



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 7, Nº 2, 2022, P. 312-329
ISSN: 2448-2390

Algumas questões interpretativas sobre a *species* e o objeto do conhecimento humano em Tomás de Aquino

Some interpretative questions about the species and the object human knowledge in Thomas Aquinas

DOI: 10.20873/rpv7n2-55

Antonio Janunzi Neto

Orcid ID: 0000-0002-6141-4528

Email: ajneto@uefs.br

Resumo

A Idade Média pode ser caracterizada como um período filosófico de intenso debate sobre as questões filosóficas e teológicas. Assim, tem-se nesse momento histórico o florescimento de várias querelas, sendo a mais conhecida a questão sobre o problema dos universais. Entretanto, no medievo encontram-se inúmeras outras querelas e debates teóricos. Neste sentido, o problema sobre a função gnosiológica das *species* e do conceito na teoria da cognição de Tomás de Aquino é notório exemplo dessas disputas. O presente artigo abordará duas interpretações sobre a teoria do ato de conhecimento no Aquinate: o Realismo Direto e o Representacionalismo.

Palavras-chave

Tomás de Aquino. Conhecimento. Objeto. *Species*. Conceito.

Abstract

The Middle Ages can be characterized as a philosophical period of intense debate on philosophical and theological issues. Thus, at this historical moment, several quarrels flourished, the best known being the question about the problem of universals. However, in the Middle Ages there are countless other quarrels and theoretical debates. In this sense, the problem about the gnosiological function of the species and the concept in Thomas Aquinas's theory of cognition is a notorious example of these disputes. This article will address two interpretations of the theory of the act of knowledge in Aquinas: Direct Realism and Representationalism.

Keywords

Thomas Aquinas. Knowledge. Object. *Species*. Concept.

1. *Status quaestionis*

Ao longo da história da filosofia, sobretudo na gnosiologia medieval e moderna, uma das principais questões sobre as relações entre o sujeito pensante, a coisa pensada – aquilo que está na faculdade de conhecimento e que se refere epistemologicamente ao objeto extra mental – e a própria coisa existente fora da mente, diz-se na compreensão específica do modo da relação entre as capacidades de conhecimento do homem e a coisa enquanto objeto de sua atividade cognitiva. Esta relação, de acordo com o realismo tomista¹, pode ser dita de dois modos e segundo a razão da dualidade natural da faculdade cognoscitiva do homem: os sentidos e o intelecto.

No âmbito da sensibilidade as faculdades de conhecimento possuem cognição das coisas materiais² enquanto estas, por certo tipo de afecção, impactam (*ST. I q.78, a.3*) materialmente

¹ 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.*), *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei* (*De Pot.*), *Summa contra Gentiles* (*Cont. Gent.*), *Sententia libri De Anima* (*Sent. De Anima*), *Quaestiones Disputatae De Anima* (*Q. 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. I q. 89, a.1, ad.1*”, por exemplo.

² Um breve resumo do processo da assimilação de formas que ocorre na cognição sensorial pode ser apresentado do seguinte modo: duas são as etapas da cognição sensorial, externa e interna (sentidos externos e internos). Depois que os órgãos sensoriais são afetados pela materialidade das coisas individuais, há a recepção, por parte da potência formal anímica de cada sentido, das formas – assim, as referidas formas são ditas ‘assimiladas’. Desse modo, pode-se dizer que em cada sentido externo (tato, olfato, audição paladar, visão), por ser uma composição de órgão material e potência anímica correspondente, há uma alteração material (*immutatio*) por parte do órgão e a assimilação de uma forma por parte da potência sensitiva. Depois da atualização dos sentidos externos, há a atividade dos sentidos internos (sentido comum, cogitativa, imaginação e memória). Por seu turno, cada sentido interno possui uma operação específica pela forma assimilada recebida dos sentidos externos. Assim, o sentido comum seria responsável pela organização das múltiplas formas assimiladas pelos sentidos externos, pois deve-se supor um sentido que organize sinteticamente o múltiplo recebido dos sentidos externos em uma forma unitária como condição para que a imaginação opere a produção de uma forma imagética unitária. Posteriormente, a imaginação produziria uma imagem sensível das coisas percebidas pelos sentidos externos. Assim, a imagem produzida pela imaginação seria propriamente uma *species* sensível das coisas sensíveis, uma vez que ela é uma similitude destas. Todas as referidas imagens produzidas pela imaginação são depositadas na memória como seu receptáculo sensorial. Por fim, a cogitativa apreenderia as *intentiones* das formas assimiladas pelos sentidos externos, sintetizadas pelo sentido comum e reproduzidas por similitude pela imaginação. Ao que parece, apreender as *intentiones* significaria ‘julgar’ o apreendido pelos sentidos segundo a sua utilidade para o sujeito cognitivo. Uma

os órgãos sensoriais constitutivos das próprias faculdades, causando assim, o primeiro estágio do processo de atualização cognitiva sensorial que, posteriormente, resultará na presença intencional da coisa sensível nos sentidos³. Por sua vez, a relação entre potência cognoscitiva sensorial e coisa material sensível é dita de modo direto⁴, pois o objeto de cognição dos sentidos são as propriedades sensíveis inerentes à coisa material, isto é, por mais que a cognição sensorial seja constituída por receptividade material e assimilação intencional, o que os sentidos conhecem é diretamente a coisa sensível e material. Em outros termos, a relação é dita direta pelo fato de que o que é conhecido, a saber, a coisa em suas propriedades sensíveis, já é um sensível – e, portanto, objeto direto dos sentidos – em ato e não se precisando, por isso, de qualquer processo de atualização cognitiva, como ocorre no âmbito da intelecção, já que nesta instância o universal enquanto objeto inteligível, só existe atualizado no próprio intelecto e não nas coisas materiais e individualizadas.⁵

A partir desta sintética descrição do processo de conhecimento dos sentidos, evidencia-se que a relação entre as faculdades de cognição material (sentidos externos e internos) e a coisa sensível material é entendida por Tomás de Aquino como uma relação direta de

aproximação mais específica da teoria do conhecimento sensível em Tomás de Aquino pode ser encontrada em *ST*. I q.78, a. 3-4. Para uma adequada compreensão da teoria tomista da sensação, citam-se os seguintes autores: BURNYEAT, 2001; COHEN, 1982; HALDANE, 1983.

