

**O PAPEL DA ABSTRAÇÃO NA
SOLUÇÃO TOMISTA AO
“PROBLEMA DOS
UNIVERSAIS”:** à luz da
interpretação de Álvaro
Calderón

**THE ROLE OF ABSTRACTION
IN THE THOMISTIC
SOLUTION TO THE
“PROBLEM OF
UNIVERSALS”:** an analysis in
light of Álvaro Calderón’s
interpretation¹

Marcos Roberto Nunes Costa*
Matheus Yann Muniz da Assunção**



Imperatriz (MA), v. 8, e-0826761, jan./dez. 2026.
ISSN 2675-0805

Recebido em: 04 de fevereiro de 2025
Aprovado em: 16 de março de 2026

Resumo

Nos debates em torno do “problema dos universais”, este pode ser considerado de dois modos: *metafísico* e *lógico*. Frente à disputa de séculos, a solução aristotélica é a mais comumente defendida na Escolástica, sendo expressa por Tomás de Aquino, notadamente na obra *O Ente e a Essência*, para quem o universal está *in re* como forma ou substância das coisas e *post rem* como conceito no intelecto. Contudo, ambos os universais possuem fundamento *ante rem*, isto é, na mente de Deus como ideia ou modelo das coisas criadas, e perfazem apenas um, porque identificam-se com a essência ou natureza da coisa, que existe *ab aeterno* no Intelecto divino e que o intelecto humano abstrai da coisa. As operações lógicas feitas pelo intelecto humano para o seu ato mesmo, ato de conhecer o essencial inteligível, vai sempre buscar seu fim, razão pela qual se exige da abstração uma metafísica da participação, caso contrário não conheceríamos a natureza da coisa que é una e tão pouco seria possível passar de uma reflexão lógica a outra. Por isso, contra o que dizem muitos “tomistas”, para compreender qual o papel da abstração na doutrina do conhecimento dos universais no Aquinate, seguiremos aqui a explicação de Álvaro Calderón em seu livro *El Orden Sobrenatural: una inmersión en el tomismo profundo* (2020), porque, ao afirmar que na abstração já se dá o retorno ao fantasma, quer dizer, a verdade enquanto a adequação entre o intelecto e a coisa, acreditamos que nele há um retorno ao tomismo vital e real.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Álvaro Calderón. Universais. Abstração.

* Graduando na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: matheusyann.muniz@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/>

** Doutorado em Filosofia pela PUCRS, Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto, professor efetivo do Departamento de Filosofia da UFPE. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com.

¹ Esse projeto foi desenvolvido no PIBIC graças a bolsa de estudos do CNPq.

Abstract

In the debates surrounding the “problem of universals,” this can be considered in two ways: *metaphysical* and *logical*. In the face of centuries of dispute, the Aristotelian solution is the most commonly defended in Scholasticism, being expressed by Thomas Aquinas, notably in the work *The Being and the Essence*, for whom the universal is *in re* as the form or substance of things and *post rem* as a concept in the intellect. However, both universals have a foundation *ante rem*, that is, in the mind of God as the idea or model of created things, and they make up only one, because they identify with the essence or nature of the thing, which exists *ab aeterno* in the divine Intellect and which the human intellect abstracts from the thing. The logical operations performed by the human intellect for its very act, the act of knowing the intelligible essential, will always seek its end, which is why abstraction requires a metaphysics of participation, otherwise we would not know the nature of the thing that is one and it would not be possible to move from one logical reflection to another. Therefore, contrary to what many “Thomists” say, in order to understand the role of abstraction in the doctrine of knowledge of universals in Aquinas, we will follow here the explanation of Álvaro Calderón in his book *El Orden Sobrenatural: una inmersión en el tomismo profundo* (2020), because, by stating that in abstraction there is already a return to the phantasm, that is, to truth as the adequacy between the intellect and the thing, we believe that in it there is a return to vital and real Thomism.

Keywords: Thomas Aquinas. Álvaro Calderón. Universals. Abstraction.

Introdução

Analisaremos em grande parte, ainda que não nos restringindo, as implicações da obra *O Ente e a Essência*, de Tomás de Aquino, a respeito dos universais e da teoria da abstração, à luz da interpretação do padre Álvaro Calderón em seu livro *El Orden Sobrenatural: una inmersión en el tomismo profundo* (cf. 2020), principalmente no que se refere à compreensão e explicitação da doutrina do Doutor Angélico sobre o papel dos universais no conhecimento humano fácil, ordenado e sem erro. Nesse debate, buscaremos entender as seguintes questões: Como Álvaro Calderón explica que o *universal metafísico* nos permite estudar o universal enquanto fruto da primeira operação lógica (abstração), *cum fundamentum in re*, isto é, como forma ou substância das coisas? Qual é a função do universal lógico, como conceito no intelecto, *post rem*? Como se faz necessária, na abstração, uma *metafísica da participação* como fundamento para o conhecimento da natureza das coisas? Quais são as razões dadas por Tomás de Aquino para afirmar que esses dois universais possuem fundamento *ante rem*, isto é, na mente de Deus como ideia ou modelo das coisas criadas? Como se explica que o universal que conhecemos é realmente o produzido por Deus,

portanto, a verdadeira essência de algo? Essas são questões que buscamos responder através da exegese de inúmeros acadêmicos contemporâneos. Contudo, apesar de utilizarmos textos mais recentes, no que diz respeito ao essencial, há restrição àquilo que é dito por Álvaro Calderón no capítulo 2 de sua referida obra *El Orden Sobrenatural*.

A partir disso, o objetivo mais específico do artigo pauta-se na discussão do livro, de Tomás de Aquino, *O Ente e a Essência*. Contudo, ainda que o essencial da doutrina tomista acerca da abstração tenha sido dito nesse livro, por se tratar de um dos primeiros escritos e nos posteriores existir maior desenvolvimento, também recorreremos a outras de suas obras. Exatamente por isso escolhemos como referencial teórico a grande obra de Álvaro Calderón, pois acreditamos que ele faz um egregio trabalho em organizar o *corpus thomisticum*.

Como pressuposto da nossa interpretação, consideramos a afirmação de Tomás de Aquino que o ente é a primeira coisa que a inteligência concebe como a mais conhecida e à qual se reduz tudo, por isso mesmo, necessariamente, todos os outros conceitos da inteligência se obtêm por adjunção ao ente (cf. Aquino, *De veritate*, I, 1); ao afirmar isso, estava o Doutor preocupado em termos de explicações causais e apresentando ainda mais razões ao que afirma Aristóteles no quinto livro da *Metafísica*: que o ente em si mesmo comporta duas acepções, a saber: 1) divide-se nas dez categorias; e 2) designa a verdade das proposições. Por essa razão, Tomás de Aquino começa *O Ente e a Essência* dizendo: “Importa saber”, e logo apresenta a distinção dada pelo filósofo (cf. cap. I). Uma vez que o Aquinate, em sua obra *Suma Teológica*, põe ênfase na noção de ente e a concepção não seria possível sem a abstração (cf. Aquino, *S. Th.*, I. q. 85, a. 2), o nosso foco será saber qual é o papel da abstração na doutrina do conhecimento dos universais em Tomás de Aquino. Para isso, nos apoiaremos na explicação de Álvaro Calderón, pois ele apresenta critérios mais refinados ao afirmar que na abstração já se dá o retorno ao fantasma, isto é, a verdade enquanto adequação.

