

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS ERECHIM
CURSO DE FILOSOFIA

LUIS MIGUEL FALCÃO HURTADO

**A NOÇÃO DE REPRESENTAÇÃO E AS POTÊNCIAS COGNITIVAS DA ALMA
ANIMAL EM TOMÁS DE AQUINO**

ERECHIM

2026

LUIS MIGUEL FALCÃO HURTADO

**A NOÇÃO DE REPRESENTAÇÃO E AS POTÊNCIAS COGNITIVAS DA ALMA
ANIMAL EM TOMÁS DE AQUINO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade
Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito
para obtenção do título de licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite

ERECHIM

2026

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Hurtado, Luis Miguel Falcão

A noção de representação e as potências cognitivas da alma animal em Tomás de Aquino / Luis Miguel Falcão Hurtado. -- 2026.

71 f.

Orientador: Doutor Thiago Soares Leite

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de Licenciatura em Filosofia, Erechim, RS, 2026.

1. Representação. 2. Cognição. 3. Metafísica. 4. Escolástica. I. Leite, Thiago Soares, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

LUIS MIGUEL FALCÃO HURTADO

**A NOÇÃO DE REPRESENTAÇÃO E AS POTÊNCIAS COGNITIVAS DA ALMA
ANIMAL EM TOMÁS DE AQUINO**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Licenciatura em
Filosofia da Universidade Federal da
Fronteira Sul (UFFS), como requisito para
obtenção do título de licenciado em
Filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 03/06/2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Thiago Soares Leite – UFFS
Orientador

Prof^ª. Dr^a Susiane Kreibich – IFRS
Avaliadora

Prof. Dr. Andrei Pedro Vanin – UFFS
Avaliador

Dedico este trabalho àqueles (as) que se empenham em renovar nosso entendimento sobre os problemas filosóficos.

AGRADECIMENTOS

A escrita do presente trabalho não teria sido possível sem o auxílio e orientação da minha família, amigos, professores e colegas ao longo de toda a graduação. Para não vitimar nenhuma dessas pessoas de esquecimento, não assumirei o risco de nomeá-las — exceto uma. Companheira, amiga e parceira durante toda a graduação, devo muito à Suzan K. Baldissera. Obrigado por tudo. Também devo agradecer ao meu amigo felino, Preto. Embora não receba o *status* de pessoa, aprendo muito em sua companhia. De algum modo, meu interesse filosófico pela vida animal nasceu da necessidade de compreendê-lo. Por fim, agradeço a Universidade Federal da Fronteira Sul e a todos (as) profissionais que nela atuam em prol de um ensino, pesquisa e extensão de qualidade.

O conhecimento é uma aventura interminável na borda da incerteza.

Os Filhos de Duna.
Frank Herbert.

RESUMO

Noções como intencionalidade e representação são objetos de intensa pesquisa em filosofia da mente, uma vez que, tradicionalmente, são consideradas a marca do mental. Curiosamente, essas noções também têm uma longa história de especulação na Idade Média. Foi muito comum, durante a escolástica, que as explicações sobre o conteúdo de um pensamento envolvessem o apelo à sua natureza representacional. Contudo, os significados desses conceitos estavam circunscritos a um contexto específico. O objetivo desta monografia é investigar a função que a noção de representação cumpriu nos debates sobre a natureza da alma animal. Nossa hipótese é de que os postulados que envolveram a construção dessa noção na escolástica emergiram nas disputas filosóficas sobre a extensão das operações da alma animal e os modos de apreensão do conhecimento, em um ambiente de adequação e atualização da teoria da alma de Aristóteles. Nos propomos a investigar (i) em que medida a noção de representação foi determinante para a explicação das operações cognoscitivas da alma animal e (ii) se as especulações sobre o funcionamento da alma, nesse contexto, alteraram o seu significado. A atenção concedida à filosofia de Tomás de Aquino é motivada pela sistematização e inovação conceitual agregada a esse debate pelos postulados vinculados à definição e à descrição das potências cognitivas da alma animal, das operações das faculdades correspondentes e das limitações epistemológicas e teleológicas imputadas pela forma substancial.

Palavras-chave: Representação; Cognição; Alma; Metafísica; Escolástica.

ABSTRACT

Concepts such as intentionality and representation are objects of intense research in philosophy of mind, since they are traditionally considered the hallmark of the mental. Interestingly, these notions also have a long history of speculation in the Middle Ages. It was very common during scholasticism for explanations of the content of a thought to involve an appeal to its representational nature. However, the meaning of these notions was circumscribed to a specific context. This monograph aims to investigate the function that the notion of representation fulfilled in debates about the nature of the animal soul. We hypothesize that the postulates underlying the construction of this notion in scholasticism emerged from philosophical disputes about the extent of the animal soul's operations and the modes of apprehending knowledge, within an environment of adaptation and updating of Aristotle's theory of the soul. We propose to investigate (i) in what sense the notion of representation was crucial for explaining the cognitive operations of the animal soul and (ii) whether speculations about the functioning of the soul, in that context, altered its meaning. The attention given to the philosophy of Thomas Aquinas is motivated by the systematization and conceptual innovation that this debate adds through the postulates concerning the definition and description of the cognitive powers of the animal soul, the operations of the corresponding faculties, and the epistemological and teleological limitations imposed by substantial form.

Keywords: Representation; Cognition; Soul; Metaphysics; Scholasticism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Tomás de Aquino:

Sum. Theol. — Suma de Teologia

ScG — Suma Contra os Gentios

Sentencia De Anima — Comentário ao Sobre a Alma de Aristóteles

De ente et essentia — O ente e a essência

De subst. sep. — De substantiis separatis: sobre os anjos

Aristóteles

Metph. — Metafísica

Ph. — Física

De An. — De Anima

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. METAFÍSICA.....	15
2.1 PARTICIPAÇÃO.....	15
2.2 ATO E POTÊNCIA.....	18
2.3 HIERARQUIA DOS SERES.....	23
2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	29
3. PSICOLOGIA.....	31
3.1 ALMA.....	34
3.2 REPRESENTAÇÃO E COGNIÇÃO.....	41
3.3 COGNIÇÃO SENSÍVEL.....	43
3.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	61
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
REFERÊNCIAS.....	67

1. INTRODUÇÃO

É significativo observar que, conforme mostram Resl (2011) e Curley (2009), boa parte do imaginário medieval sobre os animais¹ foi forjada pela *Naturalis Historia*, e, em especial, pelo tratado de zoologia, de Plínio, O Velho (séc. I), bem como pelas diversas edições do *Physiologus*². Desse modo, em certo sentido, parece correto dizer que quando da recepção do *corpus aristotelicum* no ocidente latino, em especial sua filosofia natural, já havia se estabelecido um programa temático sobre a vida dos animais. Pois, conforme observa Toivanen (2018, p. 121, tradução nossa), “os animais eram considerados o “outro”, que funcionava como um espelho, o que permitia aos filósofos elucidar com mais clareza o que torna o ser humano especial em comparação ao resto da criação”.

Nesse sentido, embora de modo marginal, vale lembrar que a existência dos animais sempre esteve no expediente de trabalho filosófico, ainda que sua importância temática tenha sido reduzida à instrumentalização para resolução de problemas metafísicos e/ou práticos exclusivamente humanos (Toivanen, 2018; Steiner, 2005). De todo modo, é imperativo reconhecer que sua presença dentro da história do pensamento filosófico, sob a perspectiva de figuras enigmáticas, se impôs como condição para a caracterização do ser humano enquanto tal e das atividades que o definem.

Considere, por exemplo, que a definição de ser humano como animal político e de discurso, postulada por Aristóteles na *Política*, e sua inclinação natural ao saber e ao conhecimento, apontada na *Metafísica*, não podem ser compreendidas de forma isolada do *corpus* da obra deste filósofo, isto é, desvinculada dos seus tratados de filosofia natural — o que evidentemente inclui seus tratados sobre a vida animal.

¹ Como nota Resl (2011), o termo *animal*, entre o período de 1000 a 1400 E.C, apresentou variações de significado. A princípio, o termo era utilizado no sentido original, isto é, para se referir às formas de vida animal de modo geral. O significado, assim, seguia a taxonomia categorial proposta por Plínio, O velho, em sua *Naturalis Historia*, bem como o *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha. Ocorre que diante da ausência de um termo específico, nas línguas vernáculas, para designar humanos e não-humanos como pertencentes a um único grupo de formas de vida, adotou-se, do século XII em diante, o termo *besta*, derivado do latim *bestia* para, a princípio, referir-se aos animais selvagens, porém, posteriormente, estendendo-o a todos os animais não-humanos. *Besta* tornou-se significado daqueles seres do gênero animal carentes de racionalidade. Nos textos de Tomás encontramos o termo *besta*, quando empregado para distinguir humanos e não-humanos, mas também o emprego do termo *animal* para se referir ao gênero das entidades que possuem corpo animado imbuído de sensação. Dada a inadequação do termo *besta*, observada sua natureza pejorativa atualmente, utilizaremos o termo *animal* para designar os animais não-humanos.

² O *Physiologus* foi um manuscrito muito influente durante toda a Idade Média. De modo geral, seu conteúdo era composto por alegorias, metáforas, histórias e descrições de animais e do mundo natural — oportunamente acompanhado por ensinamentos morais e religiosos. Segundo Curley (2009), o *physiologus* foi parte central do imaginário medieval sobre a vida dos animais e base para a relação estabelecida pelos diferentes povos com a vida natural.

Atualmente, no entanto, encontramos áreas de investigação e trabalho especializado dentro de diferentes programas de pesquisa e uma variada gama de interesses e objetivos em centrar a existência animal no horizonte de inquirição filosófica. Um dos ramos que tem se demonstrado mais promissor é o que se tem chamado de filosofia da cognição animal.