³ Tomás de Aquino utiliza o conceito de intencionalidade para explicar a tese aristotélica segundo a qual o conhecimento é um certo tipo de assimilação da forma (*De Verit.* q.1, a.1). Por sua vez, a assimilação que ocorre no conhecimento sensível é entendida como um processo de dupla alteração dos sentidos: “Há duas espécies de modificação: uma é natural, outra é espiritual. A modificação natural acontece quando a forma do que causa a mudança é recebida no que é mudado segundo o seu ser natural. Por exemplo, o calor no que é esquentado. Uma modificação espiritual (intencional) quando a forma é recebida segundo o seu ser espiritual (intencional). Por exemplo: a forma da cor na pupila, que nem por isso se torna colorida” (*ST* I, q.78, a.3) Kenny sintetiza de modo preciso a compreensão tomástica sobre a intencionalidade na cognição: “Podemos resumir a doutrina de Tomás de Aquino sobre a intencionalidade do seguinte modo. Tanto a percepção sensorial e a aquisição de informação intelectual a recepção de forma é feita de uma maneira, mais ou menos imaterial, por um ser humano. Em ambos, na percepção e no pensamento, existe uma forma intencional. Quando vejo a vermelhidão do sol poente, a vermelhidão existe intencionalmente na minha visão, quando penso na redondeza da terra, a circularidade existe no meu intelecto. Em cada caso a forma existe se a matéria a que se juntou na realidade: o próprio sol não entra no meu olho, nem a terra, com toda a sua massa, passa para o meu intelecto.” (KENNY, 2002, p.253).

⁴ “[...] O singular é conhecido por nós diretamente mediante as faculdades sensitivas, que recebem as formas das coisas em um órgão corpóreo, e desse modo as recebe sob determinadas dimensões [...]” (*De Verit.* q.10, a.5).

⁵ É tese tomista a afirmação de que o universal só existe no intelecto por processo de abstração: “[...] os universais [...] existem somente na alma.” (*Sent. De Anima*, III, lectio. 12, n.8)

conhecimento, já que as próprias qualidades sensíveis dos objetos *extra anima* são a causa direta da operação dos sentidos. Neste caso, se não há a necessidade de se admitir nenhum elemento cognitivo intermediário, o Aquinate afirma categoricamente que “o sentido em ato identifica-se com o sensível em ato” (*Cont. Gent.* II, 59).

Em paralelo a esta identificação entre coisa sensível e sentidos no ato de cognição, o Doutor Angélico afirma que semelhante identificação cognitiva ocorre também no âmbito da intelectão “o intelecto em ato e o inteligível em ato são a mesma coisa” (*Cont. Gent.* II, 59). Entretanto, destaca-se que há significativa diferença entre os objetos de conhecimento dos sentidos e do intelecto, já que, por partes da faculdade sensível, seu objeto direto de cognição são as qualidades sensíveis em ato e inerentes à coisa material. Por sua vez, o mesmo não ocorre na intelectão, pois o objeto direto de sua cognição é o inteligível em ato que só pode ter existência atual graças ao processo de abstração realizado pelo intelecto agente na produção dos universais mentais. Assim, resta considerar em que medida o inteligível é objeto para o intelecto e qual sua relação com as coisas *extra anima*, pois para Tomás, por mais que o inteligível em ato seja um derivado operativo do intelecto, o objeto próprio da intelectão humana é a “quididade das coisas materiais⁶” (*ST I*, q.85, a.8).

A questão, portanto, que será analisada neste artigo encontra-se no contexto da intelectão humana e especificamente no que se refere à função própria do conceito na intelectão da coisa, visto que o âmbito da intelectão e, propriamente, as funções tanto da *species*⁷ inteligível quanto do conceito no processo de conhecimento intelectual da coisa material geram, em Tomás de Aquino, múltiplas questões e algumas possíveis interpretações.

⁶ “O objeto de nosso intelecto, na vida presente, é a quididade da coisa material que é abstraída dos fantasmas [...]” (*ST*: q.85, a.8).

⁷ Raul Landim Filho sintetiza claramente a noção de *species* em Tomás de Aquino: “A expressão ‘species’, que é a tradução latina da palavra ‘eidos’, significa na teoria tomista do conhecimento ou bem a forma, e neste caso ela não envolve a noção de matéria – individual ou comum –, ou bem a forma sensível ou inteligível (verbo interior (mental), conceito) e neste caso ela não envolve a noção de matéria enquanto princípio de individuação, mas pode envolver a noção de matéria comum.” (LANDIM FILHO, 2010, p. 67-68).

O próprio *Corpus Thomisticum* em seus textos de cunho gnosiológico parece dar suporte ao menos a duas linhas interpretativas sobre a função da *species* e do conceito na intelecção da coisa, a saber, o Realismo Direto⁸ e o Representacionalismo⁹.

Se se levar a já citada afirmação de Tomás sobre a identificação no ato entre intelecto e inteligível, o realista direta reforçará a não necessidade de qualquer mediação cognitiva entre operação abstrativa do intelecto na produção do inteligível e a quiddidade das coisas materiais, objeto próprio da intelecção. Por sua vez, o representacionalista entenderá que o intelecto, para conhecer seu objeto, precisará operativamente de intermediários representativos – a *species* inteligível e o conceito. No entanto, antes da abordagem destas interpretações, faz-se necessária a contextualização teórica do problema sobre a relação cognitiva entre *species*, conceito e coisas extra mentais, pois é neste ponto em específico que as duas citadas interpretações parecem apresentar suas fundamentais divergências na explicação da teoria cognitiva do Aquinate.

