y não pode ser abstraído de X (seja a relação entre X e Y uma relação do todo com a parte ou da forma com a matéria). Assim, não é possível abstrair o triângulo da linha, a sílaba da letra, homem de animal, a forma substancial da matéria prima (pois a forma substancial e a matéria são partes integrais da essência do composto)” (LANDIM FILHO, 2008, p. 18).

o secundo também seja inteligível, pois à noção de essência humana *per se* não é necessário incluir os aspectos individuais do sujeito (*suppositum*) no qual ela existe como individualizada. O autor ainda apresenta sua definição sobre a abstração, afirmando que ela é um certo tipo de distinção quando se entende algo fazendo distinção entre o que é esse algo e outro, sem nada entender deste outro, se este existe de modo unido com aquele algo entendido na coisa ou não. Por isso, lembrando o exemplo acima, a natureza de homem, por ser distinta em termos de definição, do indivíduo Sócrates, no qual aquela existe; noutros termos, pode ser abstraída deste, sem que esta operação produza uma falsidade intelectual.

É de se notar que o tratamento tomaziano sobre a abstração faz parte de uma teoria geral das distinções que o intelecto pode fazer quando considera algo em outro. Assim, de diversos modos o intelecto faz distinções, com variação de operações. Quando se considera a segunda operação, a judicativa, o intelecto opera distinguindo por divisão ou unindo por composição e, neste caso, faz distinção entre coisas ou propriedade quando opera por juízo negativo ou a supõe quando, compositivamente, une aquilo que é subsumido pelo sujeito com aquilo que é subsumido pelo predicado. Por seu turno, a primeira operação, a abstrativa, distingue algo de outro quando estes existem unidos na realidade da coisa. E este modo de operação no caso, segundo Tomás, é dito a abstração do todo em relação à parte (abstração do universal a partir do particular).

Esse modo de abstração produz o universal inteligível abstraindo a natureza de um indivíduo sem a consideração distintiva deste e é explicado pelo Aquinate a partir da relação entre parte e todo e suas relações com a definição da essência de algo ou sua natureza:

[...] o todo não pode ser abstraído de quaisquer partes. Há, de fato, algumas partes das quais a noção do todo depende, quer dizer, quando o ser para tal todo equivale a ser composto por tais partes [...]; tais partes, sem as quais o todo não pode ser entendido, pois entram na sua definição, são chamadas de partes da espécie e da forma. Há, porém, certas partes que são acidentais ao todo enquanto tal [...]. Do mesmo modo, também cabe por si ao ente humano que se encontrem nele uma alma

racional e um corpo composto dos quatro elementos; daí, o ente humano não poder ser inteligido sem estas partes e ser preciso colocá-las em sua definição; donde, serem partes da espécie e da forma. No entanto, o dedo, o pé, a mão e outras partes semelhantes são posteriores à inteligência do ente humano; donde, a determinação essencial do ente humano não depender delas; assim, pode ser inteligido sem elas [...]. Estas partes que não entram na definição do todo, mas antes o contrário, são denominadas partes da matéria. Todas as partes indicadas, são denominadas partes da matéria. Todas as partes indicadas, como por exemplo, esta alma, este corpo, esta unha, este osso e semelhantes, portam-se deste modo para com o ente humano. De fato, estas são efetivamente partes da essência de Sócrates e de Platão, não porém do ente humano na medida em que é ente humano; daí o ente humano poder ser abstraído pelo intelecto de tais partes e tal abstração é a do universal em relação ao particular (*Super De Trin.*, q. 5, a.3).

O todo não pode ser abstraído de qualquer de suas partes constitutivas. Com efeito, existem partes que compõem o todo de modo essencial, e partes que não são constitutivas da definição do todo. Desse modo, as partes constitutivas essenciais de um todo são denominadas pelo autor como partes da espécie e da forma, pois são partes definicionais daquele todo, sem as quais o todo não pode ser inteligido ou definido e, assim, conhecido. Todavia, existem partes acidentais ao todo, como por exemplo, que o círculo seja composto de dois semicírculos. Analogamente, tampouco é necessário à noção de homem ser composto de partes como dedos, braços ou pernas, pois as referidas partes não são necessárias para a definição de homem enquanto tal, para sua definição própria, isto é, como um todo. De modo contrário, neste caso, é o todo homem que deve ser considerado na definição de suas partes, pés, mãos, braços. Dessa maneira, a natureza *per se* do homem pode ser abstraída de suas partes, ou seja, das partes da matéria — existentes no indivíduo (*suppositum*), mas não compositivas do todo enquanto todo — que não precisam ser consideradas para a definição do todo em questão. Destarte, se esse modo de abstração não considerar os aspectos individuados de algo, isto só seria adequado se os referidos aspectos individuais não forem