1 Conhecer o que é, o ente

“Ente” (*ens*) é particípio presente do verbo ser (*esse*), como amante, vivente e seguinte são dos verbos amar, viver e seguir². Essa forma verbal se chama “particípio”, porque participa da natureza do nome, tanto substantivo como adjetivo. “Ente” significa aquilo que atualmente é, quer dizer, um sujeito que exerce o ser, conotando a *actualitas* de toda quiddidade *in obliquo*, isto é, significando certa substância [*ut res in concreto*] enquanto é sujeito do acidente (cf. Calderón, 2020, p. 49). Não devemos confundir ente “*ens*” com coisa “*res*”. O termo “*res*” deriva do

² Na língua latina, “ente” (*ens*) é particípio presente do verbo esse. Seu correspondente grego parece ser o particípio presente óv que é do verbo εἶμι, cujo correspondente latino é o verbo sum. Essa forma verbal se chama “particípio”, porque participa da natureza do nome, tanto substantivo como adjetivo. O termo “ente” significa aquilo que atualmente é, quer dizer, um sujeito que exerce o ser [esse], conotando a actualitas de toda quiddidade in obliquo, isto é, significando certa substância [*ut res in concreto*] enquanto é sujeito do acidente. Assim, o ente é o que é ou está sendo. “*Id est*” aquilo é [e não pode não ser]. O ente deriva da atualidade do ser. Daí que *ens est id quod habet esse*. No grego, óv é justamente o que está sendo atualizado.

verbo *reor*, *reris*, *ratus sum*, *reris*, que significa contar, calcular, pensar. A “*res*” é algo *ratum*, quer dizer, algo determinado, fixo e firme em seu modo de ser e exprime a quiddidade ou entidade do ente; como dissemos, “*ens*” se refere à atual existência de algo (algo que *é de algum modo*), ao passo que “*res*” se refere ao fato de que esse algo existe com uma quiddidade determinada. “*Res*” não poderia constituir o *primeiro conhecido* enquanto tal, pois a noção de limite, determinação e diversidade não pode ser alcançada sem certa maturação da experiência sensível.

Assim, na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino diz “o que por primeiro o intelecto concebe [*primum cognitum*] é o ente, pois algo é cognoscível na medida em que se encontra em ato” (Aquino, *S. Th.*, I, q. 5, a. 2); por conseguinte, seu objeto é próprio e formal, e sua ideia inclui todas as outras que podemos conhecer: *o ente é o que é* ou *está sendo*³. Assim, o ente, enquanto objeto próprio e primeiro do intelecto, é a noção mais evidente, de cuja claridade participa todo e qualquer conhecimento que o intelecto poderá alcançar. Isso devido ao seu caráter de universalidade que faz com que haja uma simplicidade de sua ideia. Diz Álvaro Calderón:

Do dito se segue que o ente não só seja o primeiro conhecido, senão que também é, de certo modo, todo o conhecido, pois tudo o mais se conhece por ele e nele, como determinação sua. Todos os demais conceitos, quer sejam predicamentais ou transcendentais, se alcançam como modalidades e determinações do conceito de ente; a substância não é senão «*aquilo que é em si*», o uno «*aquilo que é indiviso*», e assim todo conceito. O primeiro princípio ou primeira composição em ordem à segunda operação do intelecto, que é aos demais princípios e proposições o que é ente aos demais conceitos: evidentíssimo e fundamento da evidência dos demais, não se alcança senão explicando a composição que está implícita no conceito de ente: «*id est*», «*aquilo é [e não pode não ser]*». [...] Todos os demais conceitos são como transparências que só podem ver-se se contrastam com a primeira transparência branca, que é a única imediatamente iluminada. Por isso dizemos que o ente não é somente o objeto primeiro e próprio do intelecto: *id quod cognoscitur primo et proprie*, senão também o objeto formal sob o qual conhece tudo o que conhece: *id per quo vel sub quo cognoscitur omnia* (Calderón, 2020, p. 56, tradução nossa)⁴.

³ A esse respeito diz o Aquinate: “Com efeito, o que por primeiro cai na apreensão é o ente, cuja intelecção está inclusa em todas aquelas coisas que alguém apreende” (Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2).

⁴ “*De lo dicho se sigue que el ente no sólo sea lo primero conocido, sino que también es, en cierto modo, todo lo conocido, pues todo lo demás se conoce por él y en él, como determinación suya. Todos los demás conceptos, ya sean predicamentales o transcendentales, se alcanzan como modalidades y determinaciones del concepto de ente; la substancia no es sino «aquello que es en sí», lo uno «aquello que es indiviso», y así todo concepto. El primer principio o primera composición em el orden de la segunda operación del intelecto, que es a los demás principios y proposiciones lo que el ente a los demás conceptos: evidentísimo y fundamento de la evidencia de los demás, no se alcanza sino explicitando la composición que está implícita en el concepto de ente: «id est», «aquello es [y no puede no ser]». Volviendo entonces a la comparación con la luz, todos los demás conceptos son como transparencias que sólo pueden verse si se contrastan con la primera transparencia blanca, que es la única inmediatamente iluminada. Por eso dijimos que el ente no es sólo el objeto primero y propio del intelecto: *id quod cognoscitur primo et proprie*, sino también el objeto formal bajo el cual conoce todo lo que conoce: *id per quo vel sub quo cognoscitur omnia*” (Calderón, 2020, p. 56).*

Por essa razão, na *Suma Contra os Gentios*, Tomás diz que o ente é *id sub quo comprehenduntur omnia* (cf. Aquino, *S.C.G.*, II c. LXXXIII). Por conseguinte, o nosso intelecto naturalmente conhece o ente e todas as coisas que pertencem propriamente ao ente como ente, pois tudo o mais se diz por adjunção ao ente. Razão pela qual, ao iniciar *O Ente e a Essência*, Tomás diz que ente em si mesmo assume duas acepções: (i) divide-se nas dez categorias, sendo a substância ente *simpliciter*, ao passo que os acidentes *secundum quid* e só analogicamente; (ii) designa tudo aquilo acerca de que se pode construir qualquer proposição afirmativa, ainda que sendo de caráter privativo ou negativo, nada acrescenta à coisa. Ao passo que, o *primum cognitum* das substâncias separadas é sua própria essência; de modo que, assim como o objeto próprio e proporcional à luz intelectual de Deus e dos anjos, pelo qual e no qual conhecem tudo o que conhecem, são suas próprias essências; assim é para o homem o conceito de ente (cf. Calderón, 2020, p. 56).

Sobre essa questão, diz Tomás de Aquino nas *Questões Disputadas sobre a Verdade*:

Aquilo que o intelecto primeiro concebe como o mais familiar, e no qual resolve todas as concepções, é o ente, como diz Avicena no início da sua metafísica (livro I, capítulo IX). Portanto, é necessário que todas as outras concepções do intelecto sejam tomadas da adição ao ente [...]. O ente deriva da atualidade do ser ao passo que o termo coisa exprime a ‘quididade’ (*quidditas*) ou ‘entidade’ do ente (Aquino, *De veritate*, q. 1. a. 1, tradução nossa)⁵.

Acerca disso, afirma Boécio no livro *Sobre as Semanas*: “em todas as criaturas, o ser (*esse*) difere daquilo que é (“essência” *quid est* ou *quod quid est esse*)”. Ou seja, *esse* difere da *essentia* (*quid est* ou *quod quid est esse*). Daí se dizer que *ens est id quod habet esse*. O ente é aquilo que tem ser, pois Deus comunica o seu ser às coisas *por modo de semelhança* (cf. Aquino, *S.C.G.*, II, c. VII). Portanto, ser criado por Deus e distinto d’Ele mesmo, e que nas criaturas se distingue realmente da essência. Sendo, pois, a vontade divina perfeita, não lhe faltará a virtude de comunicar o ser por modo de semelhança (cf. Aquino, *S.C.G.*, II, c. VII). Assim, Deus é causa do *actus essendi* ou ato de ser (*esse*) participado às criaturas. Por conseguinte, o ente criado deriva da atualidade do ser participado por Deus.