2. Conhecimento sensível

A primeira instância contextual que deve ser observada para o entendimento da questão encontra-se na compreensão do devir gnosiológico da sensibilidade. Esta, por sua vez, pode ser definida como um processo de receptividade material ocasionando uma alteração imaterial (*ST I*, q.78, a.3) nos sentidos. O primeiro qualificativo diz-se por relação à composição estrutural própria da faculdade dos sentidos, isto é, todos eles inerem em órgãos materiais tornando

⁸Interpretação que propõe a não mediação representativa entre o conteúdo intencional e a coisa real: é uma mesma forma que existe intencionalmente de modo universal no intelecto e singularmente na coisa material. Kretzmann, um dos intérpretes desta perspectiva, ao explicar a teoria da cognição em Tomás, afirma a relação entre cognoscente e cognoscido é sempre direta e sem mediação: “a garantia de acesso é totalmente direta, ao ponto da identidade fora entre objeto extra mental e a faculdade de conhecimento ao conhecer o objeto.” (KRETZMANN, 1993, -138).

⁹Diferentemente do Realismo Direto, esta interpretação visa justificar a plausibilidade da mediação representativa do conceito do intelecto em relação à intelecção da coisa. Neste sentido, Panaccio propõe o seguinte: “Por representacionalismo, eu vou significar [...] qualquer teoria da cognição que atribui um papel crucial e indispensável para algum tipo de representação mental.” (PANACCIO, p. 5). Por sua vez, Pasnau descreve da seguinte forma uma leitura representacionalista da função da *species* em Tomás de Aquino: “não há diferença conceitual radical entre o papel das primeiras ideias modernas do papel das *species* de Aquino. Ele parte do pressuposto, característico da filosofia do século XVII, que os objetos imediatos e diretos de apreensão cognitiva são as nossas impressões internas. Sua posição sobre esta questão é sutil e interessante. Mas não é radicalmente distinta da teoria moderna” (PASNAU, 1997, p.293).

possível às faculdades dos sentidos serem alteradas passivamente pela dimensão material e sensível da coisa. Por sua vez, o segundo qualificativo resolve-se no outro elemento que compõe os sentidos, a saber: a potência sensível da alma. Se os sentidos, portanto, inerem em órgãos materiais, esta inerência diz-se na determinação formal que a potência anímica exerce sobre cada órgão, gerando assim cada sentido do conhecimento sensível¹⁰. Logo, a citada alteração imaterial gera nos sentidos uma *species*¹¹ sensível, similitude da coisa sensível. Dessa maneira, esta *species* pode ser compreendida citando-se dois aspectos centrais de sua participação na construção da cognição sensorial, a saber, a) o modo de existência do cognoscido no cognoscente e b) a própria condição de possibilidade para que os sentidos conheçam em ato, isto é, sua atualização sensorial.

O primeiro aspecto refere-se propriamente ao modo pelo qual a coisa material faz-se algo presente nos sentidos. Interditada a possibilidade da coisa enquanto composta de matéria individual estar presente ao seu modo material na faculdade de conhecimento (*De Verit.* q.10, a.4), o único e possível modo de presença diz-se segundo os moldes da intencionalidade na faculdade. Assim, Tomás de Aquino utiliza a noção de intencionalidade na sensação para explicar como as propriedades sensíveis (formas acidentais) da coisa material são recebidas por

¹⁰ Em razão da união substancial e essencial humana ser um composto hilemórfico, os sentidos também serão compostos por forma (potência anímica) e matéria (órgão sensorial): “[...] podem-se levar em consideração os princípios da forma e da matéria como elementos explicativos da relação entre órgão e potência sensitiva. Neste contexto, a potência de conhecimento sensível, por ser uma potência emanada da alma que é forma substancial do corpo, é forma determinante de um órgão corporal material. Por ser forma e ato de um órgão material, a potência possui uma prioridade ontológica sobre o órgão como afirma o Aquinate: “as potências não existem para os órgãos, mas estes para aquelas” (*ST I*, q.78, a.3). Esta ordem dá-se pelo fato da relação de determinante e determinado, isto é, se a potência é o princípio forma, a matéria é o princípio oposto determinável e, por isso, ela é posterior ontologicamente na constituição da faculdade de conhecimento sensível. Em simples termo e resumidamente, se a alma é forma de um corpo material, a faculdade é um composto sensorial resultante da união de potência por parte da alma e de órgão por parte do corpo, pois, segundo o Filósofo “o modo da ação corresponde ao modo da forma no agente” (*ST I*, q.84, a.1) e, por isso, se a potência é um efeito da alma e forma de um corpo, ela age inserida formalmente em um órgão material” (JANUNZI NETO, 2013, p.172-173).

¹¹ A tradição escolástica posterior a Tomás de Aquino elaborou uma distinção, para explicar o processo cognitivo tanto no âmbito da sensação quando na intelecção, entre *species* impressa e *species* expressa. A primeira, no caso da sensação, exprime a passividade da faculdade sensível e a identidade (em ato) com os acidentes da coisa sensível. Assim, isso significaria que o termo da operação sensorial sempre seria uma instância qualificada e quantificada da individualidade da coisa sensível. Por sua vez, a *species* expressa implicaria na operação que uma faculdade sensorial precisaria realizar para produzir seu objeto de conhecimento. E no caso da sensação, seriam necessárias algumas operações, posteriores à mutação ocorrida nos sentidos externos, para produzir uma similitude da coisa material sensível.

assimilação em cada faculdade, já que isto não significa em sentido estrito uma recepção material e no mesmo modo de existência dessas propriedades tal como estão dispostas na coisa material¹². Desse modo, as formas das coisas materiais, no ato de cognição dos sentidos, é recebida passivamente sem a matéria individual da própria coisa que causou essa cognição nos sentidos. Por isso, Tomás de Aquino propõe que o sensível tem um modo de existência duplo: material e individual na coisa, como sua propriedade inerente e intencional nos sentidos, enquanto forma conhecida assimilada cognitivamente¹³.