necessários para a definição do todo abstraído, mesmo que na coisa a qual ocorre a natureza abstraída ocorram as individualidades e os elementos de individuação. Este aspecto só é possível se se tem em mente a regra geral da abstração, segundo a qual, o todo só pode ser abstraído das suas partes materiais, ou seja, não da matéria compositiva de sua essência, mas dos aspectos ou partes que não são necessária para a sua intelecção – reiterando, as partes que entram na definição do todos são as partes denominadas pelo Aquinate como “formais” ou da “espécie”. Desse modo, é possível abstrair a natureza de homem como um todo definicional do indivíduo Sócrates, que, por sua vez, se comporta como uma parte material (*suppositum*) com relação à natureza humana tomada como um todo. Isto se dá porque as partes que compõe Sócrates como indivíduo são partes materiais, ou seja, acidentais com relação ao todo – a natureza humana. Por fim, Tomás de Aquino intitula esse modo de abstração como “do universal a partir do particular”, porque o resultado desse processo de abstração, ao considerar somente o inteligível naquilo que lhe é próprio (todo), sem a consideração de suas partes materiais e acidentais, produz por isso um universal, algo inteligido em ato como uno por ter sido abstraído daquilo que o multiplicaria numericamente na realidade das substâncias compostas, a saber, a matéria individante.

Após o apresentado sobre a noção de abstração em Tomás de Aquino, seria difícil reconhecer, na argumentação exposta por este autor, algum indício ou traços de que algo pode assumir as características de universalidade sem ser produzido por abstração inteligível por parte de algum intelecto, como pretendida pela hipótese realista direta. Isto equivale a dizer que algo é dito como universal se e somente se for abstraído de suas condições individantes, e isto só ocorre, como se viu, exclusivamente no âmbito da intelecção, quando o intelecto agente atualiza o inteligível potencial das representações imaginárias por consideração da natureza *per se* sem a consideração de suas propriedades individantes, propiciadas pelas matérias.

Assim, é possível tratar o exposto acima como uma razoável objeção ao, por exemplo, proposto pela realista direta Edwards (2002) na sua elaborada teoria da identidade e distinção na tentativa de se explicar em que medida seria possível admitir um tipo de unidade formal, universal e não numérica que

suportaria a relação isomórfica entre o universal inteligível e as coisas materiais, objetos de conhecimento intelectual¹². Uma unidade explicada pela autora à luz da teoria sobre a “essência absolutamente considerada” (*De Ente*, III), que, segundo ela, seria o suporte textual do Aquinate para fundamentar a tese de que há um certo tipo de unidade, a forma comum, distinta da encontrada no universal do intelecto e da unidade numérica da coisa material.

O que se propõe em síntese conclusiva, admitindo-se tanto a tese da forma comum, tal como defendida por Perler (2000) e Edwards (2002) e ambas harmonizadas com a interpretação geral do Realismo Direto, é que seria problemático indicar algumas margens textuais no Aquinate de sustento às pretensões do realista direto sobre a forma comum. A admissão deste tipo de forma como um universal instanciável, logicamente independente do intelecto, parece não encontrar fundamentação teórica em Tomás e na sua teoria da abstração.

Por fim, cita-se uma passagem que pode um corolário das objeções aplicadas à interpretação do Realismo Direto em que o Aquinate propõe que a natureza considerada em si, a natureza *per se*, nas suas propriedades de definição, é aquilo que é expresso pelo conteúdo do universal abstraído pelo intelecto, sendo, pois, distinta tanto do intelecto quanto da “intenção de universalidade” que recobre o conteúdo deste, como seu modo de existência no intelecto, e o permite ser um predicável instanciável:

Deve-se dizer que quando se diz “o inteligido em ato”, duas coisas estão implicadas: a coisa que se conhece, e o ato mesmo de se conhecer. Da mesma forma, quando se diz *universal abstraído*, conhece-se tanto a natureza da coisa, como a abstração ou a universalidade. Pois a mesma natureza, a que acontece ser conhecida, abstraída, ou universalizada, não existe senão nos singulares, mas o ato mesmo de ser conhecida, abstraída, universalizada, está no intelecto (*ST. I*, q. 85, a. 2, ad.2.).

¹² “Dado o isomorfismo entre pensamento e a realidade aceito por Tomás, se existem conceitos universais que são semelhanças das coisas reais, devemos encontrá-lo afirmando que existe alguma unidade nas coisas que fornece a base para tais conceitos. É minha opinião que isto é apenas o que nós encontramos – a unidade ao nível da estrutura inteligível ou natureza como tal” (EDWARDS, 2002, p. 104).