E continua Tomás de Aquino no mesmo lugar:

Em consequência, a primeira relação do ente com o intelecto consiste no fato de aquele corresponder a este, correspondência que se denomina adequação ou concordância entre o objeto e a inteligência, sendo nisto que se concretiza formalmente o conceito de verdade. Por conseguinte, o que o verdadeiro acrescenta ao ente é a concordância ou a adequação entre a coisa e a inteligência, concordância da qual deriva a cognição da

⁵ “*Illud autem quod primo intellectus concipit quase notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. (...) ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis*” (Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1).

coisa, como ficou explanado. Assim, pois, a entidade da coisa antecede a esfera da verdade, ao passo que a cognição constitui um certo efeito da verdade (Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1, tradução nossa)⁶.

Por isso, Santo Agostinho, nos *Solilóquios*, diz que verdadeiro é aquilo que é (cf. *Solilóquios*, cap. V). E o próprio Tomás: *veritas est adaequatio intellectus ad rem* (cf. Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 10)⁷.

2 O essencial e o accidental

O que responde à pergunta *Quid sit?* Se se nos faz presente uma pessoa, poderíamos dizer dela muitas coisas: 1º É Pedro; 2º É algo, é uma coisa, um ente; 3º É alto, é inteligente; 4º É um argentino, é um médico; 5º É um homem, é um ser vivo, é algo capaz de pensar e falar.

Álvaro Calderón comenta que a primeira resposta nos diz *Quem é*, porém não *Que é*. As segundas são tão gerais como a pergunta, e já sabíamos tudo isso somente com a percepção. As terceiras dizem *como é*, mas não *que é*. As quartas tampouco respondem propriamente, porque a experiência nos ensina que todas essas coisas poderiam haver sido de outro modo sem que aquilo deixe de ser o que é. O que não ocorre com as respostas dadas em quinto lugar.

Com isso, podemos observar algo simples, mas importante: as coisas possuem muitos aspectos ou partes, porém não é necessário considerar a todos para dizer o que as coisas são. Essa curta reflexão de Álvaro Calderón nos apresenta as seguintes coisas (cf. Calderón, 2011, p. 36):

- Há aspectos que podemos não levar em consideração ao responder *Quid est*:
 1. **Acidentes simples** – aquelas partes que, às vezes, se dão; e, às vezes, não, sem que a coisa deixe de ser o que é, por exemplo, a amizade pode dar-se entre os que têm a mesma profissão ou não, ou a cor do gato.
 2. **Acidentes próprios** – há outras partes que, embora sempre se achem nas coisas, não é necessário ter presente para dizer o que a coisa é, por exemplo, a capacidade de rir, isto é, ter humor, atribuir significado; ou a sociabilidade; todo homem tem rosto com nariz, mas por uma malformação rara chamada arrinia congênita, uma pessoa pode nascer sem o nariz.
- Há outros aspectos ou partes, por outro lado, que não se pode deixar de considerar se quer-se saber o que a coisa é: não pode haver amizade se não houver uma *relação* mútua.

⁶ “*Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei: sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus*” (Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1).

⁷ Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1: “*Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur*”.

Essas duas classes de partes ou aspectos das coisas chamamos de “essencial” e “acidental”, respectivamente.

“*Essentialis*” vem de “*essentia*”, que por sua vez vem de “*esse*”. O sufixo *-encia* ou *-ancia* se utiliza para formar o substantivo abstrato de um verbo⁸, dirigindo o espírito a considerar aquilo em que consiste a ação significada pelo verbo. “*Essência*”, então, significa “aquilo em que consiste ser” (*quod quid est esse*)⁹. O sufixo *-al* se utiliza para adjetivar um substantivo, indicando pertencimento ou relação à coisa indicada pelo substantivo. “*Essencial*” significa relativo ou pertencente à essência. Como essência (*quod quid est esse*) é um termo equivalente a quiddidade (*quod quid est*), por isso se tem usado essencial para designar todo o relativo a “aquilo que a coisa é” ou quiddidade da coisa. “*Essentia*” considera o que significa o verbo *ser ut res in abstracto*, isto é, a maneira de uma substância existente por si. Assim, se dizemos que Pedro é homem, é branco e é filho de Jonas, estamos atribuindo a Pedro diferentes quiddidades ou formas de ser: esse *homo*, esse *albus*, esse *filius*. Porém todas essas quiddidades podemos considerá-las em si mesmas, como separadas do sujeito no qual se dão, à maneira de substâncias: *humanitas*, *albedine*, *filiatio*, significando *aquilo que é ser* homem, branco, filho; e se as pode chamar agora “essências”: a humanidade é a essência do homem, a brancura é a essência do branco, a filiação é a essência do filho; quer dizer, *a essência é a atualidade de toda quiddidade considerada em si mesma, abstraída do sujeito, a modo de substância*. Por essa razão diz Álvaro Calderón:

A quiddidade do homem é aquilo que o homem propriamente é: «*quod quid est*», considerada *in concretione* tal como se conhece em Pedro e se predica dele: «Pedro é homem» (é um sujeito humano); por outro lado, a essência de homem é aquilo que é o ser homem: «*quod quid est*», quer dizer, a mesma quiddidade, mas considerada *in abstractione*, como separada do sujeito em que se dá: «a humanidade de Pedro». A quiddidade, então, se entende à maneira de todo e a essência, à maneira de princípio ou parte; porque a quiddidade se dá para responder à pergunta: *Quid est Petrus?* Ao passo que a essência responde à pergunta: *Propter quid Petrus est homo?* Daí que a quiddidade se predique de Pedro: «Pedro é homem», porém a essência não, pois a parte não se pode predicar do todo: «Pedro não é humanidade»; embora homem e humanidade signifiquem a mesma *ratio* e recebem a mesma definição (Calderón, 2020, p. 51, tradução nossa)¹⁰.

⁸ De abundar, abundância; de advertir, advertência; de concorrer, concorrência etc.

⁹ Como advertência é aquilo no que consiste advertir.

¹⁰ “*La quiddidad de hombre es aquello que el hombre propriamente es: «quod quid est», considerada in concretione tal como se conoce em Pedro y se predica de él: «Pedro es hombre» (es um sujeto humano); em cambio la esencia de hombre es aquello que es el ser hombre «quod quid est esse», es decir, la misma quiddidad pero considerada in abstractione, como separada del sujeto em que se da: «la humanidad de Pedro». La quiddidad, entonces, se entiende a manera de todo e la esencia a manera de principio o parte; porque la quiddidad se da para responder a la pregunta: Propter quid Petrus est homo? De allí que la quiddidad se predique de Pedro: «Pedro es hombre», pero la esencia no, pues la parte no se puede predicar del todo: «Pedro no es humanidad»; aunque hombre y humanidad significan la misma ratio y reciben la misma definición” (Calderón, 2020, p. 51).*

Álvaro Calderón precisa esses conceitos, assinalando que entre as noções originais de *quididade* e *essência* há apenas uma diferença de enfoque mental, pelo que *essência* implica uma consideração em abstração que *quididade* não supõe.

“*Accidentalis*” vem de “*accidens*”, que por sua vez vem de “*accidere*”, verbo composto de *ad cadere*. Este verbo significa ir a cair, vir a dar-se, sobrevir, acontecer, recair em outro. Usado justamente para indicar todos aqueles aspectos ou partes que não se tem motivo para levar em consideração, que não constituem o que a coisa é, que podem não se dar e não se ter em consideração, quer dizer, que não são essenciais.

Portanto, ao perguntar *Quid est?* Estamos perguntando: O que é *essencialmente* tal coisa? Mas como distinguir o essencial do acidental nas coisas? Distingue-se *usando a inteligência*. *Intelligere* vem de *inter-legere*. *Legere* significa escolher, eleger. De onde o primeiro significado de *intelligere* (escolher uma coisa entre outras) é *distinguir, discernir*. Distinguir entre o quê? Distinguir entre o *essencial* e o *acidental*, quer dizer, distinguir o essencial entre tudo aquilo que se oferece aos sentidos.