Com isso, a *species* sensível como presença imaterial, na faculdade, da coisa material, é a condição de possibilidade de atualização da potência de conhecimento sensível. De acordo com a premissa tomista, nada no devir gnosiológico sensível passa da potência ao ato sem a influência de algo que esteja em ato (*ST I*, q.79, a.3). Assim, para que as potências dos sentidos possam ser atualizadas é necessário que a coisa material sensível – que em si é algo já em ato – seja a condição de atualização dos próprios sentidos; e a coisa material só se diz condição de possibilidade de atualização dos sentidos levando-se em consideração todo o processo de desenvolvimento sensorial¹⁴ até o ponto em que é a *species* sensível em ato torna-se condição próxima de atualização da potência sensitiva.

Dada esta resumida contextualização teórica sobre alguns aspectos do devir gnosiológico dos sentidos, é necessário, como continuidade da argumentação geral, a referência ao processo de abstração inteligível que o intelecto faz mediante os resultados obtidos na sensibilidade, isto é, a *species* sensível.

¹² “A pedra não está na alma, mas a *species* da pedra” (*De Anima* III, 8. 431b.28 – 432^a.3)

¹³ “[...] em um aspecto a coisa sensível tem uma realidade natural e no outro um ser intencional ou espiritual” (*Sent. De Anima* II, cap. 24, 54-56).

¹⁴ Resumidamente, o processo de atualização sensorial pode ser esquematizado da seguinte forma: a coisa material afeta os órgãos sensoriais que por sua vez geram nos sentidos uma alteração imaterial resultante na formação processual da *species* intencional sensível, o ato dos sentidos.

3. Conhecimento intelectual

No âmbito da intelecção¹⁵ da coisa, o intelecto humano realiza um primeiro ato que, mediante a atualização sensorial culminando na construção do *fantasma* pela faculdade da imaginação com participação da memória e cogitativa (*ST I*, q.85, a.2, ad.3), abstrai a *species* potencialmente inteligível da imagem sensível produzindo, assim, um conteúdo inteligível em ato universalizado. A explicitação das características de inteligibilidade e universalidade é essencial para a justa compreensão tanto do ato de abstração¹⁶ quanto do seu efeito próprio.

Tomás de Aquino afirma que a matéria sempre é um princípio refratário à inteligibilidade da coisa¹⁷, por isso a condição material constituinte da essência de algo deve ser desconsiderada pelo ato abstrativo para reter somente as propriedades não individuantes e que entram na definição universal da coisa. Portanto, a coisa, pelo processo de abstração, é inteligida na medida em que sua matéria individuante é desconsiderada neste processo. Dado que a

¹⁵ Em sentido delimitativo, a teoria tomista sobre a intelecção será abordada aqui somente na questão do ato abstrativo e seu resultado, a *species* inteligível e o conceito.

¹⁶ 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: “Deve-se dizer que 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 individuantes 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. De Anima*, q.4).

¹⁷ Para o autor a matéria não é em si cognoscível pelo fato de que o princípio de conhecimento de algo sempre é o mesmo que o classifica numa definição por gênero e espécie. Assim, é pela forma que se pode definir e conhecer algo. Daí, segue-se que a matéria é refratária à cognição, pois não classifica e não permite, *per se*, a definição e conhecimento de algo: “De fato, que a matéria sozinha não seja a essência da coisa é patente, pois a coisa tanto é cognoscível como é classificada numa espécie ou num gênero pela sua essência; ora, nem a matéria é princípio de conhecimento nem algo é fixado num gênero ou espécie graças a ela, mas graças àquilo que algo é em ato” (*De Ente*, II).

matéria é o princípio que individua e singulariza a coisa,¹⁸ a partir do momento que esta condição é deixada de lado pelo intelecto o seu efeito resultante será algo não particular, isto é, um universal inteligível. Neste sentido, diz-se que ao abstrair, o intelecto produz um conteúdo universal das propriedades inteligíveis de algo. Por fim, se a abstração realizada pelo intelecto gerou como efeito próprio um conteúdo universalizado das propriedades da coisa, este específico conteúdo, como em todo processo de conhecimento humano, é dito também como uma *species* intencional. Entretanto, uma questão faz-se urgente para o desdobramento da argumentação: a *species* inteligível representa¹⁹ a coisa ou determinadas propriedades da coisa do mesmo modo que a *species* sensível é uma similitude das coisas *extra anima*?

Como se viu anteriormente, a *species* sensível é similitude direta e individual das propriedades sensíveis e acidentais da coisa material. Essa representação direta pode ser demonstrada ao menos por duas razões. Primeiramente, porque ela é uma representação singular de uma coisa singular, ou seja, a similitude sensível não ultrapassa a singularização da coisa da qual ela é semelhança. Em segundo lugar, pelo fato da passividade da potência sensível e da atualidade da coisa material, os sentidos, para a aquisição de suas *species*, dependem totalmente da coisa material que o afeta, isto é, para que a *species* sensível seja presente intencionalmente na faculdade é absolutamente necessário que a coisa extra mental afete a sua estrutura sensorial – diferentemente do processo inteligível. Por isso, dado que algo só é conhecido sensivelmente pela sua atualidade de seu objeto, e neste âmbito não há diferença entre a condição singular da representação e a natureza semelhantemente singular da coisa, a

¹⁸ O princípio individuante não deve ser entendido com a matéria de modo geral, pois para a própria definição das essências de qualquer substância composta a matéria é um elemento desta definição. Por isso, a matéria que é princípio de individuação e que é desconsiderada no processo de abstração é a matéria assinalada. Por sua, a matéria considerada pela abstração e que entra na definição da essência é dita matéria comum. Sobre os modos da matéria Tomás de Aquino afirma: “Há duas matérias: uma, comum, e outra, designada ou individual. A matéria comum é, por exemplo, a carne e os ossos; a matéria individual, essas carnes e esses ossos. O intelecto abstrai, portanto, a espécie da coisa natural da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum. Por exemplo, ele abstrai a espécie de homem, dessas carnes e desses ossos que não pertencem à razão da espécie, mas são partes do indivíduo e, por isso, a espécie pode ser considerada sem essas partes. Mas a espécie homem não pode ser abstraída pelo intelecto da carne e dos ossos” (ST. q.85, a.1, ad.2.).