Como apontam Andrews e Monsó (2021), a pesquisa em cognição animal pode desafiar muitos filósofos a reconsiderar a suposição de que certas capacidades e comportamentos necessitam de linguagem e habilidades técnicas sofisticadas. Em outras palavras, os resultados desse campo de pesquisa podem vir a demonstrar que atividades que parecem sofisticadas, na verdade, podem ser produzidas por mecanismos menos complexos, dispensando a necessidade de propriedades mentais específicas.

Assim, a cognição animal passa a ser um tema de interesse para muitas áreas da filosofia, podendo alimentar debates em metafísica, epistemologia, ética etc. Grande parte das pesquisas nesta área, geralmente, tendem a uma aproximação das ciências, em especial, das ciências cognitivas, da etologia e psicologia.

Não obstante, há um crescente — embora incipiente — interesse de pesquisadores em conduzir o tema da cognição animal para os contextos de disputas filosóficas no período antigo e medieval. Por um lado, como observa Oelze (2018), durante o medievo, em especial no período escolástico, houve um vívido debate sobre a natureza da alma animal, e, em particular, sobre como explicar determinados comportamentos dos animais negando-lhes a posse de racionalidade — sendo esse um debate paralelo às disputas filosóficas e teológicas³.

Por outro lado, mapear as inúmeras e não consensuais respostas a essas perguntas, nas teorias dos filósofos medievais, nos auxilia a compreender com mais fecundidade os argumentos e problemas construídos por esses filósofos, e avaliar a relevância e influência desses postulados legados para a história do pensamento. Pois, “a forma como vemos problemas filosóficos na contemporaneidade é influenciada, muitas vezes, pela forma como enxergamos sua história” (Pasnau, 1997, p. 6, tradução nossa).

³ “Eles [filósofos] se perguntaram sobre quais tipos de processos cognitivos fundamentam o comportamento de cães, gatos, abelhas, ovelhas, macacos, formigas e muitos outros, e como tais processos se assemelham aos que fundamentam o nosso próprio comportamento. São totalmente distintos ou semelhantes? Ou até mesmo iguais, talvez? E como podemos descobrir isso se tudo o que podemos fazer é observar o comportamento de outros animais?” (Oelze, 2018, p. 3, tradução nossa).

Noções como intencionalidade e representação mental são objetos de intensa pesquisa em filosofia da mente, usualmente consideradas a partir da suposição de que um estado mental possui conteúdo semântico ou se refere a uma outra coisa diferente de si mesmo, devido a seu caráter representacional⁴. Curiosamente, essas noções também têm uma longa história de especulação na Idade Média. De acordo com Lagerlund (2023), foi muito comum, durante a escolástica, que as explicações sobre o conteúdo de um pensamento envolvessem o apelo à sua natureza representacional.

No entanto, a conexão do termo *representação* com a cognição ou sua relação com as potências internas da alma, surgiu apenas no século XII, a partir das traduções do *Kitâb al-shifâ*, de Avicena, para o latim⁵. A tradução dos termos em árabe *ma'na* e *hakâ* para *intentio* e *repraesentatio* carregaram um significado filosófico relevante: representação passou a significar a apreensão das *formas* sensíveis e inteligíveis através das potências internas da alma. Para Avicena, o conhecimento das formas universais era atingido através de processos de abstração das representações apreendidas pelos sentidos internos da alma e seu fluxo entre o intelecto ativo para o passivo (Lagerlund, 2023).

Nosso objetivo neste trabalho, enfim, é investigar a função que a noção de representação cumpriu nos debates sobre a natureza e operações da alma animal. Nossa hipótese é de que os postulados que envolveram a construção dessa noção na escolástica emergiram nas disputas filosóficas sobre a extensão das operações da alma animal e os modos de apreensão do conhecimento, em um contexto de adequação e atualização da teoria da alma de Aristóteles. Nos propomos a investigar (i) em que medida a noção de representação foi determinante para a explicação das operações cognoscitivas da alma animal e (ii) se as especulações sobre o funcionamento da alma, nesse contexto, alteraram o seu significado.

A atenção concedida à filosofia de Tomás de Aquino — além da relevante influência do pensamento aviceniano sobre esse assunto — é motivada pela sistematização

⁴ Convém lembrar que a noção de intencionalidade também é central para a fenomenologia, quando considerada a direcionalidade dos estados mentais conscientes. Em outras palavras, estar-consciente-de-algo refere-se à intencionalidade da consciência. Para uma concisa abordagem da noção de intencionalidade na tradição fenomenológica e analítica, cf. Leclerc (2025, p. 32-46) e Zahavi e Gallagher (2024, p. 155-192).

⁵ *Kitâb al-shifâ* de Avicena é conhecido como *O Livro da Cura*, enciclopédia que compõe parte do tratado de Ciências Naturais de sua obra. Os tratados de Avicena seguem a organização geral legada pela tradição aristotélica, a saber: Lógica, Ciências Naturais, Matemática e Metafísica. Cada parte é subdividida, em face das obras aristotélicas. Por isso, a tradução do *Sobre a Alma*, encontrado no *Kitâb al-shifâ*, para o latim também é referida por *Sextus de Naturalibus*. Para uma abordagem mais detalhada sobre o impacto terminológico e conceitual das traduções do árabe para o latim do referido texto de Avicena, cf. Lagerlund (2007).

e inovação conceitual agregada a esse debate pelos postulados vinculados à definição e à descrição das potências cognitivas da alma animal, das operações das faculdades correspondentes e das limitações epistemológicas e teleológicas imputadas pela forma substancial. Além disso, as resoluções tomasianas foram demasiadamente influentes ao ponto de se tornarem temas de profundas objeções entre os filósofos posteriores, como João Duns Scotus, Henrique de Gand, Pedro de João Olivi e Guilherme de Ockham (Pasnau, 1997; Lagerlund, 2023).

Para avaliar a validade da nossa hipótese, essa monografia se divide em dois capítulos: (i) Metafísica e (ii) Psicologia. Na primeira parte, nos propomos a investigar a tese da *Hierarquia dos Seres* e as implicações metafísicas decorrentes, especialmente aquelas de caráter ontológico e teleológico. Na segunda parte, estudaremos a estrutura da alma, buscando com isso sugerir uma relação de simetria entre a estrutura metafísica e a ordenação do mundo natural. Além disso, examinaremos os postulados sobre as potências da alma animal e suas faculdades correspondentes a fim de avaliar a função explicativa que a noção de representação enseja nesse debate.

A metodologia da presente pesquisa é de cunho bibliográfico e analítico e se baseia em dois eixos argumentativos: (i) exegese e reconstrução de argumentos a partir das fontes principais e (ii) análise conceitual à luz da literatura secundária, uma vez que abordaremos temas e conceitos localizados no pensamento tomasiano.

Para tanto, a literatura base deste trabalho é composta pelas obras *Suma de Teologia* (*Sum. Theol.*), *Suma Contra os Gentios* (*ScG*), *Comentário ao Sobre a Alma de Aristóteles* (*Sentencia De Anima*), *O ente e a essência* (*De ente et essentia*) e *De substantiis separatis*: sobre os anjos (*De subst. sep.*)⁶. A literatura secundária, por sua vez, será devidamente identificada ao longo da discussão.

⁶ Neste trabalho, utilizaremos as seguintes passagens, respectivamente: *Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3; q. 17, a. 3; q. 75, a. 1; q. 78, a. 4; q. 79, a. 6; q. 79, a. 6; q. 79 a. 7 e a. 11; *Sum. Theol.* I-II, q. 29, a. 6; *ScG.*, III, c. 81, n. 2-4, *ScG.*, III, c. 111, n. 1; *Sentencia De anima*, lib. 2. 1 n. 9, 11, 15, 20, 23; 2 n. 2; 3 n. 11, 15, 17; 5 n. 10, 19; 6 n. 2, 7; 7 n. 8, 14; 13 n. 1, 13-16; lib. 3, 3 n. 2, 3, 11, 12, 16; 4, n. 16-17; 5, n. 7, 9, 12, 14; 6, n. 1, 4, 5, 7, 10, 12, 15; 12 n. 16; *De ente et essentia*, c. 2, 4; *De subst. sep.* c. 2, n. 8; c. 8, n. 37-39, 42-44, 52.

2. METAFÍSICA

Na primeira parte deste capítulo, trataremos da exposição do conteúdo conceitual que pode ser explicitado da noção de *participação* na filosofia platônica e neoplatônica. Embora objeto de interpretação e discussão entre os estudiosos de Platão, nos esforçamos com o objetivo de sistematizar a origem e a funcionalidade que tal noção desempenha em sua filosofia. Seguiremos com Fabro (1974), Nunes Sobrinho (2007) e Sousa (2008) para realizar tal empreendimento.

Posteriormente, será exposto o conteúdo conceitual da noção *ato e potência* na filosofia aristotélica e a sua receptividade no pensamento de Tomás. Nesta seção, optamos por seguir H.D Gardeil (1967) e Copleston (1993) para concisa exposição do assunto.

Por fim, conduzimos à exposição da articulação entre estas duas noções na formalização da *Hierarquia do Seres*. Utilizaremos trechos das obras *Suma de Teologia*, *Suma Contra os Gentios* e *De substantiis separatis*⁷ como referências ao assunto, mesclando reconstrução argumentativa e análise conceitual para uma proveitosa análise. Em tempo, a linha de raciocínio da referida seção segue Faitanin (2006), Ferreira (2008) e Gilson (2002).

2.1 PARTICIPAÇÃO

A noção de *participação* na filosofia platônica é reconhecidamente obscura e imprecisa na medida em que, introduzida com a finalidade de explicar a relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível, Platão não determinou explicitamente os modos desta relação, como ela é possível e como ocorre a participação de um ente do mundo sensível com aquilo que é responsável por sua existência e definição⁸.

Platão não deu muitas outras determinações sobre esse importante conceito da sua filosofia, mas a metafísica medieval a ele recorreu quando precisou distinguir “o ser por essência”, que pertence somente a Deus, do “ser por P.”, que pertence às criaturas; essa distinção garantia a subordinação do ser das coisas ao

⁷ Seguiremos com as respectivas passagens: *Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3 co.; *ScG.* III, c. 81, n. 2-4; *De subst. sep.* c.2, n. 8; c. 8, n. 37-39; *De subst. sep.* c. 8, n. 42 e n. 44; *De subst. sep.* c. 9, n. 52.