3 O papel dos sentidos externos e internos

Assumindo o que Aristóteles diz, no livro III *De Anima*, a saber, que não há mais de cinco sentidos, Tomás se opõe àqueles que acreditavam que as potências existiam para os órgãos; em sentido contrário, afirma que os órgãos existem para as potências, quer dizer, a natureza instituiu órgãos diferentes para corresponder à diversidade das potências. Assim, também atribuiu diversos meios aos diversos sentidos para corresponder a diversas potências (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 3).

Por essa razão, Tomás toma o número e a distinção dos sentidos externos, segundo o que pertence propriamente e por si mesmo aos sentidos. Por ser o sentido uma potência passiva com aptidão natural para ser modificado por um objeto sensível exterior, é esse mesmo objeto exterior modificado que o sentido percebe, e o que, por sua diversidade, distingue as potências sensitivas. O sentido resulta de um movimento sofrido e de uma paixão. Dir-se-á que o sentido é aquilo que é capaz de receber a forma sem a matéria, mas ainda ligada ao particular.

O sentido aparece-nos como a representação de uma forma (*species*) num sujeito passivo, quer dizer, a forma que está no princípio do conhecimento. A *species* tem como função própria tornar presente à faculdade de conhecer o objeto exterior. Ela informa a potência à maneira dos objetos de conhecimento e segundo o esse *spirituale*. Assim, *species* sensível é princípio especificador do conhecimento, isto é, pura similitude do objeto. Como os objetos dos sentidos já estão em ato ou ao nível da potência cogitativa, eles podem diretamente, sem precisar de um sentido agente, vir atualizar o sentido e determinar nele a formação da *species* sensível.

A respeito da modificação, Tomás de Aquino distingue duas espécies (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 3): natural, quando a forma do que causa a mudança é recebida no que é mudado segundo seu ser natural, por exemplo, o calor no que é esquentado; e espiritual, quando a forma é recebida segundo o ser espiritual, por

exemplo, a forma da cor na pupila. “Para a ação dos sentidos, requer-se uma modificação espiritual pela qual a forma intencional do objeto sensível é produzida no órgão do sentido” (Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 3). Porque, se a modificação natural bastasse por si só para produzir a sensação, então, diz Tomás, todos os corpos naturais, ao se alterarem, sentiriam. Coisa que não procede.

Ademais, deve-se dizer que nem todos os acidentes, enquanto tais, têm o poder de causar uma mudança, mas somente as qualidades da terceira espécie, que encerra qualidades passivas e afeições, que são suscetíveis de alteração. Por conseguinte, apenas essas qualidades são objeto dos sentidos (cf. *Ibid*).

As qualidades que Tomás chama de passivas não recebem, efetivamente, esse nome de modo a indicar que as coisas que as encerram sejam *afetadas* ou que *sofrem* transformação em si mesmas. Mas, se tomarmos o calor e a frieza, embora chamemos tais qualidades de passivas, não significa que as coisas que as admitem ou encerram sejam passivas. Porém quer dizer que as qualidades mencionadas são capazes de produzir uma sensação. Por exemplo, o sentido do tato é afetado pela frieza ou pelo calor. Coisa idêntica ocorre com todas as qualidades semelhantes, são exemplos a doçura e o amargor, a alvura etc. Em suma, são passivas, pois se originam elas mesmas de afeições ou paixões.

Pelo sentido, atingimos as coisas exteriores, não seu ser total, mas como mencionamos, as formas na medida em que existe na matéria corporal. O sentido não apreende a forma substancial ou as essências das coisas, mas unicamente certas formas accidentais exteriores. Por essa razão, insista-se, deve ser considerado objeto dos sentidos o conjunto das qualidades da terceira espécie, denominadas qualidades sensíveis, às quais é preciso acrescentar as determinações quantitativas dos corpos.

Na *Suma Teológica* (cf. I, q. 78, a. 3), tomando como referência o *De anima*, II, c. 6 de Aristóteles, o Doutor Angélico distingue três classes dos objetos da sensação:

- **Sensíveis próprios:** os objetos particulares de cada um dos cinco sentidos externos. Por isso mesmo, modificam o sentido imediatamente e por si mesmos, porque são qualidades que causam uma alteração.

- **Sensíveis comuns:** aqueles que podem ser apreendidos por vários sentidos. Não constituem um objeto absolutamente independente, mas supõem o conhecimento dos sensíveis próprios ao qual acrescentam uma modalidade original, por exemplo, quando vejo uma extensão colorida. Eles movem os sentidos em razão da qualidade sensível.

- **Sensíveis por acidente:** não é, por si, diretamente apreendido pelos sentidos, mas está ligado às coisas que são efetivamente sentidas.

O conhecimento sensível tem como termo a própria coisa ou suas qualidades objetivas¹¹, as quais são apreendidas direta e imediatamente pelos sentidos. E são

¹¹ Os dados imediatos dos sentidos são objetivos, mas por ocasião dos erros dos sentidos, Tomás dá abertamente demonstrações de relativismo (cf. Aquino, *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, Livro IV, Lição 14), pois, se os órgãos dos sentidos estão doentes, infectados de humor, as sensações se encontrarão perturbadas. Assim, a enfermidade do sujeito pode ser causa de erro. Mas, em condições normais minimamente, insista-se, percebemos as qualidades sensíveis tais como elas são na realidade.

distintos por aquilo que é formalmente conveniente a eles, isto é, seu sensível próprio (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 3; Gardeil, 2013, vol. 2, p. 58-68).

Assumindo o que Avicena diz, no livro *De Anima*, IV, c. 1, a saber, que há cinco potências sensitivas internas, porém com a exclusão da quinta potência intermediária entre a estimativa e a imaginativa, que compõem e dividem as formas imaginadas, havendo então *sensus communis*, imaginação, estimativa e memória, Tomás de Aquino se dedicou a dar uma justificação *a priori* da existência desses sentidos (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 4). Duas razões parecem motivá-lo: (i) o animal perfeito, tendo que se deslocar para atender suas necessidades, sendo capaz de não apenas aprender a coisa quando ela está presente aos sentidos, mas também representar para si os objetos sensíveis mesmo quando estão ausentes; (ii) por outro lado, para que ele esteja em condições de discernir o que convém ou não convém, é necessário certo sentido do útil e do nocivo. Por essas razões, ele diz que “a ovelha que vê o lobo chegar foge, não porque sua cor ou sua forma não são belas, mas porque é seu inimigo natural” (Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 4). “O discernimento dos sentidos internos resulta inicialmente da análise do dado do conhecimento sensível, o qual manifesta as “razões objetivas” que não são redutíveis às dos sentidos externos” (Gardeil, 2013, vol. 2, p. 69). Por essa razão, é conveniente reconhecer a quantidade de potências especiais quantos forem os objetos especificamente distintos.

“Os órgãos dos sentidos externos produzem, pelos cinco sentidos, algo que a potência sensitiva percebe externamente pelos próprios órgãos e, também, internamente, pelos sentidos internos” (Faitanin, 2008, p. 234) e, para fazer isso internamente, como mencionamos anteriormente, a potência sensitiva dispõe de quatro sentidos internos (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 4), a saber: *sensus communis*; *imaginação* ou *fantasia*; *estimativa* e *cogitativa*; *memória*.

Em resumo, podemos dizer que pelo *sensus communis* a potência sensitiva opera um discernimento e síntese das sensações. A *imaginação* conserva as imagens sensíveis de cada coisa *hic et nunc*. A *cogitativa* percebe naquilo que os sentidos lhe mostram o útil e o nocivo, mas especialmente é capaz de comparar e realizar um juízo particular. Por fim, a *memória* conserva as imagens sensíveis.