¹⁹ De acordo com Tomás, “representar algo é ter a similitude desta coisa.” (De Verit. q.7,a. 5, ad.2).

representação sensível é dita direta, isto é, não há nenhum intermediário que é conhecido pelo cognoscente antes do conhecimento das propriedades acidentais e sensíveis da coisa.

Na intelecção, como se viu anteriormente, pelo fato da natureza puramente imaterial e operativamente universal do intelecto o seu resultado – a *species* inteligível universal – do processo abstrativo terá as mesmas características, a saber, imaterial e universal. Neste ponto surge prontamente uma questão: a representação que a similitude inteligível exerce é direta ou indiretamente? Em outros termos, dado que a quiddidade da coisa material é o objeto próprio da intelecção humana²⁰, de que modo a *species* inteligível representa a coisa material se a própria *species* é uma universalização das propriedades essenciais da coisa enquanto pensada e a coisa mesma na realidade é absolutamente singularizada e individualizada pela matéria?

Enfatizando ainda mais esta problemática, pode-se levar em consideração a relação, em termos de causalidade, da coisa material e a intelecção. No processo de abstração para a formação da *species* e do conceito, o intelecto não é uma faculdade, como nos sentidos, passiva diante de seu objeto²¹, isto significa que, mesmo que o processo de abstração seja realizado a partir da imagem sensível da coisa formada pelos sentidos, o intelecto não recebe a *species* inteligível da coisa, mas sim a produz na intelecção abstrativa tendo em vista a produção de um conceito universal. Interditada pelo Aquinate a possível passividade do intelecto frente à sensibilidade ou à coisa material, como estabelecer o modo de representação que a *species* inteligível ou o conceito tem em relação à coisa material, dado que não é esta que causa a *species* no intelecto, pois este constrói operacionalmente o conceito com relativa independência da sensibilidade?

²⁰ O argumento de Tomás para esta determinação do objeto próprio do intelecto é o seguinte: “[...] a potência cognoscitiva é proporcionada ao objeto do conhecimento. Para o intelecto angélico, totalmente separado do corpo, o objeto próprio é a substância inteligível, separada do corpo. E é por meio de tais inteligíveis que conhece as coisas materiais. Para o intelecto humano, que está unido a um corpo, o objeto próprio é a quiddidade ou natureza que existe em uma matéria corporal” (*ST I*, q.84, a.7).

²¹ Em Tomás de Aquino o intelecto só é passivo na recepção do resultado da abstração realizada pelo intelecto agente.

4. Duas interpretações sobre a teoria da cognição de Tomás de Aquino

É neste contexto de questão que se encontra o ponto central do debate interpretativo entre o Realismo Direto²² e o Representacionalismo²³. Ambos fazem menção à possibilidade do conhecimento direto ou indireto que o sujeito cognoscente estabelece em relação à coisa que é objeto do seu conhecimento. Neste sentido, o conhecimento seria direto (o que defendido com ênfase pelo realista direto) se não houvesse um cognoscível intermediário entre a coisa a ser conhecida e o sujeito, ou seja, não é necessário para que o indivíduo tenha conhecimento de algo extra mental que antes ele conheça uma *species*²⁴ em suas faculdades que represente as

²² Perler descreve da seguinte maneira o Realismo Direto: “Realistas diretos afirmam que estados intencionais são normalmente dirigidos em relação às coisas do mundo extramental e que eles têm essas coisas como seus objetos imediatos. Assim, quando eu estou pensando em um amigo, o meu pensamento é dirigido para um ser humano de carne e osso. E quando eu estou lembrando da minha casa de infância, a minha recordação é dirigida para a casa feita de tijolos e telhas. A fim de lembrar a casa, eu posso precisar de alguns itens cognitivos (conceitos, imagens mentais, etc.) que permitam-me visualizar a casa e torná-la presente na minha mente. Mas esses itens são nada mais do que meios especiais que eu uso em um processo cognitivo. Eles são aquilo pelo qual algo é lembrado (ou pensado, pelo que se espera, etc.), não o que é lembrado principalmente” (PERLER, 2000, p.111).

²³ Hoffman sintetiza as principais linhas de compreensão da interpretação do Representacionalismo: “Entre os filósofos contemporâneos, o representacionalismo é tipicamente entendido como sendo motivado por um compromisso com a tese de que devem existir objetos imediatos de consciência que tenham as propriedades que os corpos parecem ter, mas não têm. [...] O representacionalismo está também ligado ao fundacionalismo [...] à tese de que estes objetos imediatos da consciência são certos e indubitáveis e, portanto, podem fornecer uma base segura para o conhecimento empírico [...] É minha convicção que a teoria da cognição de Aristóteles e as dos seus seguidores tomistas são impulsionadas pela suposição básica [...] que só podemos ter cognição imediata dos objetos na medida em que eles existem em nós” (HOFFMAN, 2002, p.164-165).

²⁴ O próprio Tomás parecer oferecer textualmente um suporte para esse tipo de leitura realista direta: “Se, pois, aquilo que conhecemos fosse somente as *species* que estão na alma, todas as ciências não seriam de coisas que estão fora da alma, mas somente das *species* inteligíveis que estão na alma. Por exemplo, para os platônicos, não há ciência senão das ideias, que, segundo eles, são conhecidas em ato. Segunda razão: porque se chegaria ao erro dos antigos que diziam que *tudo o que parece é verdadeiro*, e assim afirmações contraditórias seriam ao mesmo tempo verdadeira. Se, com efeito, uma potência não conhece senão sua própria impressão, só dela julga. Ora, uma coisa parece ser de tal maneira, conforme a potência cognoscitiva está afetada desse ou daquele modo. Portanto, o julgamento da potência cognoscitiva terá por objeto aquilo mesmo que ela julga, a saber, sua própria impressão, segundo o que ela é; e assim todo julgamento será verdadeiro. Por exemplo, se o gosto não sente senão sua própria impressão aquele que tem o gosto sadio julga o mel doce, julgará com verdade, e igualmente julgará com verdade aquele que tem o gosto imperfeito e que julga o mel amargo. Um e outro julgam segundo é afetado o próprio gosto. Por conseguinte, toda opinião será igualmente verdadeira, e de modo geral, toda significação. Deve-se, portanto, dizer que a espécie inteligível está para o intelecto como aquilo pelo qual ele conhece. Isso se prova assim. Há duas *species* de ação, como se diz no livro IX da Metafísica. Uma que permanece no agente, como ver e conhecer; outra, a que passa a uma coisa exterior, como esquentar e cortar. Ora uma e outra supõem alguma forma. Assim como a forma pela qual se realiza a ação transitiva é a semelhança do objeto da ação, por exemplo, o calor do que esquentar é a semelhança do que é esquentado; assim também, a forma segundo a qual se realiza a ação imanente no agente é uma semelhança do objeto. De onde, a semelhança da coisa visível é a forma segundo a qual a vista vê, e a semelhança da coisa conhecida, a saber, a espécie inteligível, é a forma segundo a qual o intelecto conhece. Mas porque