O trecho descrito destaca que aquilo que é considerado “inteligido em ato”, isto é, o resultado do processo de abstração, o conceito universal, poder ser considerado sob dois aspectos: a) como aquilo que é conhecido pelo intelecto e b) como o próprio ato de intelecção. Quanto a a) o que é conhecido, como se viu, é a natureza como um todo, se se trata da abstração do todo ou do universal a partir do particular, na qual se considera todos os elementos formais próprios da definição da referida coisa natural. Mas, em contrapartida, a natureza inteligida em ato do modo b), já que foi produzida por abstração, só existe no intelecto sob o aspecto da “universalidade”, isto é, sob a propriedade de ser pensada como una, já que se abstraiu-se dela o princípio que a multiplicaria na realidade (a matéria individuante). Neste caso ela é possivelmente predicável ou existente em muitos indivíduos classificados sob a razão específica desta natureza. Assim, Tomás de Aquino considera que o aspecto da “universalidade” atribuída ao que é conhecido por modo de abstração é exclusivo do campo da intelecção em razão do próprio ato de abstração, pois uma mesma natureza inteligida como una pode se referir a muitas coisas e esta é, segundo o autor, a razão daquilo que é dito como universal. Em suma, segundo o Aquinate, algo é dito universal somente em razão do processo de abstração realizado pelo intelecto¹³. Logo, seria de difícil compatibilidade pressupor, como Perler ou Edwards no Realismo Direto, uma forma comum independente da intelecção, garantidora da objetividade cognitiva.

¹³ “Portanto, deve-se dizer que o universal pode ser considerado sob dois aspectos. Primeiro, considerando-se a natureza universal simultaneamente com a intenção de universalidade. Ora essa relação, isto é, que uma só e a mesma coisa se refira a muitas, provém da abstração do intelecto” (ST I q. 85, a.3, ad.1). Landim Filho, apresenta a decomposição do universal em “conteúdo inteligido” e “intenção de universalidade” do seguinte modo: “O termo da primeira operação do intelecto (verbo mental ou conceito) pode ser decomposto em dois elementos que se imbricam mutuamente: a coisa que é inteligida e o processo de intelecção, considerado independentemente da coisa inteligida [...]. O processo de intelecção teve como ponto de partida a operação de abstração e como consequência a produção de um universal. Considerar o universal no intelecto independentemente da coisa inteligida, abstraída e universalizada, é o que Tomás denomina de ‘intenção de universalidade’ [...]. Todo conceito tem, assim, uma ‘intenção de universalidade’, o que significa que as coisas que estão no intelecto por terem sido abstraídas e serem, em consequência, universais, pode considerar a natureza da coisa inteligida independentemente da sua intenção de universalidade no conceito” (LANDIM FILHO, 2010, p. 66).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação realista direta da teoria cognitiva do Aquinate parece encontrar algumas dificuldades de adequação ao menos em relação a dois princípios da metafísica aristotélica de Tomás.

Em primeiro lugar, a forma tem existência individual na coisa em razão da sua própria constituição material. Neste sentido, a individuação realizada pela matéria não possibilita que nenhuma universalidade possa ser considerada como constitutiva da coisa matérias e individuais. Logo, a tese realista direta da forma como *per se* um universal instanciável talvez não seja compatível com a ontologia do Doutor Angélico sobretudo no que se refere à constituição das substâncias materiais.

Em segundo lugar e sendo vetada à forma qualquer estatuto ontológico *per se* universal, a própria universalidade é derivada da produção intelectual em relação à *species* inteligível e o conceito. Deste modo, a hipótese realista direta da “forma comum” só teria compatibilidade com os textos do Aquinate se esta fosse produto de uma operação abstrativa.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, T. **Corpus Thomisticum**. Panplona: Universidade de Navarra, 2000. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em: 05 jan. 2021.
- AQUINO, T. Thomas Aquinas in English. **Dominican House of Studies**. 1963. Disponível em: <http://www.dhspriority.org/thomas>. Acesso em: 05 jan. 2021.
- CLARK, R. W. Saint Thomas Aquinas's Theory of Universals. **The Monist**, v. 58, n. 1, p. 163-172, 1974.
- EDWARDS, S. The Realism of Aquinas. In: THOMAS AQUINAS. **Contemporary philosophical perspectives**. Oxford: Oxford University, 2002. p. 97-115.
- GALLUZZO, G. Aquinas on Common Nature and Universals. **Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales**, v. 71, n. 1, p. 131-171, 2004.
- LANDIM FILHO, R. F. A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração. In: **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 11-33, 2008.
- LANDIM FILHO, R. F. Tomás de Aquino: Realista Direto? **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 13-38, 2011.
- LANDIM FILHO, R. F. Conceito e Objeto em Tomás de Aquino. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 65-88, 2010.
- NASCIMENTO, C. A. R. **Tomás de Aquino, comentário ao Tratado da Trindade de Boécio**: questões 5 e 6. Tradução e introdução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Unesp, 1998.
- PANNIER, R.; SULLIVAN, T. D. Aquinas's Solution to the Problem of Universals in *De ente et essentia*. **American Catholic Philosophical Quarterly**, n. 68, p. 159-172, 1994.
- PERLER, D. Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives. **Topoi**, n. 19, p. 111-122, 2000.
- STORCK, A. A noção de indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 13-53, 1998.
- STUMPE, E. **Aquinas**. London: Routledge, 2003.