4 A simples apreensão

Antes de tudo, é preciso compreender algumas coisas acerca da linguagem e do pensamento. As palavras emitidas pela voz são os símbolos das paixões da alma, e as palavras escritas são os símbolos das palavras emitidas pela voz. E, assim como a escrita não é idêntica em todos os homens, como facilmente observamos no mundo, as línguas também não são semelhantes. No entanto, sabemos que as paixões da alma, das quais as palavras são sinais imediatos, são idênticas para todos os homens, assim como as coisas de que são imagem essas paixões também são as mesmas para todos (cf. Aristóteles, *Da interpretação*, I, 16a 3). Insista-se, as palavras escritas e orais não se referem diretamente às coisas, senão que o fazem por meio de certas paixões da alma. Sobre estas paixões da alma em que consiste o pensamento é que devemos refletir. A esse respeito diz Álvaro Calderón:

Aristóteles disse que as palavras são *símbolos* ou *sinais* das paixões da alma em que consiste o pensamento; e que estes sinais não são idênticos para todos os homens. Isto é evidente, porque as letras e as vozes são sinais convencionais, e outros homens usam outras línguas: inglês, francês. Das *paixões da alma*, porém, ele diz que são *imagens* [*imago* – aquilo que é *similis*] das coisas e que são idênticas para todos os homens (2011, p. 50, tradução nossa)¹².

Acerca disso, diz Tomás que a representação imaginária é uma semelhança da coisa particular, *phantasma est similitudo rei particularis* (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 84, a. 7). Exemplo disso é que: (i) muitos que falam diferentes idiomas se colocam em acordo para pensar o mesmo sobre alguma coisa; (ii) a imagem se forma pela impressão que as coisas deixam sobre os sentidos (por isso Álvaro Calderón precisa que Aristóteles às chama *paixões*); além disso, os sentidos são os mesmos para os homens, quer sejam internos, quer sejam externos; portanto, as imagens também são as mesmas.

Podemos distinguir uma dupla imagem: (i) imagem sensível, formada a partir das impressões recebidas pelos sentidos, chamada *phantasmata* (fantasma = luminoso, brilhante, evidente: aquilo que se mostra ou aparece) pelos escolásticos; (ii) imagem intelectual, concebida pela inteligência, chamada também de ideia ou conceito (*conceptum*).

A imagem sensível se vai formando em nós pela conjunção de experiências que temos da coisa. Nela se reúnem, de maneira orgânica, todos os aspectos alcançados por nossos cinco sentidos, acumulados por nossa memória e comparados entre si.

O *conceito* ou *ideia*, por outro lado, que fica em nosso espírito por obra da inteligência como imagem intelectual da coisa é, de tudo aquilo que nos oferecem os sentidos, somente o essencial (*quod quid est esse*). A obra da inteligência consiste, como dissemos, em descobrir o essencial, a quiddidade, entre tudo aquilo que sentimos da coisa.

A imagem e o conceito são, então, em um aspecto, o mesmo; e, em outro, muito distintos (cf. Calderón, 2011, p. 51). São o mesmo, porque ambos compõem como uma única imagem o mesmo: a inteligência concebe a ideia entendendo o essencial da coisa na imagem sensível alcançada dessa mesma coisa; e são muito distintos, porque o conceito é simples sinal do essencial da coisa, ao passo que a imagem é sinal muito complexo de todos os seus aspectos sensíveis.

Agora podemos entender em que consiste a abstração. Bem, os escolásticos chamaram “abstração” ao procedimento pelo qual o intelecto concebe a ideia a partir do *phantasmata*. *Abstractio* vem de *abs-trahere*. A preposição *a*, *ab*, *abs* faz referência a um ponto de partida ou de origem, quer seja local, desde de; temporal, depois de; ou causal, por causa de. *Abs-trahere* significa então “trazer desde”, separar, arrancar, isolar uma coisa de onde estava originalmente. Como um trator que

¹² “Aristóteles dice que las palabras son símbolos o signos de las pasiones del alma en las que consiste el pensamiento; y que estos signos no son idénticos para todos los hombres. Esto es evidente, porque las letras y las voces son signos convencionales, y otros hombres usan otros lenguajes: inglés, francés. De las pasiones del alma, en cambio, dice que son imágenes de las cosas, y que son idénticas para todos los hombres” (Calderón, 2011, p. 50).

traz a coisa. Isso é o que faz exatamente o intelecto para conceber a quiddidade: separa ou isola o essencial de tudo aquilo que lhe oferece a imagem sensível acerca da coisa.

A principal propriedade que descobrimos em nossos conceitos das coisas ao refletir sobre elas é a «universalidade». Este é o substantivo abstrato de «universal», que por sua vez é adjetivação do substantivo «universo». É uma palavra composta, “*unum-versus*”, que traduz os termos gregos compostos por κατὰ (em direção a, para) e όλον (totalidade). «Universal» traduz especialmente o termo κατολικόν (geral, universal) utilizado por Aristóteles justamente para indicar a propriedade das palavras que significam o que é comum ou geral. “*Universale est – diz Aristóteles - quod pluribus inesse natum est* (Calderón, 2011, p. 51-52, tradução nossa)¹³.

Assim, os universais são características ou particularidades de coisas que pertencem à espécie ou ao gênero considerado, realizadas concretamente nos indivíduos. São algo em que os objetos particulares participam, desse modo *universal é algo que é voltado para muitos*. E esse pode ser considerado enquanto *universal metafísico* ou enquanto *universal lógico*.

Do modo *metafísico*, o universal pode ser considerado como *ut res in abstracto*, isto é, a maneira de uma substância (ουσία) existente por si que pode ser partilhada por várias entidades e que confere às entidades a natureza ou o caráter que têm em comum. Se dizemos que Pedro é homem, é branco e é filho de Jonas, estamos atribuindo a Pedro diferentes quiddidades ou formas de ser: *esse homo, esse albus, esse filius*. Porém todas essas quiddidades podemos considerá-las em si mesmas, como separadas do sujeito no qual se dão, à maneira de substâncias: *humanitas, albedine, filiatio*, significando *aquilo que é ser* homem, branco, filho; e se as pode chamar agora “essências”; quer dizer, a *essência é a atualidade de toda quiddidade considerada em si mesma, abstraída do sujeito, a modo de substância*. Por essa razão, diz Álvaro Calderón:

A essência de homem é aquilo que é o ser homem: «*quod quid est*», quer dizer, a mesma quiddidade, mas considerada *in abstractione*, como separada do sujeito em que se dá: «a humanidade de Pedro». [...] a essência responde à pergunta: *Propter quid Petrus est homo?* (Calderón, 2011, p. 51, tradução nossa)¹⁴.

Assim, o *universal metafísico* é a propriedade pela qual a quiddidade “homem” se refere a Pedro, João e José, e se funda no que se dá realmente neles como aspecto essencial do seu ser.

Do modo *lógico* é, segundo Aristóteles, “o que, por sua natureza, pode ser predicado de muitas coisas” (Aristóteles, *Da interpretação*, VII, 17a 39). O universal lógico se funda na universalidade metafísica, porém “não a considera em intenção direta como relação da quiddidade das coisas, senão que em intenção

¹⁴ “[...] la esencia de hombre es aquello que es el ser hombre «quod quid est esse», es decir, la misma quiddidad pero considerada in abstractione, como separada del sujeto em que se da: «la humanidad de Pedro». (...) la esencia responde mas bien a la pregunta: Propter quid Petrus est homo?” (Calderón, 2020, p. 51).

segunda como relação de conceito a conceitos” (Calderón, 2011, p. 142)¹⁵. Razão pela qual, o lógico não se refere a propriedades das coisas reais, senão que se refere à universalidade como uma propriedade de conceitos, quer sejam genéricos ou específicos, que se referem a outros conceitos, específicos e singulares, mas, insista-se, com fundamento remoto *in re*.

Assim, “homem” como universal metafísico se define como “animal racional”; porém “homem” como universal lógico se define como “predicável de muitos indivíduos”, e não se diz de Pedro: “Pedro não é predicável”.