coisas fora do intelecto. Segundo esta interpretação o que o sujeito conhece primeira e exclusivamente é a coisa e não a *species* intencional que supostamente seria o representativo daquela.

No âmbito da sensibilidade este tipo de leitura parece ser aplicada justamente, por alguns simples motivos: a) não há na *species* sensível e na coisa material, da qual aquela é uma similitude, uma diferença formal, isto é, a *species* é uma semelhança intencional singular de uma coisa singular; b) os sentidos só operam ou passam de sua potencialidade para seu ato pela afecção que a atualidade da coisa sensível exerce sobre eles. Com isso, o sujeito não precisa, para o conhecimento sensível do objeto, ter um prévio conhecimento da representação da *species* intencional, pois esta só se faz presente na sensibilidade a partir da atualidade da coisa que afeta os sentidos; c) Por fim, como diz o Aquinate, o que os sentidos conhecem são os acidentes da coisa e não a *species* que representa estes acidentes²⁵.

Diferentemente, na inteligência não se tem as mesmas condições de possibilidade tanto para a formação da *species* quanto para a representação que esta pode estabelecer em relação à coisa material. Como se viu, a *species* inteligível intencional que é resultado da abstração, dado a natureza imaterial do intelecto, é uma instância imaterial e universal em oposição à estrutura singular e material da coisa. Com isso, seria razoável dizer seguindo uma interpretação representacionista, com Tomás parece afirmar (*De Pot.* I, q.9, a.5), que o objeto direto da inteligência é propriamente a *species* ou o conceito, dado que tanto o sujeito deste conhecimento quanto o objeto deste ato estão no mesmo âmbito, a saber, o da universalidade e imaterialidade inteligível.

Em relação ao afirmado o autor diz:

Nosso intelecto não pode direta e primordialmente conhecer o singular nas realidades materiais. Eis a razão: o que os torna singulares é a matéria individual; ora nossa inteligência conhece abstraindo a *species* inteligível dessa matéria. O que é conhecido por essa abstração é universal. Nosso intelecto conhece diretamente o universal (*ST* I, q.86, a.1).

o intelecto reflete sobre si mesmo, pela mesma reflexão conhece seu ato de conhecer, e a espécie pela qual conhece. Assim, a espécie inteligível é o que é conhecido em segundo lugar. Mas o que é primeiramente conhecido, é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança.” (*ST* I, q.85, a.2).

²⁵ “[...] Os sentidos conhecem as coisas em suas disposições materiais e os acidentes exteriores [...]” (*De Verit.* q.10, a.5, ad.5).

Entretanto, mesmo que em algumas passagens Tomás de Aquino dê indícios de que o que é conhecido própria e diretamente pelo intelecto é a *species* ou o conceito – segundo a razão da proporcionalidade de natureza entre intelecto e inteligível –, o mesmo autor em outros textos afirma que a *species* não é o que é primeiramente conhecido no ato de cognição sobre as coisas *extra anima*, mas sim as próprias coisas.

A *species* inteligível não é o inteligido em ato, mas aquilo pelo qual o intelecto conhece. (...) o que é primeiramente conhecido, é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança (ST I, q.85, a.2).

Dado que as supracitadas argumentações claramente possuem aspectos que suportam tanto uma leitura realista direta quanto um representacionalismo, pois se se afirma que por sua natureza imaterial o intelecto conhece diretamente o universal, como conciliar isto com a tese de que é a coisa fora da mente o que é primeiramente conhecida pelo intelecto? Portanto, no nível da apreensão intelectual não se sabe ainda se o intelecto conhece diretamente a coisa pela *species* inteligível – como parece propor a segunda citação em uma perspectiva realista direta – ou se somente tem acesso cognoscível direto ao universal e indiretamente, de um certo modo, em relação à coisa – o que parecer ser uma posição mais próxima ao representacionalismo.

O encaminhamento resolutivo da questão necessita de uma essencial distinção para a compreensão da intelecção em ato, a saber, a distinção entre *species* inteligível e conceito. Neste sentido o Aquinate propõe o seguinte:

O que é inteligido pode se relacionar com quatro itens: a saber, com a coisa que é inteligida, com a *species* inteligível, pela qual o intelecto se torna em ato, com o seu ato de inteligir e com o conceito do intelecto. O conceito difere dos três itens acima mencionados. [...] O conceito difere da *species* inteligível, pois a *species* inteligível, pela qual o intelecto se torna em ato, é considerada como princípio da ação do intelecto. [...] O conceito difere também da ação do intelecto, pois ele é considerado como termo da ação. [...] Portanto o conceito pelo qual o nosso intelecto entende uma coisa diferente de si, provém de outra coisa e representa uma outra coisa (*De Pot.* q.8, a.1).