⁸ Diante da miríade de obras e terminologias adequadas ao contexto de discussão dos diálogos de Platão, bem como a proposta do presente trabalho, seguiremos Fabro (1974) ao aludir para os diálogos *Fédon* e *Parmênides*, como sendo as principais fontes nas quais o conteúdo conceitual da noção de *participação* pode ser melhor estudado.

ser de Deus. S. Tomás de Aquino disse: “Assim o que tem fogo, mas não [é] fogo, é afogueado (*ignitum*) por P., também o que tem ser, mas não é o ser, é ente por P.” (S. Th., I, q. 3, a. 4). Mas o amplo uso que esse conceito teve na metafísica tradicional não contribuiu muito para esclarecê-lo, ele continuou tão indefinido e obscuro quanto em Platão. (Abbagnano, 2007, p. 745)

A doutrina da *participação* está circunscrita no contexto de disputa para resolução de um problema colocado por Zenão de Eleia referente ao *status* ontológico dos entes sensíveis, isto é, que estão em constante transformação no mundo (Fabro, 1974). O pano de fundo desta dificuldade é o problema do ser e do não-ser, que encontra o auge de sua expressão nas figuras de Parmênides e de Heráclito.

A *participação* foi a solução apresentada por Platão. Seu objetivo consistia em assegurar uma realidade existente por si – como causalidade formal das coisas – e, ao mesmo tempo, fornecer uma explicação quanto à maneira de existir das coisas do mundo sensível. A noção de *participação*, portanto, tem a dupla função de “(a) articular o sensível e o inteligível em termos de cognoscibilidade do segundo a partir do primeiro; (b) diferenciar o sensível, em constante devir, e o inteligível, o verdadeiro ser.” (Sousa, 2008, p. 8).

Além disso, a *participação* é o meio pelo qual se interseccionam diferentes significados da relação estabelecida entre o âmbito sensível e o inteligível. Ainda que seja difícil estabelecer uma definição precisa e funcional que esta noção desempenha na filosofia de Platão, quer seja pelo método dialético dos diálogos, quer seja pela ocorrência de diferentes termos⁹ nos embates argumentativos de Sócrates, pode-se aduzir que

A participação implica: (i) a instância dos seres particulares com propriedades determinadas, identidade, alguma permanência e nomes específicos; (ii) as causas dessa permanência e determinação, que existem em si mesmas, sempre idênticas e imutáveis; (iii) a relação de determinação pela qual uma instância interage com a outra; (iv) a conjugação dessa propriedade fundamental com outras propriedades secundárias e a relação dessas propriedades umas com as outras (Nunes Sobrinho, 2007, p. 168).

⁹ Ao analisar o uso dos mitos como recurso argumentativo no diálogo *Fédon*, Nunes Sobrinho (2007, p. 167) ressalta a variedade de designações que o termo “participação” recebe ao longo da discussão: “*metékhein*, participar (100c5; 101c3, c4, c5, c6); *koinonía*, comunicação (100d6); *parousía*, presença (100d5); *metalambánonta*, tomar parte de (102b2); *diá*, “através de, por meio de, por causa de” (100d; 101a); além do instrumental dativo *hói*, que significa “em virtude de”. Além disso, “A verdade é que a [noção de] participação, em Platão, é encontrada no seu estado nascente, e recebe toda uma gama de modos de ter [parte em] e de ser [por quem] de acordo com certa relação de dependência, semelhança, coexistência e assim por diante. Já no *Fédon* se diz que as coisas participam quando “adquirem” ou “recebem” alguma coisa, ou simplesmente quando são o que são por uma “presença” ou “comunhão” ou mesmo por “pertencerem”, com respeito ao “modelo” do qual muitos participam. Assim, os sujeitos da participação são os muitos e os múltiplos.” (Fabro, 1974, p. 455, tradução nossa).

Esta é, inclusive, a interpretação de Aristóteles (*Metph.*, I, 5, 986b) quanto à influência da filosofia socrática em Platão. Segundo o Filósofo, seguindo a tentativa socrática de universalidade das questões éticas, influenciado pelas doutrinas heraclitianas e à luz dos pitagóricos, Platão aceita a tese de uma realidade existente por si, imutável e eterna, condição necessária tanto para a explicação da existência dos entes quanto para a cognoscibilidade do mundo. Chamou esta realidade de *Ideia* e estabeleceu que os entes do mundo sensível coexistem *com* as *Ideias* – embora de modo imperfeito – e delas recebem suas definições¹⁰.

Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que têm como o mesmo nome das Formas existe por “participação” nas Formas. No que se refere à “participação”, a única inovação de Platão foi o nome. De fato, os pitagóricos dizem que os seres subsistem por “imitação” dos números; Platão, ao invés, diz “participação”, mudando apenas o nome. De todo modo, tanto uns como o outro descuidaram igualmente de indicar o que significa “participação” e “imitação” das Formas.” (*Metph.*, I, 6, 987b 3-17).

Como observa Fabro (1974), a objeção de Aristóteles, baseada na imanência da forma nas substâncias sensíveis e a causalidade individual no processo do devir, incidiu de modo significativo na maneira pela qual se formaram as correntes neoplatônicas e peripatéticas no medievo. A oposição entre as duas noções e sua aparente irreconciliabilidade fez emergir duas correntes hegemônicas na transição da antiguidade tardia ao pensamento patrístico: os peripatéticos, que tratavam de explicar a *participação* por meio da causalidade, e os neoplatônicos, que, por sua vez, buscavam apresentar uma solução adequando os requisitos da causalidade dentro da doutrina da *participação*.

As primeiras tentativas de reconciliação do pensamento aristotélico e platônico atendiam a necessidade de resguardar, tanto quanto possível, o ideal grego de sabedoria frente ao surgimento do cristianismo (Fabro, 1974). A oposição entre as doutrinas, nesse caso, refletiria apenas diferenças quanto ao modo de discurso e método adotado por cada filósofo, e não sobre aspectos teóricos fundamentais. O principal objetivo, portanto, foi encontrar uma maneira de sintetizar a transcendência platônica à imanência aristotélica. Esta tentativa de articulação afetou significativamente a maneira pela qual a noção de

¹⁰ Não nos deteremos em analisar pormenorizadamente a objeção que Aristóteles impõe à noção de *participação* em Platão. Contudo, vale ressaltar o cerne de sua argumentação, no que é conhecido como “argumento do terceiro homem”. Em linhas gerais, Aristóteles (*Metph.*, I, 9, 990b 15-20) afirma que, admitindo que para cada coisa sensível existe uma *Ideia* correspondente na qual aquela, de alguma maneira, participa de sua essência, seria necessário admitirmos também a participação de uma *Ideia* da *Ideia* e da coisa participada, e assim por diante. Isto significa que cada *Ideia* aludida se refere à relação entre *Ideias* e entre as *Ideias* e as coisas participadas, o que revela outra disposição crítica aos platônicos referente à “extrapolação das categorias lógicas na realidade, isto é, ao considerarem gênero e espécie como substâncias.” (Sousa, 2008, p. 8).

participação foi recebida na transição do pensamento grego à rigidez do sistema monoteísta islâmico e, por fim, ao criacionismo cristão (Fabro, 1974).

A receptividade da *participação* no pensamento de Tomás de Aquino não se estabeleceu de maneira direta e imediata pelos textos de Platão. No contexto do aquinate, grande parte do *corpus* da obra platônica era desconhecido, e juntamente àqueles fragmentos aos quais Tomás obteve acesso¹¹, nota-se grande influência da tradição neoplatônica na reformulação da doutrina da *participação*. A leitura da filosofia de Platão realizada por Tomás contou, enfim, com outros diversos mediadores, tais como, Plotino, Proclo, Amônio de Hérnias, Boécio, Pseudo-Dionísio e Simplício da Sicília (Fabro, 1974; Hankey, 2011).

Não obstante, Tomás dará um novo sentido e uso à noção de *participação* ao introduzir novos princípios fundamentais que articulam transcendência e imanência: o conceito de *esse* (ser) como *actus essendi* (ato de ser)¹². Para que se torne mais compreensível o uso que o filósofo faz da noção de ato em relação à participação, tema de exposição da última seção deste capítulo, é necessário que investiguemos o conteúdo conceitual da noção de *ato e potência* na filosofia aristotélica e sua recepção no pensamento de Tomás. Este será o assunto da próxima seção.

2.2 ATO E POTÊNCIA

A influência da filosofia aristotélica no pensamento de Tomás de Aquino pode ser contemplada, pelo menos, em dois aspectos¹³: o primeiro, e talvez de mais imediata percepção, diz respeito ao método de análise e exposição dos argumentos, que seguem o fio condutor da lógica aristotélica, juntamente com a aceitação de que o conhecimento humano é constituído através da experiência sensível – âmbito epistemológico.

¹¹ Conforme observa Hankey (2011, p. 56, tradução nossa): “Além do *corpus Dionysiacum* e do *Liber [de causis]*, suas fontes platônicas mais influentes no início foram Aristóteles e Agostinho; ele provavelmente [não] leu nada de Platão, exceto o que foi citado por outros, por exemplo, fragmentos do *Timeu* no comentário do platônico Calcidio.”

¹² Fabro (1974) atribui um uso fundacional da noção de *participação* na estruturação do sistema metafísico tomasiano, caracterizada como um subsistente estruturante para implementação da noção de *ato e potência* que, segundo Gardeil (1967), servirá como aplicação fundamental da distinção entre essência e existência.

¹³ Não consideramos, contudo, que este seja o expediente central de ocupação filosófica que Tomás de Aquino realiza da filosofia aristotélica. Entendemos que essas duas características atuam de modo determinante sobre o seu sistema metafísico, observada a investigação deste trabalho. Cf. Copleston (1993, p. 423-434).