A primeira operação do intelecto é, então, aquela pela qual ele entende *Quid sit res*, isto é, a quiddidade ou essência da coisa. A alcança a partir da imagem ou *phantasmata* em que se acumula a experiência sensível de cada classe de coisa. O processo de obtenção é a *abstractio*, pela qual se deixa de lado o accidental e se entende o essencial. A marca ou imagem espiritual que fica no intelecto se chama *conceptus*, porque assim como uma mãe concebe a um filho com alegria de ter dado à luz uma imagem de seu amado esposo, assim também a inteligência concebe a quiddidade com alegria de ter iluminado o essencial como imagem do amado ser do real (Calderón, 2011, p. 52-53, tradução nossa)¹⁶.

É a essa operação do intelecto que chamamos de simples apreensão ou *intelligentia indivisibilium*. Explica-se: (i) *intelligentia*, porque escolhe (*legit*) ou capta o essencial entre (*inter*) o accidental; (ii) *indivisibilium*, porque a ideia ou conceito do essencial é algo uno e simples, ao passo que a imagem sensível da qual se obtém é algo muito complexo (cf. Calderón, 2011, p. 53).

Assim, a simples apreensão (*operatio*) se distingue do conceito quiddidativo (*opus*) como a ação ou operação se distingue da obra feita. O conceito quiddidativo é uma obra imaterial que permanece no intelecto como marca ou imagem intelectual da coisa, não é imagem sensível, mas imagem intelectual alcançada e construída pela abstração da simples apreensão a partir do *phantasmata* (imagem sensível).

Por conseguinte, define-se assim essa operação: ato pelo qual a inteligência apreende a essência de uma coisa, *quidditas*, sem nada afirmar ou negar. Contudo, nas coisas que se oferecem ao nosso conhecimento, as sensitivas se dão em ato, mas as inteligíveis em potência. Isso porque as coisas são *atualmente visíveis*, audíveis, tangíveis etc., mas não são atualmente inteligíveis, porque só se pode entender as quiddidades consideradas em sua universalidade, e as quiddidades das coisas se dão singularizadas, por estarem unidas à matéria.

Portanto, basta que as coisas se façam presentes a nossos sentidos para colocar as potências sensíveis em ato de entender, porém não basta isto para colocar o intelecto em ato de entender; porque o princípio motor do

¹⁶ “La primera operación del intelecto es, entonces, aquella por la que entiende *Quid sit res*, es decir, la quiddidad o esencia de la cosa. La alcanza a partir de la imagen o *phantasmata* en el que se acumula la experiencia sensible de cada clase de cosa. El proceso de obtención es la *abstractio*, por el cual se deja de lado lo accidental y se entiende lo esencial. La huella o imagen espiritual que queda en el intelecto se llama *conceptus*, porque así como una madre concibe al hijo con la alegría de haber dado a luz una imagen de su amado esposo, así también la inteligencia concibe la quiddidad con la alegría de haber iluminado lo esencial como imagen del amado ser de lo real” (Calderón, 2011, p. 52-53).

ato de entender são os inteligíveis em ato, e nas coisas inteligíveis somente se dão em potência (Calderón, 2020, p. 340, tradução nossa)¹⁷.

É necessário, então, diz Tomás, haver certa *virtus* por parte do intelecto, que faça os inteligíveis em ato, por abstração das espécies de suas condições materiais; e esta é a necessidade de haver o intelecto agente (cf. Aquino, *S. Th.*, I, q. 79, a. 3).

Ademais, Deus é o ser universal que contém em si toda perfeição na simplicidade de sua essência; as criaturas intelectuais são imagem de Deus na medida em que se abrem para a universalidade, não porque são em si, pois são anjos ou homens, senão pela apropriação cognoscitiva (*quodammodo omnia*). Por isso é necessário ter (os anjos) ou adquirir (o homem) as espécies de todas as coisas e recriá-las em si pelo ato de entender. Como tínhamos afirmado, no homem, as espécies são adquiridas através do intelecto agente que é a potência, que emana da essência humana, pela qual o homem se faz capaz de abstrair, dos fantasmas sensíveis, as espécies inteligíveis de todas as coisas. O intelecto agente é instrumento da alma para abrir-se à universalidade do ser, pois o espírito do homem é uma *tabula rasa*¹⁸; a única coisa que possui é essa potência de abstrair as espécies; é desse modo que o homem se assemelha a Deus: pela apropriação cognoscitiva *quodammodo omnia*.

Mas há uma dupla função do intelecto: a agente e a possível. Ambas possuem como objeto o ente enquanto a sua universalidade (*ens universale*). Porém, o intelecto agente possui em ato os inteligíveis, ao passo que o intelecto possível os possui em potência. O intelecto agente possui em ato os inteligíveis indeterminados; e o intelecto possível possui em potência os inteligíveis determinados. O ato do intelecto agente é abstrair as espécies das coisas. O ato do intelecto possível é, uma vez adornado das espécies inteligíveis abstraídas pelo intelecto agente e postas para si em ato, entender as coisas por suas espécies.

Para o intelecto agente a ordem de conhecer se segue da ardem do ser, assim, na ordem do conhecer, o *intelligere* se compara à espécie como, na ordem do ser, o *esse* se compara à essência. As potências intelectivas são justamente as que conectam ambas ordens, porque se fundam no ser da alma e fazem possível o entender. O intelecto agente é a maneira como a essência da alma se abre às espécies ou essências intencionais das demais coisas, ao passo que o intelecto possível (já com sua primeira redução, com hábito de ciência) é a maneira como o *esse* da alma se abre a entender o ser intencional das demais coisas (Calderón, 2020, p. 366, tradução nossa)¹⁹.

¹⁷ “Por lo tanto, basta que las cosas se hagan presentes a nuestros sentidos para poner las potencias sensibles en acto de conocer; pero no basta esto para poner al intelecto en acto de entender; porque el principio motor del acto de entender son los inteligibles en acto, y en las cosas los inteligibles sólo se dan en potencia” (Calderón, 2020, p. 340).

¹⁸ Referimos aqui à concepção do realismo aristotélico-tomista, mas não ao que dizia John Looke que, no dizer de Giovanni Reale e Dario Antiseri, fez praticamente uma paródia das autênticas doutrinas substancialistas e gnosiológicas da metafísica clássica (cf. Reale; Antiseri, 2017, vol. II, p. 417).

¹⁹ “Para el intelecto agente el orden del conocer se sigue del orden del ser, por lo que, en el orden del conocer, el *intelligere* se compara a la especie como, en el orden del ser, el *esse* se compara a la esencia. Las potencias intelectivas son justamente las que conectan ambos ordenes, porque se fundan en el ser del alma y hacen posible el entender. El intelecto agente es la manera como la esencia del alma se abre a las especies o esencias intencionales de las demás cosas, mientras que el intelecto posible (ya con su primera reducción, con hábito de ciencia) es la manera como el *esse* del alma se abre al entender o ser intencional de las demás de cosas” (Calderón, 2020, p. 366).

Isso quer dizer que (i) o intelecto agente se ordena a produzir as essências das coisas em ordem inteligível, por processo de abstração; e (ii) o intelecto possível, por outro lado, se ordena a pôr em ato de entender as espécies abstraídas, que é como dar-lhes o ser em ordem inteligível. Isto é, o ato de inteligir que resultará no verbo mental. Ou seja, já há alguma adequação na primeira operação, portanto, já há *algum conhecimento*.