Como afirmado, existe no ato de intelecção uma distinção de quatro elementos neste processo de atualização: a) a coisa inteligida, b) a *species* inteligível, c) o ato mesmo de intelecção e d) o conceito. Esta diferenciação de itens que compõem o devir cognoscitivo inteligível é primordial para a compreensão do modo pelo qual o intelecto refere-se à realidade material. A

species intencional, enquanto resultado do processo de abstração que tornar o inteligível em ato, por sua atualidade própria põe o intelecto em vias de atualização e esta é sua prioritária função neste devir. Por sua vez, o conceito não se identifica com a *species* por, ao menos, dois motivos centrais: a) a *species* inteligível é o princípio da ação intelectual e o conceito, por si, é o termo desta ação; b) O conceito é o meio que o intelecto se serve para inteligir uma coisa.²⁶

Estabelecida a referida distinção tem-se um ganho teórico sobre o modo de referência do intelecto em relação à coisa: o conceito e não a *species* inteligível é o meio que torna possível a representação, dado que esta é somente o início da operação de intelecção. Entretanto, mesmo que o conceito seja dito como meio de conhecimento da coisa, essa mediação ainda pode ser interpretada de dois modos.

Segundo a tese do Realismo Direto há uma certa identidade formal²⁷ entre a coisa, objeto do conhecimento, e o que significa a coisa no intelecto, a *species* e o conceito. Neste sentido, não há, propriamente falando, um meio intermediário representativo entre o sujeito e a coisa, pois não é o conceito que é conhecido e sim a coisa da qual conceito refere-se intencionalmente. Nesta concepção o que é conhecido pelo intelecto é a coisa e não o conceito representativo desta.

Entretanto, Tomás de Aquino, em uma possível vertente representacionista, afirma enfaticamente a primazia do conhecimento do conceito em relação ao conhecimento da coisa:

Porém o que é por si inteligido não é a coisa da qual o intelecto tem conhecimento, pois algumas vezes ela é inteligível somente em potência e existe fora do intelecto. [...] isto que é primeiro e por si

²⁶ Em termos de identificação a *species* inteligível e o conceito são ditos similitudes. O primeiro é dito semelhança da coisa em razão de sua gênese encontrar-se, a partir da abstração, na similitude que a imagem sensível da imaginação estabelece com a coisa material. Por sua vez, o conceito é dito similitude enquanto representa, de um certo modo como será estabelecido ulteriormente, o objeto da cognição intelectual.

²⁷ Nesta interpretação a noção de identidade formal significa que é a mesma forma a que está na coisa e a que permanece intencionalmente no intelecto, a única diferença não seria de forma, mas sim de modo de ser: uma puramente intencional (na mente) e a outra individualizada (na coisa). Perler descreve a identidade formal como chave de leitura sobre a utilização que Tomás de Aquino faz do termo 'similitude' na sua teoria da cognição: Dada a compreensão técnica do termo latino *similitudo*, seria completamente errôneo atribuir uma posição representacionista a Aquino sobre a base de suas declarações sobre a similitude. Pelo contrário, estas declarações falam claramente em favor de uma versão modificada do realismo direto. Pois o que está imediatamente presente ao intelecto quando apreende uma espécie *similitudo qua* (qual a semelhança de) é a forma de uma coisa – a forma mesma que também é presente na coisa material. Na verdade, é a relação de identidade e não uma relação de semelhança que faz uma *species* ser uma similitude." (PERLER, 2000, p.115).

inteligido, o que o intelecto concebe nele mesmo sobre a coisa inteligida, é a definição ou o enunciado (*De Pot*, q.5, a.9).

Levando-se o citado em consideração, a intelecção da coisa envolve necessariamente a intelecção direta do conceito, pois é ele *per se* o primeiro inteligido. Com isso, poderia se afirmar que a coisa só pode ser inteligida se antes o conceito fosse inteligido. Entretanto, ainda se tem a tese de que o conceito é o meio pelo qual a coisa é inteligida, por isso uma questão surge: como o conceito pode ser um meio de conhecimento da coisa se ele mesmo é algo que deve ser primariamente conhecido para a intelecção da própria coisa? Esta questão leva a possibilidade de afirmação da interpretação representacionista da perspectiva tomásica sobre a função do conceito na intelecção em ato.

De modo geral, o representacionismo propõe que o que é próprio e primeiramente conhecido na intelecção é o conceito e não a coisa real – esta só seria acessível gnosiologicamente de modo secundário. Aparentemente a tese do Aquinate parece encaminhar-se para esta perspectiva. No entanto, o próprio autor afirma o seguinte:

Para que conheçamos em ato, porém, não basta a simples conservação das *species*, é preciso que delas façamos uso segundo convém às coisas das quais elas são as *species*, a saber: as naturezas existentes em coisas particulares (*ST I*, q.84, a.7, ad.7).

De acordo com esta citação, para que ocorra a intelecção em ato é necessário fazer uso das *species*, que por sua vez são similitudes das naturezas existentes em coisas particulares. Isto equivale a dizer que o objeto próprio da intelecção em ato parece ser, ao fazer uso das *species*, a natureza ou essência da coisa extra mental. Esta tese – mais próximo do Realismo Direto – parece contrastar com a afirmação Representacionista de que o conceito é o que é por si e primeiramente conhecido pelo sujeito. Como o objeto próprio da intelecção em ato pode ser a quiddidade da coisa material se é o conceito o que é prioritariamente conhecido pelo intelecto?

A possível solução para estes impasses teóricos pode encontrar uma argumentação resolutive se se levar em consideração tanto a noção de similitude que pode ser dita da *species* e

do conceito, quanto a noção de *conversio ad phantasmata*.²⁸ Em relação ao primeiro, a *species* inteligível, como condição de atualização do intelecto, é dita similitude da coisa em razão de sua dependência do processo abstrativo, que por sua vez é dependente da imagem sensível – similitude direta da coisa material.

Para que o conceito seja dito similitude é necessário fazer menção aos itens constitutivos do conceito, isto é, o seu conteúdo e a sua condição de universalização (*ST I*, q.85, a.2, ad.2). Tendo em vista que o conceito é formado a partir da *species* inteligível, ele possui um conteúdo, ou seja, ele expressa as propriedades quiditativas da coisa de modo inteligível. No entanto, esta expressão conceitual sempre é universal, isto é, pode ser aplicada ou predicada de muitos indivíduos. Em relação ao conteúdo inteligível do conceito, ele é entendido como uma similitude da coisa, mas é uma similitude imprecisa ou indeterminada, pois pelo fato de sua universalização, estas propriedades não podem ser ditas de uma coisa singular material, mas sim de uma espécie ou um gênero de coisas.