O segundo aspecto diz respeito à possibilidade de sistematização da teologia através da filosofia e de alguns princípios aristotélicos, considerados filosoficamente verdadeiros (Copleston, 1993). Dentre estes princípios, a noção de *ato e potência* e a de *finalidade* saltam aos olhos uma vez que a adoção da primeira adquire a funcionalidade, por um lado, de tratamento da correlação de mudanças acidentais e substanciais dos entes, e, por outro, para pensar a relação causal entre criaturas e Criador; e a segunda diz respeito ao fim no qual todos os seres estão vinculados, cada um à sua maneira, à providência divina (Copleston, 1993) – âmbito metafísico. Dessa maneira, tanto metodologicamente como conceitualmente, a influência aristotélica é tomada como estrutura sistemática do pensamento filosófico à luz da teologia.

Seguiremos com Gardeil (1967) para exposição do conteúdo conceitual da noção de *ato e potência* na filosofia aristotélica, a fim de caracterizar a recepção conceitual no pensamento de Tomás e o uso, em seu sentido funcional, dentro do sistema metafísico tomasiano.

A noção de *ato e potência* já poderia ser rastreada, no *corpus aristothelicum*, na *Física*, tratado em que o Filósofo busca explicar o princípio de mudança da matéria (Gardeil, 1967). Porém, segundo Reale (2005), adquire maior importância e profundidade filosófica na *Metafísica*, onde o estagirita concede todo um livro para seu exame em relação ao movimento e em relação à substância. No âmbito metafísico, além de ter o problema do ser e do não-ser como pano de fundo, Aristóteles identifica uma insuficiência explicativa quanto aos princípios e as causas da mudança, apresentada por seus predecessores.

Ao realizar a recapitulação das doutrinas filosóficas destes filósofos na *Metafísica*, Aristóteles constata que estes entreviram, cada qual a sua maneira, ainda que de modo confuso, (i) o princípio como matéria, seja como uno ou múltiplo, corpóreo ou incorpóreo; (ii) a causa motora; (iii) as Formas como essência das coisas sensíveis e o Um como essência daquelas; e (iv) o fim pelo qual as ações, mudanças e movimentos ocorrem como causas, sem contudo explicarem sua natureza (*Metaph.*, I, 7, 988a 18 - 988b 16). Diante destas dificuldades, o Filósofo sugere investigar tal assunto através da noção de ente que, embora dito de muitas maneiras, faz referência a uma mesma realidade, responsável por sua existência: a substância.

Investigar a natureza da substância significaria tratar dos princípios e causas últimas que estruturam a realidade e, entre outras coisas, a natureza da mudança e do

movimento. É nesse sentido que se insere a noção de *ato e potência*, isto é, com a finalidade de discernir

que entre o ser no estado acabado, o ser em ato e o puro não-ser, há uma espécie de intermediário, o ser potência, que já pertence ao real sem estar ainda perfeitamente realizado. Explicar-se-á assim a mudança dizendo-se que é a passagem do ser em potência ao ser em ato (Gardeil, 1967, p. 108).

A noção de *potência*, propriamente dita, significa uma indeterminação do ato, uma vez que contida em todo ente, não seja a realização efetiva deste, mas aquilo pelo qual é ordenada sua determinação. Se diz, por exemplo, que a semente é uma planta em potencialidade, embora isso não signifique dizer que a planta já esteja em ato na semente, mas tão somente em potência para sua efetivação como tal, isto é, só podendo vir a ser, em ato portanto, por meio da determinação das propriedades que lhe conferirão a perfeição que lhe é própria.

Desta significação de potência resultam algumas distinções que configuram a maneira pela qual esta se apresenta nos entes. Segundo Gardeil (1967, p. 110), tem-se a potência ativa e potência passiva, que significam, respectivamente, a “potência de mudança de um outro enquanto tal”, princípio de atividade de um agente, e “a potência que tem uma coisa de ser transformada por uma outra enquanto outra [...]”, que possui a capacidade de ser transformada por outra coisa (paciente), bem como as potências racionais (ação imanente) e potências irracionais (ação transitiva).

Diante destas distinções, bem como das contribuições e usos que a escolástica pôde vincular à esta noção, obtém-se um quadro geral da noção de potência que estabelece os modos de relação entre as distinções: a potência é dita subjetiva, distinta da potência objetiva, que significa a possibilidade, isto é, que mesmo podendo existir não possui nenhum grau de realidade. A potência subjetiva divide-se entre a potência ativa e a potência passiva, como visto anteriormente.

Disto, segue-se que em relação ao agente que produz a mudança, a potência passiva pode ser natural ou obediencial, de acordo com o modo de relação estabelecido com o agente, seja imediato ou transcendente. Com relação ao ato, a potência passiva se distingue segundo sua relação como ato essencial (forma substancial, forma accidental) ou como ato mesmo de existência (Gardeil, 1967). A potência ativa, por sua vez, é ativa na medida em que é criada ou incriada, sendo a primeira ordenada em potência racional ou irracional.

Assim, já se pode visualizar que a noção de *ato*, por sua vez, é aquilo que significa a determinação, o algo efetivado como tal. Aquilo que *é*, é em ato. Em oposição à potência, o ato é a efetivação da perfeição que compete a cada ente enquanto tal. Embora a noção de ato esteja eclipsada na noção de potência, o contrário não ocorre necessariamente, na medida em que, como se verá, é possível que exista um ato puro, que não seja relativo a nada (Gardeil, 1967).

Há duas modalidades características do ato: operativo ou estático. Diferentemente da noção de *potência*, a noção de *ato* pode ser distinguida em ato puro, que diz respeito ao que não está misturado com a potência ou que não é recebido em nenhuma potência, e ato misto, no qual estabelece relações específicas com a potência. Assim, o ato misto se divide entre forma ou operação. Na ordenação operativa, o ato pode ser imanente e transitivo. Na ordenação estática (forma), o ato pode estar relativo à essência e existência.

É, então, na ordenação estática do ato em que se apresenta o plano das formas substanciais, acidentais e da essência de cada ente, da mesma maneira que na ordenação operativa se estabelece a relação de ato imanente e transitivo, ambas ordenações segundo a relação de composição com a potência. É a partir destas distinções que se qualifica a relação entre ato e potência.

Contudo, para Aristóteles (*Metaph.*, IX, 8, 1049b – 1051a), o ato precede a potência em quatro aspectos: (i) é anterior segundo a noção, pois a potência é definida pelo ato, isto é, aquilo que está em potência, o está em função de ser algo; (ii) segundo o tempo, pois para que a potência possa se atualizar, na ordem causal, o ato precisa subsistir-la; (iii) pela substância, pois tudo que vem a ser tende para seu fim, isto é, sendo o princípio a causa final, a potência existe em função desse fim, que é efetivação do ser em ato; (iv) seres eternos que não possuem potência de não-ser, e não estando em potência, existem anteriormente em ato puro.

Assim sendo, podemos chegar à conclusão, em acordo com Gardeil (1967, p. 114-115), de que “o ser finito seria então essencialmente o que está submetido à composição do ato e da potência [...]” e “[...] sendo recebido na potência através da causalidade ou da participação, o ato somente pode ser algo realmente distinto desta potência que o recebe”.

Do ponto de vista teológico, na filosofia de Tomás, a noção de *ato e potência* será utilizada para fornecer explicação filosófica quanto à causalidade, especificamente em relação à criaturidade dos entes, entendida como dependência do ser em potência, múltiplo

e finito, ao Criador, ser em ato puro, isto é, aquele que não possui existência, mas é a própria existência, *ipsum esse subsistens*¹⁴ (Copleston, 1993).

A ideia da criaturidade dos entes em Tomás de Aquino envolve a adequação da noção grega de natureza, e, em particular aristotélica, ou seja, princípio intrínseco do movimento e repouso (*Ph.* II, I, 192b 8-14), com a doutrina judaico-cristã da criação *ex nihilo* do mundo. De acordo com Jan Aertsen (1988), a noção de criação utilizada por Tomás se dá em dois sentidos: por um lado, se refere ao modo pelo qual a existência é atribuída e, por outro, significa a criação de todos os seres a partir da causa primeira de ser.

Como observa (Copleston, 1993), ambos sentidos estão relacionados ao modo causal pelo qual se estabelece a criação: o primeiro como ato puro de criar e o segundo alude ao estatuto de causa eficiente do Criador. Dessa maneira, a relação entre criatura e Criador é de dependência da primeira para com o segundo, como potência passiva em relação ao ato essencial e ato existencial, e como potência ativa na medida em que é criada e ordenada como racional ou irracional, por exemplo.

Em resumo, "Aplicando essa noção à soma total das coisas existentes, dizemos que a criação, que é a produção de todo o ser, consiste no ato pelo qual Aquele que *É* [grifo nosso], isto é, o ato puro de ser, causa atos finitos de ser." (Gilson, 2002, p. 126, tradução nossa).

A funcionalidade da noção de *ato e potência* se subscreve, por um lado, à relação que se estabelece entre filosofia e teologia, sobretudo no que diz respeito aos objetivos, objetos e métodos particulares de cada uma.

Como M. Gilson observa corretamente, o problema para St. Tomás não se tratava de como introduzir a filosofia na teologia sem corromper a essência e a natureza da filosofia, mas, ao contrário, como introduzir a filosofia sem corromper a essência e a natureza da teologia. A teologia trata do revelado, e o caráter da revelação deve permanecer imaculado; mas algumas verdades que são ensinadas pela teologia podem ser verificadas sem revelação (a existência de Deus, por exemplo), enquanto existem outras verdades que não foram reveladas, mas que poderiam ter sido reveladas e que são importantes para uma visão total da criação de Deus. (Copleston, 1993. p. 306, tradução nossa).