5 Abstração metafísica da participação

Uma das passagens centrais de *O Ente e a Essência* está em sua fase inicial quando o Doutor Angélico, introduzindo a discussão, diz que “as primeiras coisas que se concebem na inteligência são o ente e a essência” (Aquino, *De ente et essentia*, I). E, mais adiante, no mesmo capítulo, quando diz: “Importa saber”, e logo, baseando-se no quinto livro da *Metafísica* de Aristóteles, apresenta o argumento de que o ente em si mesmo comporta duas acepções, a saber: 1) divide-se nas dez categorias; e 2) designa a verdade das proposições. Além disso, no início do capítulo 2, define *essência como aquilo que é significado ou expresso pela definição de uma coisa*. Acreditamos que o Aquinate alicerçou o fundamento de sua obra nesses temas, pois, pelo que diz no início da obra, “esses dois conceitos se concretizam nas diversas coisas, e se relacionam com as assim chamadas intenções lógicas” (Aquino, *De ente et essentia*, I). Isso, na interpretação de Álvaro Calderón, é o mesmo que dizer que se relacionam com o uso da razão segundo as regras da universalidade, como meio de proceder no saber, isto é, enquanto arte propedêutica ou diretiva, para chegar à verdade (cf. Calderón, 2011, p. 146).

A noção de ente e a sua concepção não seria possível sem a abstração, pois assim não haveria inteligido em ato. Sobre isso, diz o Doutor na *Suma Teológica*:

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. Podemos ver isso por um exemplo tomado dos sentidos. A vista vê a cor da maçã, sem seu odor. Se, portanto, se pergunta onde está a cor que é vista sem o odor, é claro que é somente na maçã, mas que ela seja percebida sem o odor, isso acontece por parte da vista, porque há na vista a semelhança de cor e não do odor. Igualmente, a humanidade conhecida existe só em tal ou tal homem. Mas que a humanidade seja apreendida sem as condições individuais, no que está a abstração, da qual resulta a ideia universal, isso lhe acontece enquanto é percebida pelo intelecto, no qual se encontra a semelhança da natureza específica, e não a dos princípios individuais (Aquino, *S. Th.*, I. q. 85, a. 2).

Por isso, deve-se dizer que o inteligido está no que conhece por semelhança: *intellectum in actu est intellectus in actu*. Desse modo, ao assimilar o conceito ou verbo mental à entidade real, considerando-a uma entidade de segunda ordem, a primeira coisa que se destaca é a sua unidade. Razão pela qual, excluídas as

hipóteses logicistas que sustentavam a multiplicidade de formas substanciais (cf. Calderón, 2016, tomo II, p.127) e a daqueles que sustentavam que os acidentes possuem seu *esse* acidental (cf. Calderón, 2016, tomo II, p.124), afirma Álvaro Calderón:

Assim como, na primeira ordem do ente real, a matéria-prima não pode ser informada mais que por uma única forma substancial, e só pode existir sob um único ato de ser; assim também, na ordem segunda do ente inteligível ou verbo, o intelecto só pode ser informado por uma única espécie, e só pode existir sob um único ato de entender (Calderón, 2020, p. 471, tradução nossa)²⁰.

Assim, a unidade do verbo da primeira operação depende fundamentalmente da unidade da espécie, assim como a unidade substancial de um ente real depende da unidade de sua forma substancial (cf. Calderón, 2020, p. 472). Por conseguinte, a unidade do verbo de segunda operação depende da unidade do *esse intelligibilis* que lhe confere o ato de entender, assim como a unidade do supósito real, isto é, do ente completo com todos seus acidentes, depende da unidade do ato de ser (cf. *Ibid.*).

Em conformidade com o que fala o Aquinate: *intellectum in actu est intellectus in actu* (cf. Aquino, *S. Th.*, I, q. 85, a. 2), diz Álvaro Calderón que o verbo de simples apreensão não tem a complexidade de ente real, porque é uma *imagem ou semelhança de essência ou substância das coisas* (cf. Calderón, 2020, p. 475), despojada pela abstração de todo o aspecto acidental. Apenas pode conceber o que é ente *per se*, e não um conceito de simples apreensão de um ente *per accidens*, que não tem essência e definição²¹:

Pela simples apreensão concebemos a quiddidade das coisas, isto é, sua essência substancial, que é necessariamente una e simples. Assim como as coisas têm uma única forma substancial, que existe por um único ato de ser, formando uma única substância real, assim também a simples apreensão está determinada por uma espécie única - como acabamos de ver - que passa a existir pensada pelo único ato de entender, constituindo um verbo mental simples e único (Calderón, 2020, p. 475, tradução nossa)²².

Razão pela qual diz Tomás de Aquino na *Suma Teológica*:

Mas tudo o que o intelecto conhece por meio de várias espécies, ele não conhece ao mesmo tempo. A razão disso é que um mesmo sujeito não

²⁰ “Así como, en el orden primero del ente real, la materia prima no puede ser informada más que por una única forma substancial, y no puede existir más que bajo un único acto de ser; así también, en el orden segundo del ente inteligible o verbo, el intelecto no puede ser informado más que por una única especie, y no puede existir más que bajo un único acto de entender” (Calderón, 2020, p. 471).

²¹ Ademais, se podemos conceber os acidentes, é *secundum quid*, isto é, na medida em que os pensamos como uma substância.

²² “Por la simple aprehensión concebimos la quiddidad de las cosas, esto es, su esencia substancial, que es necesariamente una y simple. Así como las cosas tienen una única forma substancial, que existe por un único acto de ser, conformando una única substancia real, así también la simple aprehensión está determinada por una especie única — como acabamos de ver —, que pasa a existir pensada por el único acto de entender, constituyendo un verbo mental simple y único” (Calderón, 2020, p. 475).

pode ser simultaneamente determinado por várias formas de gênero idêntico e de espécies diversas. Por exemplo, é impossível que um mesmo corpo seja, sob o mesmo ponto de vista e ao mesmo tempo, colorido de diversas cores, ou informado por diversas figuras. Todas as espécies inteligíveis são de um mesmo gênero, porque são perfeições de uma só potência intelectual, embora as coisas de que são espécies pertençam a gêneros diferentes. Não é, pois, possível que o mesmo intelecto seja determinado a um só tempo por várias espécies inteligíveis, para conhecer em ato diversas coisas (Aquino, *S. Th.*, I, q. 85, a. 4).

Desse modo, é correto dizer com Álvaro Calderón, que as espécies são primeiramente princípio eficiente do ato de entender e, em segundo lugar, princípio formal do verbo mental (cf. 2020, p. 476). Porque são espécies quiddativas, isto é, são formas substanciais que não podem senão constituir uma entidade com subsistência própria, por isso são: formas substanciais e subsistentes (cf. Calderón, 2020, p. 477). Eis o que diz o próprio Doutor Comum em sua *Suma Contra Gentios*:

Embora seja necessário, para a **veracidade do conhecimento**, que este seja correspondente com a coisa, contudo, não é necessário, porém que se identifique o modo do conhecimento com o da coisa. [...] embora a essência do gênero e da espécie nunca estejam senão **nos indivíduos**, o intelecto conhece a essência do gênero e da espécie **sem** a intelecção dos princípios individuantes. E isto é justamente conhecer os universais. Assim sendo, não repugna que os universais não subsistam fora da alma e que também o intelecto, ao ter a intelecção dos universais, conheça as coisas que estão fora da alma (Aquino, *S.C.G.*, II, c. LXXV, n.6, destaque nosso).

Ao que comenta Thiago Sebastião Reis Contarato:

A conclusão final do texto é uma parte bem difícil de se entender: (a) os universais não subsistem fora da alma e (b) o intelecto, inteligindo os universais, entende as coisas fora da alma. Nós só podemos compreender esta conclusão se tivermos em mente os dois modos de ser apresentados. Desse modo, compreende-se que os universais não subsistem fora da alma **pelo mesmo modo de ser que têm no intelecto**. Mesmo assim, os dois modos de ser precisam ser correspondentes, pois o intelecto pode entender verdadeiramente coisas que estão fora da alma. Essa postura é reforçada na medida em que precisamos admitir que há uma correspondência entre o intelecto e a coisa para a **veracidade do conhecimento intelectual** (2015, p. 218, destaque nosso).

Quer dizer, há uma semelhança da natureza específica, pois o que é inteligido é *uma imagem ou semelhança de essência ou substância das coisas* (cf. Aquino, *S. Th.*, I, q. 85, a. 2; Calderón, 2020, p. 475), portanto, como havíamos dito, são princípios formais de nova entidade do verbo e, por isso, formas substanciais e subsistentes.