Com isso, para que o conceito seja uma representação de coisas enquanto ele é um meio no qual se entende em ato a coisa singular, é necessária uma operação intelectual que garanta esta referência, e a este ato dá-se o nome de *conversio ad phantasmata*:

Deve-se dizer que o intelecto abstrai das representações imaginárias e, no entanto, não conhece em ato senão voltando-se às representações imaginárias (*ST I*, q.85, a.5, ad.2).

Neste sentido, pode-se afirmar que para Tomás só há inteligência em ato da coisa se o próprio intelecto, depois da abstração da *species* sensível da imagem sensorial e da formulação do termo final da inteligência – o conceito –, voltar-se para a própria imagem produzida pelos

²⁸ Tomás de Aquino afirma que o intelecto mesmo após ser atualizado pela *species* inteligível e ter produzido o conceito, não poder ter cognição em ato sobre a quididade das coisas materiais, pois o que ele possui em si é apenas a produção do inteligível em ato e universal, mas a essência das coisas materiais, seu objeto próprio, é individual e material. Logo, para que o intelecto conheça seu objeto próprio é necessário voltar-se cognitivamente para os sentidos, pois somente estes possuem acesso cognitivo direto das coisas materiais. Neste sentido, o autor explica o seguinte: “nosso intelecto [...] unido ao corpo [...] nada pode conhecer a não ser voltando-se para as representações imaginárias [*phantasmata*]. [...] Ora, os sentidos, a imaginação e as demais potências pertencentes à parte sensitiva utilizam-se de um órgão corporal. Portanto, é claro que para que o intelecto conheça em ato, não somente adquirindo ciência nova, mas ainda fazendo uso de uma ciência adquirida, o intelecto exige o ato da imaginação e das outras potências. [...] Ora, apreendemos o particular pelos sentidos e pela imaginação. Daí, para que o intelecto conheça em ato seu objeto próprio, é preciso que se volte para as representações imaginárias a fim de considerar a natureza universal existente no particular [seu objeto próprio]” (*ST I*, q.84, a.7).

sentidos. Em outros termos, o conceito só pode ser representativo de uma quiddidade da coisa se na intelecção em ato houver a intelecção da similitude – que foi universalizada no conceito – na representação imaginária, que por sua vez é a similitude da coisa singular. Portanto, é pela imagem sensível que o conceito representa inteligível intencionalmente a quiddidade coisa material.

5. Considerações finais

Em suma e sinteticamente, pode-se dizer que o conceito do intelecto, não se identificando com a *species* inteligível, só é um conceito objetivo, isto é, um conceito que representa a coisa no ato de intelecção quando se entende o seu conteúdo representativo, a similitude inteligível das propriedades essenciais da coisa, por ato de conversão do próprio intelecto aos sentidos para que, assim, entenda o seu conteúdo exibido no conceito na intelecção da quiddidade da coisa material mediante a imagem sensorial.

Logo, o conceito pode ser interpretado levando-se em consideração as seguintes características: a) ele é aquilo que primeiro e diretamente é conhecido pelo intelecto; b) no entanto, o próprio conceito também é um meio *no qual* a coisa, em suas propriedades essenciais, é entendida mediante a intelecção da similitude do próprio conceito na imagem sensível; 3) o conceito só será conceito de um objeto singular se se entender seu conteúdo na imagem singular. Com isso, a tese Representacionista sobre a necessidade mediadora de itens mentais para a cognição dos objetos no mundo parece possuir suporte textual e argumentativo na teoria da cognição de Tomás. Entretanto, restaria verificar as consequências epistemológicas e ontológicas da admissão deste tipo de interpretação, o que escapa ao escopo do presente artigo.

Referências bibliográficas

- AQUINO, T. **Corpus Thomisticum**. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 2000. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em: 11 jan. 2019.
- AQUINO, T. *Thomas Aquinas in English* [Online]. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Philosophy, 1963. Disponibilidade: <http://www.dhspriory.org/thomas/>. Acesso [11 jan. 2019].
- AQUINO, T. *O ente e a essência*. Tradução Mário Santiago de Carvalho. Covilhã: LusoSofia, 2008.

- AQUINO, T. *Suma contra os gentios*. Tradução D. Odilão Moura. Porto Alegre: Sulina. 1990.
- AQUINO, T. *Suma teológica*: primeira parte. Vol. I e II. Tradução Carlos Josaphat. São Paulo: Loyola, 2001.
- BURNYEAT, M. F. Aquinas on Spiritual Change in Perception. In: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Boston: Brill, 2001.
- COHEN, S. St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms. In: *The Philosophical Review*, 91, n.2, 1982.
- HALDANE, J. Aquinas on Sense-Perception. In: *The Philosophical Review*, 92, n.2, 1983.
- HOFFMAN, P. Direct Realism, Intentionality and the Objective Being of Ideas. In: *Pacific Philosophical Quarterly*, 2002.
- JANUNZI NETO, A. A teoria do conhecimento sensível em Tomás de Aquino. In: *Ideação*, Feira de Santana, vol. 1, n.28, 2013, p.151-190.
- KENNY, A. Intentionality: Aquinas and Wittgenstein. In: *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. B. Davies, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- KRETZMANN, N. Philosophy of mind. In: N. Kretzmann.; E. Stump (org.). *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 128-159, 1993.
- LANDIM FILHO, R. Conceito e Objeto em Tomás de Aquino. In: *Analytica*. Rio de Janeiro: Analytica, v. 14, n.2, 2010, p.65-88.
- PANACCIO, C. Aquinas on Intellectual Representation. In: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Ed. D. Perler, Boston: Brill, p. 185-201, 2001.
- PASNAU, R. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge & New York: Cambridge Univ. Press, 1997.
- PERLER, D. Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives. In: *Topoi* n. 19, Netherlands: Kluwer Academic Publisher, p. 111-122, 2000.

Recebido em: 30/04/2022

Aprovado em: 21/06/2022

Antonio Janunzi Neto

Professor Adjunto na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Feira de Santana, Bahia, Brasil.