Por outro lado, quer seja para explicar o princípio de mudança da matéria, quer seja no âmbito metafísico, a noção de *ato e potência*, na filosofia de Tomás, é funcionalizada

¹⁴ A noção de que Deus é a existência subsistente só é possível a partir da raiz judaico-cristã presente no pensamento de Tomás de Aquino. Conforme (Copleston, 1993), isto faz com que a essência de Deus esteja vinculada à existência primeira, ou como foi dito, à própria existência, ensejando espaço para a tese da criação e, portanto, consequentemente, da criaturidade dos entes no mundo. Tal concepção não poderia, enfim, ser encontrada entre os gregos, e, em particular, Aristóteles, pelo aspecto doutrinal da fé.

para explicar a correlação entre as mudanças substanciais e acidentais dos entes, através da estrutura pela qual se relaciona a multiplicidade dos entes criados, finitos e com diversos significados, e, de modo análogo, a unicidade e infinidade do Criador (Gardeil, 1967). Assim nos afigura, pois, conforme Tomás (*De subst. sep.* c.2, n. 8)

tudo o que se move é movido por outro; e que, se dizemos que algo se move por si próprio, isto não ocorre segundo ele mesmo, mas segundo suas diversas partes, de modo que uma parte dele é motora, e a outra, movida. E, como não existe uma procedência *ad infinitum* na relação entre motores e movidos — visto que, sendo removido o primeiro motor, se terá como conseqüência a remoção de todos os demais —, é necessário encontrar tanto um motor primeiro e imóvel, como um primeiro móvel que se mova a si próprio do modo referido, uma vez que aquilo que é por si mesmo é considerado anterior a — é causa de — algo que não é senão por meio de outro.

Esse argumento também é encontrado na primeira via da prova da existência de Deus (*Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3, co.), constatando-o como o primeiro motor.

Porém, ainda não é claro o modo pelo qual é estabelecida a relação entre a multiplicidade dos seres, enquanto criaturas, com a simplicidade e unicidade do Criador. É para resolver esta questão que Tomás irá articular a noção de *participação* e a de *ato e potência*. Desta articulação surge a tese da *Hierarquia dos Seres* a ser analisada na próxima seção deste trabalho.

2.3 HIERARQUIA DOS SERES

A concepção da *Hierarquia dos Seres* em Tomás de Aquino não é exposta sistematicamente pelo filósofo. Ao contrário, encontramos indícios e menções vagas que sinalizam a esta tese ao longo das discussões filosóficas empreendidas no *corpus thomisticum*. Para exposição concisa deste assunto, consideramos dois textos específicos: a prova da existência de Deus na *Suma de Teologia*, especialmente a segunda e quarta vias (Gilson, 2002), e os capítulos VIII e IX de *De Substantiis Separatis*. Nesse sentido, veremos que (i) a matéria participa do ser em potência e (ii) a forma participa do ser em ato segundo seu próprio modo.

No capítulo VIII em *De subst. sep.*, Tomás busca refutar a argumentação de Avicibrão quanto à diversidade entre as substâncias espirituais, sustentando a natureza imaterial das substâncias espirituais e sua multiplicidade formal¹⁵. Neste ponto do texto, o

¹⁵ Tomás também trata desta questão na obra *O Ente e a Essência*. No contexto desse texto, o aquinate busca demonstrar que a argumentação de Avicibrão falha ao considerar a composição de matéria e forma nas substâncias separadas, como a inteligência, a alma, os anjos e a primeira causa. Tomás argumenta que a

filósofo apresenta cinco argumentos que, resumidamente, apontam para (i) a existência de um ato que é puro, (ii) substâncias espirituais incorruptíveis e (iii) substâncias materiais corruptíveis. Segundo Tomás, tanto as substâncias espirituais quanto as materiais participam formalmente, através da atualidade e da potencialidade correspondente à sua natureza, da atualidade pura de Deus.

A multiplicidade formal das substâncias espirituais se dá pela variação do grau de intensidade de atualidade, isto é, neste caso, a forma atua, de modo análogo à potência da matéria, em relação ao ato puro, pois deste participa segundo seu próprio modo. A multiplicidade das substâncias materiais se dá pela limitação que a atualidade da forma imputa à potência da matéria, fazendo com que um ente, mesmo constituído pela potencialidade da matéria, seja determinado segundo seu próprio modo e possa, de acordo com sua natureza, receber ou desenvolver a perfeição que a ele são próprias, não em ato, mas em potencialidade¹⁶.

No capítulo IX, Tomás apresenta argumentos que sustentam a criaturidade das substâncias espirituais. Para o aquinate, os filósofos influenciados pela tradição averroísta e pelo avicenisismo consideraram que as substâncias espirituais não poderiam ter sido criadas pois, (i) do nada, nada se faz, (ii) se as substâncias forem imateriais, e, dado que o fazer-se de algo implica o movimento, que é o ato do existente em potência, e que tais substâncias não possuem potencialidade tal qual as substâncias materiais, não poderiam ter sido criadas e (iii) são eternas e, portanto, incriadas.

No entanto, segundo o aquinate, de acordo com a ordem das causas, é preciso que haja uma causa universal, pois causas particulares, como o modo de geração da natureza,

capacidade de pensar que existe em tais substâncias é suficiente para demonstrar que da matéria elas são separadas. Isto se dá em função de que as formas não são inteligíveis em ato senão quando abstraídas da matéria pelo poder de uma substância intelectual, que as recebe e as produz. Em outras palavras, qualquer substância intelectual deve ser imune à matéria, quer seja como parte de si ou como misturada à matéria, pois a inteligibilidade de algo se dá na medida da apreensão de sua forma substancial, subsistente a composição com a matéria (*De ente et essentia*, c. 4). Por fim, tais substâncias, por serem causadas, exceto a primeira causa, são compostas de forma e ser. Isso ocorre pois a forma enquanto forma subsiste por si mesma, uma vez que encontra-se mais próxima do primeiro princípio, isto é, a essência da substância simples é apenas a forma. Em virtude dessa diferença, as substâncias espirituais são referidas como substâncias separadas, em alusão a sua composição formal.

¹⁶ Contudo, cabe notar que é a matéria o princípio de individuação e não a forma de uma espécie. A multiplicidade de indivíduos de uma mesma espécie se explica por estes possuírem a mesma forma (essência), porém delimitada enquanto recebida na matéria. Assim, Sócrates não pode ser tomado como o exemplar da espécie humana, mas apenas *um* indivíduo da espécie humana. A individuação é um processo que ocorre apenas em substâncias corpóreas, compostas de matéria e forma. Como mencionado na nota anterior, a essência da substância simples é apenas sua forma, de sorte que, no caso dos anjos, por exemplo, Tomás afirma que cada qual é uma espécie. Isso o leva a dissociar a correlação dos pares forma e matéria e ato e potência, a tal ponto de produzir uma distinção real entre existência e essência, como marca da criaturidade.

são subordinadas à uma causa preexistente, visto que o movimento existe a partir de um ponto determinado para outro, isto é, o movimento tomado nele mesmo depende de um estado inicial.

Tomando isto em consideração, Tomás sugere que deve haver uma causa mais elevada que não contenha nela mesma qualquer movimento preexistente, dado que não se pode proceder infinitamente na ordem das causas, pois dessa maneira não seria possível estabelecer o que é causa e o que é causado. Logo, é necessário que haja uma causa primeira, que seja a origem das coisas, inclusive do movimento¹⁷.

Fundamentando-se na constatação aristotélica de que aquilo que se encontra em maior grau em um determinado gênero é causa e medida de tudo que a este gênero pertencer, e da correspondência entre *verdade* e *existência*, isto é, que aquilo que existe no sentido mais pleno, expressa, de modo mais absoluto, aquilo que é verdadeiro, em acordo e de maneira análoga, deve haver algo que é, de maneira absoluta e plena, causa do ser, da bondade, da nobreza e da perfeição em todos os entes que podemos observar e inteligir.

Segundo Gilson (2002), criar significa causar ou produzir o ato de existir de alguma coisa. E, dado que o efeito de uma causa consiste em algo semelhante àquela causa, é possível aduzir, através da natureza do causado, o ato que o causou. O existir, portanto, pertence àquele que é causa do ato de existir das coisas, isto é, que em sua essência, é pura existência e, pela participação de todos os modos de existir, causa o ato de existência em sua multiplicidade. Assim, a perfeição de cada forma corresponde, por analogia, à atualidade participada que lhe é própria da existência de Deus.

A participação das formas em relação à perfeição divina se dá na medida em que, dado seus diversos e múltiplos modos de determinação ou qualificação, sejam elas correspondentes às substâncias compostas ou espirituais, representam esta perfeição em graus variados segundo sua própria natureza. Pois, “É evidente que, se as coisas compostas de matéria e forma diferem segundo as formas, então as próprias formas são diversas segundo elas mesmas.” (*De subst. sep.* c. 8, n. 38).

Tal constatação parece se adequar à segunda via da prova da existência de Deus proposta por Tomás (*Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3, co.), visto que “Encontramos nas realidades

¹⁷ “Pois, embora a origem de certas coisas se dê a partir de um princípio isento de movimento, não é necessário que seu ser seja eterno. Sim, porque um efeito procede de qualquer agente segundo o modo de ser deste agente. E o ser do Princípio Primeiro é seu inteligir e seu querer. Logo, o universo das coisas, ao proceder do Princípio Primeiro, procede de algo que entende e quer. E é próprio daquele que entende e quer, que ele produza algo não por necessidade — tal como ele próprio é [necessariamente] —, mas como ele deseja e entende. (*De subst. sep.* c. 9, n. 52)”.

sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível”.

À soma desta consideração, Tomás sugere, na quarta via, que o grau de perfeição de algo não está contido na essência deste algo, pois esta não implica qualquer variabilidade substancial, senão em relação a algo que é perfeito em si e por si e que é causa desta perfeição: Deus. O argumento do aquinate baseia-se na constatação da referencialidade de certos atributos que podemos encontrar ou dizer sobre as coisas. Ao dizer que algo é mais ou menos bom, verdadeiro, belo, nobre etc, o fazemos em referência daquilo que é em si o máximo. Além disso, como dito acima, aquilo que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo que é desse gênero. Analogamente, infere-se que deve haver algo que seja, para todos os entes, causa de ser e perfeição. Essa causa, então, é identificada com Deus (*Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3, co.).