Desse modo, Tomás apresentará os dois modos de ser da natureza do gênero e da espécie: (i) no intelecto, “*sem os princípios individuantes*”; e (ii) na realidade, “*nos indivíduos*” (cf. Aquino, *S.Th.* I, q. 66, a.3; Aquino, *S.C.G.*, II, c. LXXV, 6). O primeiro significa o conjunto em si mesmo, sem nada que o determine, uno, mas *com ser apenas no intelecto*. O segundo significa que o conjunto não é considerado

per se, mas pelos elementos que compõem esse conjunto, ou seja, trata-se de um conjunto que *tem ser nos indivíduos* (cf. Contarato, 2015, p. 219).

Como acabamos de ver, entre o intelecto e o que é inteligido deve haver uma correspondência (cf. Aquino, *S.Th.* I, q. 16, a.2), pois não há outro modo de entender a existência de um verbo mental cujo princípio formal é uma *quiddidade substancial*, senão por meio de uma *metafísica da participação* (cf. Calderón, 2020, p. 477). Verdadeiramente, por ser inteligência dos indivisíveis e, por isso mesmo, só reproduz e conhece quiddidades simples, o *verbum mentis da simples apreensão é um ente substancial segundo simples*, não real, mas mental.

De tudo isso, depreende-se que é correto afirmar que a verdade enquanto adequação do intelecto à coisa já se encontra *de algum modo* na simples apreensão, e ao cabo dessa mesma operação já se dá um retorno ao fantasma mediante uma reiluminação deste pelo intelecto agente, pois, ainda que todo conhecimento seja o universal abstraído da matéria individual, que é direto, nosso intelecto pode conhecer o singular indiretamente *por certa reflexão* do entendimento sobre o fantasma (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 86, a. 1; *De veritate*, q. 2, a. 6; *De veritate*, q. 10, a. 5; Calderón, 2020, p. 582-594). Ou seja, pela conversão ao fantasma, se conhece diretamente o universal e indiretamente o singular, e formamos a proposição “Sócrates é homem”.

Ademais, como havíamos mencionado acima, ambos os universais (metafísico e lógico) possuem fundamento *ante rem*, isto é, na mente de Deus como ideia ou modelo das coisas criadas, e perfazem apenas um, porque identificam-se com a essência ou natureza da coisa, que existe *ab aeterno* no intelecto Divino e que o intelecto humano abstrai da coisa (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 85, a. 1). Por isso, diz o Aquinate:

A coisa, existente fora do intelecto, mediante a sua forma imita (realiza) o modelo-projeto criador da inteligência de Deus. É precisamente em virtude desta conformidade com o projeto-modelo divino que a coisa é capaz de produzir uma compreensão verdadeira de si mesma, sendo também graças à sua forma que toda coisa tem o ser. Por isso, a verdade das coisas inclui em seu conceito o ser (*entitas*) delas mesmas, acrescentando-lhes ainda a relação de conformidade-concordância com o intelecto divino ou humano (Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 8, tradução nossa)²³.

Em outra passagem de Tomás de Aquino também podemos ver o estatuto ontológico das essências possíveis: “Antes de ter existência, nada é, exceto talvez no intelecto do criador, onde não é uma criatura, mas uma *creatrix essentia*” (cf. Aquino, *De Potentia*, q. 3, art. 5, ad. 2)²⁴.

²³ “*Res autem existens extra animam per formam suam imitatur artem divini intellectus et per eadem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum*” (Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 8).

²⁴ “*Quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*” (Aquino, *De potentia*, q. 3, art. 5, ad. 2).

Ambas as passagens nos mostram que as essências das coisas não começaram no tempo, mas são desde a eternidade, pois o homem foi possível desde a eternidade porque sua essência nunca foi impossível para Deus; caso contrário, o homem não existiria hoje. Por esse motivo, os tomistas afirmam que a essência de uma coisa possível, antes de toda existência e antes de qualquer referência à onipotência de Deus, é realmente “algo” desde a eternidade; ou seja, está contida atualmente, segundo Didaco Ortiz (cf. *Cursus philosophicus Angelico-Thomisticus: Physicorum*, 1667, cf. 1, tract. 2, par. 2 do próêmio, n. 285), no âmbito do próprio ente que é distinto do próprio Deus²⁵.

Nas coisas criadas, a verdade se encontra na inteligência e nas coisas. Na inteligência, enquanto concorda com as coisas que chega a conhecer, na assemelhação daquilo que possui aptidão para produzir uma compreensão verdadeira no intelecto; nas coisas, enquanto concordam com a inteligência divina, pois, como a ideia da arte na mente do artista é a medida de suas produções, também a inteligência divina é a medida de todas as coisas (cf. Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 8).

Conclusão

De tudo que foi dito, depreende-se que o que é inteligido é uma *imagem ou semelhança de essência ou substância das coisas* (cf. Aquino, *S. Th.*, I, q. 85, a. 2; Calderón, 2020, p. 475), portanto, princípios formais de nova entidade do verbo e, por isso, formas substanciais e subsistentes. Assim, entre o intelecto e o que é inteligido deve haver uma correspondência (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 16, a.2), porque não há outro modo de entender a existência de um verbo mental cujo princípio formal é uma *quididade substancial*, senão por meio de uma *abstração metafísica da participação* (cf. Calderón, 2020, p. 477). Por conseguinte, verdade enquanto adequação do intelecto à coisa já se encontra *de algum modo* na simples apreensão (cf. Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1), e ao cabo dessa mesma operação já se dá um retorno ao fantasma mediante uma reiluminação deste pelo intelecto agente. Assim, pela conversão ao fantasma, se conhece diretamente o universal e indiretamente o singular.

²⁵ Porém, a explicação desse “algo” que é atual desde a eternidade é diversa e não nos interessa aqui, contudo, apenas mencionamos as posições: (i) os tomistas antigos afirmam que é algo real, positivo, incompleto e atual; (ii) os posteriores admitem que as essências das coisas são desde a eternidade, mas negam, todavia, que sejam uma entidade positiva e absoluta. Pelo contrário, dizem que são antes um ser negativo e relativo, um certo ser objetivo em que brilha a ausência de contradição entre sujeito e o predicado.

Referências

AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência** - texto latino e português. Tradução de Odilão Moura. Presença, 1981.

AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: 2004.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006. 9 vols.

AQUINO, Tomás de. **Comentários à Metafísica de Aristóteles I-IV**. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016. vol. 1.

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura O.S.B. Caixias do Sul: Universidade de Caixias do Sul, 1990.

AQUINO, Thomae de. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: **Quaestiones disputatae de veritate** (Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1970-1972-1973-1976) 3 vol. 5 fascicula.

AQUINO, Tomás de. **De potentia**. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/qdp3.html#58677>.

ARISTÓTELES. Órganon: **Da interpretação**. 3. ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

CALDERÓN, Álvaro. **Umbrales de la filosofía** - cuatro introducciones tomistas. Mendoza: República da Argentina, 2011.

CALDERÓN, Álvaro. **La naturaleza y sus causas**. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2016. Tomo II.

CALDERÓN, Álvaro. **El orden sobrenatural**: una inmersión en el tomismo profundo. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2020.

CONTARATO, Thiago Sebastião Reis. **O “comum” na realidade segundo Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

FAITANIN, Paulo. O papel dos sentidos internos na teoria do conhecimento de Tomás de Aquino. **Aquinete**, n. 6, p. 234-241, 2008.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de santo Tomás de Aquino**: psicologia e metafísica. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Paulus, 2013. Vol. 2.

ORTIZ, Didaco. Cursus philosophicus Angelico-Thomisticus: **Physicorum**. Editiones Hispalensem, 1667.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **Filosofia**: Idade Moderna. São Paulo: Paulus, 2017. Vol. II.