A disposição da multiplicidade das formas, que é estabelecida pelos modos de atualidade das formas em si mesmas, se ordena através do grau de perfeição da atualidade participada do ato de existência conferida pela existência de Deus.

Encontra-se nas formas, portanto, uma diversidade segundo certa ordem de perfeição e imperfeição. Pois aquela [forma] que é mais próxima da matéria é mais imperfeita e quase uma potência com respeito à forma superveniente. Assim, ainda que sejam somente formas, nada impede que se afirme existir multiplicidade entre as substâncias espirituais, visto que uma delas é mais imperfeita que outra — considerando-se que o mais imperfeito está em potência com respeito ao mais perfeito, e assim até a primeira das formas, que é ato puro, e que é Deus; de modo que, assim, todas as substâncias espirituais inferiores podem chamar-se matérias, segundo existam em potência; e formas, segundo existam em ato. (*De subst. sep.* c. 8, n. 38).

Assim, já podemos entrever que (i) a matéria é potencialidade, pois será determinada pelo grau de atualidade da forma participada e (ii) as substâncias imateriais possuem mais atualidade que potência, embora isso não signifique plenitude absoluta de ser, pois esta “pertence” somente à Deus.

[...] como a matéria, segundo sua própria natureza, é um ente em potência, é preciso que haja diversas matérias segundo a diversidade de potências. E não dizemos que a substância da matéria seja nada mais do que a própria potência que há no gênero da substância. O gênero da substância, por sua vez, divide-se em potência e ato, e, assim, nada proíbe às substâncias que existem somente em potência ser distintas entre si, segundo são ordenadas a diversos gêneros de atos. (*De subst. sep.* c. 8, n. 37).

Contudo, Tomás adverte que a matéria, embora potencialidade, só pode existir quando lhe é imputada alguma forma. É a forma que confere ser à matéria (*De ente et essentia*, c. 4). A dependência da forma em relação à matéria não é correspondente. A forma pode subsistir à matéria pois a forma é o que permite a cognoscibilidade de algo, através de sua abstração da matéria. Dessa maneira, confere-se anterioridade¹⁸ das substâncias separadas da matéria em relação às criaturas corpóreas, precisamente pela maior presença de atualidade, embora também constituída de potencialidade na medida em que é participada do ato puro.

Nesse sentido, toda forma, em relação à Deus, é constituída de ato e potência, que varia de acordo com seu próprio modo, pois “[...] tudo que é possui ser. Logo, em todo e qualquer ser — exceto o primeiro — há tanto o próprio ser como ato, quanto a substância que possui o ser da coisa como potência receptiva deste ato que é o ser” (*De subst. sep.* c. 8, n. 42), e através deste, o seu grau de perfeição. E isto se justifica pois, se constituída de potência, toda natureza – já que não é pura atualidade e, portanto, não encerrando perfeição absoluta – está sujeita ao processo de perfectibilidade, isto é, possibilidade de aperfeiçoar-se ou de receber aperfeiçoamento qualitativo de determinadas perfeições que nela existem em potência¹⁹.

A variabilidade intensiva dos graus de perfeição constatados entre os múltiplos e diversos entes, e, dessa maneira, entre as múltiplas formas essenciais, se justifica pela relação de causa eficiente da perfeição em si mesma que através da participação possibilita a realização, ainda que parcial e limitada, de cada existência.

É, então, a partir destes dois extremos, ou seja, entre a pura atualidade formal e a potencialidade da matéria, que se distribuem as criaturas de Deus, sejam correspondentes às formas de natureza corpórea e/ou espiritual, ou seja, que possuem maior ou menor potencialidade a partir de sua subsistência.

¹⁸ A anterioridade das substâncias separadas é marcada pelo aspecto estrutural da forma, uma vez que a ordem causal estabelecida pelo ato puro, responsável pelo ato existencial e essencial dos entes, estabelece variados graus de *ser* de acordo com a perfeição da forma. A distância das substâncias corpóreas do ato puro é tal que sua atualização é dependente da matéria e, portanto, mais imperfeita em comparação às substâncias de forma simples.

¹⁹ Como visto com Gardeil (1967), neste caso, o ato seria operativo, pois estabelece-se relação com a potencialidade presente no modo que é próprio da forma do ente. Por exemplo, a inteligência está em potência em relação ao intelecto. Por outro lado, em relação ao ato que determina a forma em si mesma de um ente, é transcendente, pois é imputada mediante a participação, isto é, segundo o modo de relação entre o agente e o paciente. O ente, então, comporta-se como paciente, pois recebe a forma através da atualidade do agente. Dessa maneira, aquilo que determina o ser humano enquanto tal deriva da atribuição obediencial de uma forma através da atualidade do agente.

Encontra-se, portanto, nas substâncias compostas de matéria e forma, uma dupla ordem. Uma é a ordem da própria matéria à forma; a outra é a ordem da própria coisa já composta ao ser participado. Pois o ser da coisa não é sua forma nem sua matéria, mas algo que sobrevém à coisa através da forma. Assim, portanto, em coisas compostas de matéria e forma, a matéria — considerada em si mesma — possui, segundo o modo de sua essência, ser em potência, fato que lhe sucede a partir de uma participação do Ente Primeiro. Porém, considerada em si mesma, carece da forma pela qual participa em ato do ser segundo seu modo próprio. (*De subst. sep.* c. 8, n. 44).

Tomemos a essência humana como exemplo. No âmbito metafísico, isto se traduziria em gênero que, em relação à matéria, é tomado, de maneira análoga, como indeterminação da forma, e da diferença que, em relação à forma, é entendida, analogamente, como indeterminação da matéria.

Assim, o gênero (animal) se relaciona com a espécie de maneira a indicar a determinação da matéria, ao passo que a diferença (alma racional) se relaciona com a espécie pela determinação formal. Contudo, a essência humana não significa o seu ser, senão a participação recebida do ser que subsiste por si, cuja existência é atualidade pura. Além disso, nada do conhecimento da essência do ser humano diz sobre sua existência, isto é, sua essência não é responsável por sua própria existência, do contrário seria possível exprimir do conhecimento daquela esta última, ou seja, o estatuto ontológico estaria inscrito na definição abstraída da essência. Isso indica, novamente, a dissociação entre a essência e a existência de algo. Pois,

Cada coisa, porém, se adapta a determinado modo de ser segundo o modo de sua substância. E o modo de cada substância composta de matéria e forma é segundo a forma, pela qual ela pertence a determinada espécie. Assim, uma coisa composta de matéria e forma faz-se, por sua forma, participante do próprio ser — a partir de Deus — segundo certo modo próprio. (*De subst. sep.* c. 8, n. 43).

A determinação da diferença formal que marca a essência humana se dá pelo maior grau de atualidade presente em sua natureza – efetivação da racionalidade – ordenando-a em uma escala de perfeição superior a um animal que possua alma irracional, por exemplo.

Essa ordenação também diz respeito ao gênero, sendo o gênero animal mais perfeito em relação ao gênero vegetal, pois “Embora os animais careçam de intelecto, porque eles têm algum conhecimento, segundo a ordenação da providência divina, estão colocados acima das plantas e dos outros seres destituídos de conhecimento” (*ScG.* c. 81, n. 2).

Além disso, um outro argumento pode ser iluminado através da noção de finalidade. De acordo com Ferreira (2008), sendo animal racional, isto é, um ser que é capaz de conhecer, o ser humano pode inteligir as razões de sua existência, e o fim último

– sua finalidade enquanto criatura – que é conhecer e amar Deus. Os animais irracionais, por sua vez, não são capazes de conceber um fim, pois são marcados pela ausência de liberdade do agir.

Entre aqueles seres que de todo carecem de inteligência, um está sujeito ao outro na medida em que um é mais potente que outro no agir, pois eles não participam de algo na disposição da providência, mas só da execução. Como, no entanto, o homem tem intelecto, sentido, e potência corpórea, todas estas coisas estão nele organizadas entre si, segundo a disposição da providência divina, semelhantemente à *ordem* [grifo nosso] que há no universo, porque a potência corpórea está subordinada à sensitiva e à intelectiva, como executora das suas ordens, e potência sensitiva está subordinada à intelectiva, como executora de suas ordens. (*ScG.* c. 81, n. 3-4).

Por fim, embora Deus seja a causa e finalidade de toda a criação, cada criatura está subordinada à finalidade determinada pelo modo de atualidade e potencialidade que constituem sua forma. Isto quer dizer que o maior ou menor grau de perfeição de uma criatura, quer seja corpórea ou espiritual, é obtido de acordo com a presença de maior ou menor atualidade formal presente em sua natureza, “Pois certa perfeição que uma coisa possui existe segundo sua espécie e sua substância, que não se compara à coisa como um acidente a um sujeito, ou como uma forma à matéria, mas sim designa a espécie própria da coisa.” (*De subst. sep.* c. 8, n. 39).

A articulação entre a causalidade formal platônica e a causalidade eficiente aristotélica permite que Tomás sustente a condição de criaturidade dos existentes, em suas múltiplas e diversas formas, bem como o ordenamento destas existências através da intensidade da perfeição participada que lhes é imputada segundo sua natureza. Dessa maneira

[...] o universo [é] ordenado em uma hierarquia de acordo com os vários graus possíveis de participação finita na causalidade da causa primária, na atualidade do motor imóvel, na bondade da bondade pura, na nobreza do puramente nobre e na verdade da verdade pura. (Gilson, 2002, p. 87, tradução nossa).

2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

A partir da exposição deste primeiro capítulo, podemos, em poder de síntese, destacar: (i) a relação entre filosofia e teologia; (ii) a influência da filosofia aristotélica, platônica e neoplatônica no pensamento tomasiano; (iii) a recepção, articulação e aplicação das noções de *participação e ato e potência*; (iv) a tese da *Hierarquia dos Seres*; (v) a criaturidade e dependência dos existentes em relação à providência divina.

Vimos que para Tomás a filosofia, e, em particular, os postulados da filosofia aristotélica, operacionalizam um método e um arcabouço teórico consistente para investigação racional dos postulados teológicos para melhor compreensão da revelação. Em outras palavras, trata-se da subordinação da filosofia aos interesses doutrinários da fé. Esse arcabouço teórico revela uma profunda influência da tradição neoplatônica e aristotélica em seu pensamento. Por um lado, o aquinate ressignifica a noção de *participação* para articular a transcendência e a imanência através do conceito de *esse* (ser) como *actus essendi* (ato de ser), e, por outro, se vale da noção de *ato e potência* para fornecer explicação filosófica quanto à causalidade, especificamente em relação a criaturidade dos entes. A articulação dessas duas noções o leva à fundamentação da *Hierarquia dos Seres*, ordenação metafísica das existências dos entes a partir do grau de participação destes em relação ao ato puro, Deus. Essa tese é importante para que o aquinate sustente os argumentos quanto à criação do mundo e a dependência ontológica da criação em relação ao Criador, marcada pela distinção fundamental entre essência e existência.

No próximo capítulo, nos deteremos em sistematizar e analisar os postulados filosóficos sobre a natureza da alma animal e as potências cognitivas que lhe competem. Veremos que a doutrina da *Hierarquia dos Seres*, subjacente à nossa investigação daqui em diante, enseja um pano de fundo relevante quanto às operações e limitações da alma animal.

3. PSICOLOGIA

Até o presente momento deste trabalho, foram discutidas as razões e maneiras pelas quais Tomás fundamenta a tese da *Hierarquia dos Seres*. Embora o interesse do filósofo não fosse diretamente a natureza da alma animal, seus postulados apresentam importantes implicações quando, em perspectiva, olhamos mais atentamente para esse tema. A consequência mais notável é certamente o grau ontológico inferior de certas entidades em comparação a outras e a relação de subordinação metafísica decorrente.

Vale notar, contudo, que a determinação de uma hierarquia universal de formas essenciais é estabelecida a partir de propriedades específicas, inerentes e necessárias — característica central de ontologias de substância (Robinson e Weir, 2024; Castro, 2008). No caso de Tomás, ao postular a existência de uma entidade perfeita em si mesma que é causa eficiente e formal da existência dos entes — cuja essência é o próprio existir —, que contém as necessárias e possíveis formas e modos de existir, cabe supor que, analogamente, a existência das substâncias individuais é determinada por formas e modos diversos de existir, em vista de sua dependência ontológica, a partir de propriedades específicas e acidentais que as diferenciam.

Se isto for aceito, a investigação, que antes se dedicava a elucidar a causa da existência dos existentes e a implicada estrutura metafísica decorrente, agora, se direciona aos próprios existentes, buscando com isso mapear as propriedades que lhes são inerentes enquanto tais. Nesse sentido, o foco de pesquisa se desloca do âmbito metafísico, ainda que este esteja pressuposto, para a esfera ontológica, aqui entendida do ponto de vista das similaridades e diferenças formais entre substâncias naturais. Pois, uma vez que a essência não seja propriamente o existir de uma entidade, indagamos sobre a determinação das características que correspondem à diferença específica entre entidades pertencentes ao mesmo gênero.

Neste capítulo, buscaremos sistematizar e investigar a composição e operação da alma animal, enquanto circunscrita ao âmbito psicológico da filosofia tomasiana. O termo ‘psicológico’ é empregado no sentido lato, ou seja, refere-se às atividades e operações cognitivas atuantes na alma. Por sua vez, a cognição deve ser entendida como a atividade de obtenção, assimilação, armazenamento e processamento de informações sobre o mundo (Pasnau, 1997, p. 12; Oelze, 2018). Em outras palavras, atividades cognitivas diferem do ato de inteligir — operação propriamente intelectual. Assim sugere Tomás:

Como cada coisa tem o ser por sua forma própria, assim também a faculdade do conhecimento vem a conhecer pela semelhança da coisa conhecida. Por isso, assim como uma coisa natural não deixa de ter o ser que lhe cabe segundo sua forma, pode, no entanto, deixar de ter coisas acidentais ou consecutivas à forma. Por exemplo, pode um homem deixar de ter os dois pés, não porém deixar de ser homem; assim, *uma faculdade cognoscitiva não deixa de conhecer a realidade cuja semelhança a informa* [grifo nosso]; por outro lado, pode deixar de ter algo que lhe é consecutivo ou acidental (*Sum. Theol.* I, q. 17, a. 3, co).

A investigação das operações e das potências cognitivas é necessária para compreendermos a extensão e o tipo de conhecimento gerado pela alma animal. Em outras palavras, queremos entender se a diferença de formas traduz uma clara diferença de ordem psicológica entre os animais (Toivanen, 2018). Por essa razão, nos aproximamos da teoria da cognição tomasiana, cuja via de acesso se dá pelos conceitos de representação e intencionalidade. Além disso, analisar seu vínculo com o âmbito metafísico é condição para compreendermos a ordem do mundo natural.

Para tanto, utilizaremos o texto *Comentário ao Sobre a Alma (Sentencia De Anima)*, como centro de referência do pensamento tomasiano sobre o assunto investigado. A escolha dessa obra em particular se deve ao fato de que (i) Tomás não dispôs de um tratado dedicado exclusivamente ao tema da psicologia e (ii) pela percepção de um insuficiente tratamento conceitual dado ao postulado da faculdade estimativa, nas obras *Questões disputadas sobre a verdade* e na *Suma de Teologia*, tradicionalmente considerados textos que apresentam o real pensamento do aquinate – ao menos, sobre a temática deste trabalho. Embora o comentário, pela sua própria característica, possa ser apontado como um texto de referência secundária do pensamento tomasiano, é em virtude da reconstrução e análise exaustiva da argumentação aristotélica que Tomás introduz o postulado dessa faculdade, lhe garantindo uma investigação pormenorizada. Dessa maneira, a presença desse novo elemento conceitual no exame da teoria da alma é fundamental para o embasamento do argumento que buscamos construir. Com efeito, podemos nos valer deliberadamente do método tomasiano de ordenação, análise e sistematização desses argumentos, a fim de iluminar as teses centrais e significativas para a discussão, identificando a inovação, por ele mesmo proposta, no curso explicativo.

Além disso, como ressalta Oelze (2018), a comparação entre animais humanos e não-humanos, no século XIII, tornou-se um paradigma filosófico. Um dos vários motivos para a ascensão desta temática foi a descoberta, tradução e recepção do *corpus aristotelicum*, no ocidente latino. O impacto foi tão significativo que

não só ampliou a base textual da aprendizagem e do ensino medievais, mas também estabeleceu uma determinada agenda. Os principais temas dos textos de Aristóteles rapidamente se tornaram os temas dominantes em muitos campos, desde a lógica e filosofia da ciência até à física, metafísica e ética (Oelze, 2018, p. 23, tradução nossa)²⁰.

Em relação aos animais, o *De animalibus libri*, composto de três textos, *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, de Aristóteles; e o *Quaestiones super De animalibus*, de Alberto Magno, formavam a base da *scientia de animalibus* — algo como uma subdisciplina da *scientia naturalis* do período. No entanto, é o *De Anima* o texto que tratará da natureza e das operações da alma em detalhes, embora outras teses sobre a psicologia animal possam ser encontradas em outros tratados do Filósofo, bem como nos tratados desenvolvidos pelos filósofos árabes que também influenciaram, em certa medida, as discussões dos escolásticos²¹.

Embora não totalmente subscrito à filosofia aristotélica e aos contributos de Avicena e Averróis, por exemplo, o *Sentencia De Anima* nos oferece um olhar privilegiado sobre algumas teses que Tomás incorporou para dentro de sua filosofia e que, naturalmente, são caras para nossa discussão.

Ainda, é interessante salientar, como o faz Toivanen (2018), que muitos filósofos medievais fizeram uma interpretação das teses do *De Anima* através da taxonomia sistemática conhecida como Árvore de Porfírio²². Em linhas gerais, a Árvore de Porfírio representa um sistema hierárquico estruturado em uma ordem descendente de gênero e espécie. De acordo com essa tese, tudo o que existe estaria subordinado à distinção de gênero e espécie, sendo a substância o gênero supremo, da qual todas as demais entidades se subdividem em subgêneros e subespécies até as condições de individuação. Esta consideração é importante, uma vez que, em certo sentido, a tese da *Hierarquia dos Seres* é influenciada pela leitura do *De Anima* através da perspectiva da Árvore de Porfírio.

Finalmente, este capítulo será organizado em três seções, nas quais trataremos sobre (i) a natureza da alma, suas partes, funcionamento e operações, (ii) a teoria da

²⁰ Embora pertinente à discussão, consideramos a afirmação por demais hiperbólica na medida em que, de certo modo, restringe a atividade filosófica medieval, especialmente a escolástica, à filosofia aristotélica. Ao contrário, entendemos que a filosofia do estagirita e a receptividade de suas obras são adequadas a um conjunto de problemas e investigações já em curso naquele período.

²¹ Cf. Boer (2013).

²² Os princípios da Árvore de Porfírio são encontrados na obra *Isagoge* (séc. III), uma introdução às *Categorias*, de Aristóteles, do neoplatônico Porfírio, legada ao ocidente latino através da tradução de Boécio (séc. VI).

cognição tomasiana e seus pressupostos teóricos e (iii) as operações das potências cognoscitivas sensíveis da alma animal e seus respectivos objetos.

3.1 ALMA

Para os filósofos medievais, após contato com a filosofia natural de Aristóteles, a alma foi entendida como o princípio estrutural que organiza a matéria de um corpo vivo (Toivanen, 2018). Na verdade, em certo sentido, vida e alma se tornaram sinônimos. Isso ocorreu em razão do significado do termo ‘vida’ oferecido por Aristóteles. Para o estagirita, a vida se diz da nutrição, crescimento e perecimento de um corpo natural, que opera por si mesmo (*De An.*, II, 1, 412a 14-15).

Todavia, Tomás adverte que a explicação aristotélica não oferece uma definição do que é vida, mas discorre sobre uma das operações dos entes naturais que *tem* vida. Segundo o aquinate,

[...] algo vive não apenas porque tem aumento e decrescimento, mas também por isto que sente e entende, e pode exercer outras operações da vida, [pois] a própria razão da vida é esta: que algo naturalmente mova a si mesmo, tomando o movimento no sentido amplo, enquanto também a operação intelectual se diga certo movimento.” (*Sentencia De anima*, lib. 2, 1 n. 9).

Posto que a vida se diz de um corpo que naturalmente é imbuído do princípio do movimento, resta saber se aquilo que o anima pertence à matéria, à forma ou ao composto. Porém, a alma não pode ser corpo, pois este é o composto que tem vida; tampouco é matéria que é, em certo sentido, corpo sujeito de vida, pois em potência; resta, portanto, que a alma seja substância como forma ou espécie do corpo que tem vida em potência (*Sentencia De anima*, lib. 2, 1 n. 11).

Dessa maneira, todo corpo natural que participa da vida é substância composta na medida em que é constituído por matéria, que é algo indeterminado, pois é potência, e pela forma, que é atualidade. Isso significa que todo ente composto é ente em ato, pois determinado pela forma. E, se a alma se diz da forma que determina a matéria, e a forma é substância, a alma é o ato da substância composta, isto é, ato na medida em que o ente vive.

Por esta linha argumentativa, Tomás chegará à conclusão de que a alma é forma substancial em razão de se dizer da “essência ou da quididade do corpo animado” (*Sentencia De anima*, lib. 2, 2 n. 2). Isto ocorre quando observado que, à diferença da

forma substancial que advém ao sujeito que existe em potência, ou seja, sobre a matéria, a forma accidental só pode advir a um ente que seja em ato absolutamente.

Analogamente à afirmação de que a forma confere *ser* à matéria (*De ente et essentia*, c. 4), pode-se aduzir que a alma, enquanto forma substancial, dá vida ao corpo, pois, “é pela alma que o corpo é o que é, e é pela alma que o corpo é vivo.” (*Sentencia De anima*, lib. 2, 1 n. 15). Isto significa que o corpo tem forma e ser pela alma, em vista da alma ser a forma do corpo. Ademais, a alma é o *primeiro* princípio da vida, uma vez que o corpo não o possa ser, do contrário todo corpo seria vivo ou o princípio da vida. Cabe a um corpo ser vivo enquanto ele é tal corpo, isto é, o que é *tal* em ato, o é em razão do princípio que é chamado ato, ou seja, a alma (*Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 1, co.).

Em outras palavras, “a substância que é segundo a noção, é da essência deste corpo, isto é, de um corpo constituído em espécie por tal forma. Pois, a mesma forma pertence à essência da coisa, que é significada pela definição do que significa o que a coisa é.” (*Sentencia De anima*, lib. 2, 2 n. 2). Portanto, o que está em potência de viver é o corpo que tem alma.

Diz-se que um corpo tem vida pois ele está em potência de ser movido por algo, no caso, a alma, que é o princípio do movimento. Nesse sentido, tendo a vida diversas outras operações, conforme sinalizou Tomás anteriormente, e sendo a alma ato do corpo material que tem vida em potência, se diz que vivo é o corpo orgânico que possui alma. Orgânico, pois, refere-se a um corpo natural com diversidade de órgãos, i.e., “por causa das diversas operações da alma. Com efeito, a alma, por ser forma perfeitíssima entre as formas das coisas corporais, é princípio das diversas operações; e, por isso, requer a diversidade dos órgãos em seu perfectível.” (*Sentencia De anima*, lib. 2, 1 n. 20).

Dessa maneira, a perfectibilidade da alma e, decisivamente, as operações que lhe tornam mais ou menos perfeita, possuem uma relação causal com a matéria que tem vida em potência. Isto significa que quanto mais restritas forem as operações da alma, mais restrito será o corpo orgânico em potência determinado pela forma substancial que lhe é correspondente, e mais restritas serão suas performances.

Dado que a natureza de uma planta não envolve a operação perceptiva, por exemplo, seu corpo será organizado de acordo com as operações próprias de sua natureza. É dessa maneira, pois, como diz Aristóteles (*De An.*, II, 2, 414a 26-27), “[...] a atualidade de cada coisa ocorre por natureza na matéria apropriada e em sua potência subsistente”.

Enfim, chega-se a uma definição comum que diz respeito a toda alma: “primeiro ato do corpo físico orgânico.” (*Sentencia De anima*, lib. 2, 1 n. 23). O vivente distingue-se do inanimado por ter a alma que lhe confere (i) forma e ser, e (ii) certas operações de acordo com a disposição da matéria orgânica.

Contudo, aquilo que vive, vive de modo diverso segundo as operações que a forma substancial determina ao corpo em potência. Nesse sentido, Tomás aponta quatro modos do viver em relação aos graus de diversidade dos viventes: pelo intelecto, pelo sentido (que agrega a operação apetitiva da alma), pelo movimento e repouso local e pelo alimento, crescimento e decrescimento (*Sentencia De anima*, lib. 2, 3 n. 11).

Por consequência, aquilo que é dito viver, necessariamente, deve ser dito de um dos quatro modos explanados. À alma vegetativa, dessa maneira, cabe o movimento do aumento e decrescimento, bem como da nutrição. E isto se demonstra, segundo Tomás, pois o princípio do aumento e decrescimento pode ser separado de outros modos do viver, mas deve estar presente em todos os viventes. Em outras palavras, o aquinate sugere que todo ente natural possui o princípio da alma vegetativa, ao passo que aqueles que vegetam podem ser privados dos princípios dos outros modos do viver, ou seja, sua forma substancial determina operações mais restritas à matéria em potência.

À alma sensitiva, cabe o princípio do sentido. Não obstante, dentre os animais que possuem sentido, analogamente ao princípio da alma vegetativa, há sentidos que podem ser separados entre si, pois há animais que possuem o sentido do tato, porém carecem do sentido da visão. De igual maneira, há animais que, como as ostras, carecem de movimento. Dessa maneira, Tomás, juntamente com Aristóteles, conclui que o sentido do tato tem primazia sobre os demais sentidos, pois chama-se animal, e não apenas vivente, aquela entidade que sente, quer se mova ou não no espaço, e que tem, pelo menos, o sentido do tato (*Sentencia De anima*, lib. 2, 3 n. 15).

Isto significa que, se algo tem a potência de sentir, este algo possui desejo, “pois onde existe sensação, existe dor e prazer; e, onde eles existem, necessariamente também existe desejo” (*De An.* II, 2, 413b 22-24). A associação entre a sensação e o desejo, evidencia uma outra característica: o apetite. Por sua vez, este se divide entre a parte concupiscível e irascível, ambas implicadas pela apreensão do sentido. No entanto, uma terceira parte reserva-se ao apetite intelectual, manifesto pela vontade, que segue a apreensão do intelecto (*Sentencia De anima*, lib. 2, 5 n. 10).

Dessa maneira, Tomás definirá que dentro da diversidade dos entes que pertencem ao modo de vida sensitivo, encontram-se animais que carecem de todas as demais operações da alma sensitiva, exceto o tato, e que este, por necessidade, se faz presente naqueles animais mais complexos que se valem de operações mais sofisticadas. Diante disso, verifica-se que o princípio que caracteriza a vida animal é a capacidade de interação com objetos das potências sensíveis. Em outras palavras, a potência sensitiva, cujo ato é a sensação.

Assim, Tomás conclui que

é suficiente dizer que a alma é princípio do viver segundo os ditos modos, e que se distingue nestes quatro, a saber, o vegetativo, que está nas plantas e também em todos os viventes, e o sensitivo, que está em todos os animais, e o intelectivo, que está em todos os homens, e o movimento progressivo que está em todos os animais perfeitos pelo sentido ou pelo intelecto.” (*Sentencia De anima*, lib. 2, 3 n. 17).

Diante do exposto se estabelece que aquelas entidades que se dizem vivas pertencem a quatro modos de vida e, aos quatro modos de vida, a quatro gêneros de vida em potência: viver, sentir, mover e inteligir. Destes gêneros, existem potências correspondentes: a vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotora e intelectiva. Elas se seguem em cinco gêneros de potências em razão da natureza operativa da potência, i.e., a inclinação determinada pelo ato da forma. Assim, a operação da potência da alma vegetal é do crescimento, nutrição e corrupção. A operação da alma sensitiva é o apetite sensível, e da alma inteligível, a vontade intelectual.

As potências se estabelecem hierarquicamente, pois todas as potências, enquanto operações da alma, estão em alguns; algumas potências, em outros; e uma potência em todos. Pois, segundo Tomás, “se deve considerar que, para que o universo seja perfeito, nenhum grau de perfeição nas coisas é negligenciado, mas paulatinamente a natureza procede das coisas imperfeitas às perfeitas” (*Sentencia De anima*, lib. 2, 5 n. 10).

Assim se segue a distribuição das potências no mundo natural, ou seja, de modo progressivo. O que cabe à perfeição do vivente mais imperfeito, está presente, necessariamente, como potência, no vivente segundo um grau de perfeição mais elevado, i.e., pela presença de outras potências, e assim sucessivamente.

Parece lícito aduzir, portanto, que semelhante à *Hierarquia dos Seres*, na qual toda existência ocupa uma posição determinada na escala de perfeição, a organização das potências da alma seguem a mesma ordenação. Em outras palavras, observado que as potências da alma vegetativa se fazem presentes na alma sensitiva e intelectiva, há algo

como uma ‘continuidade psicológica’, referente às potências da alma. Se na *Hierarquia dos Seres* o ordenamento obedece à participação na atualidade da perfeição divina, no que diz respeito à alma, o ordenamento dos entes no âmbito natural obedece a presença de certas potências operativas (Oelze, 2018). Por isso, parece ser possível inferir uma simetria entre o ordenamento metafísico e o ordenamento do mundo natural.

Nesse sentido, não se deve dizer que um animal possui alma sensitiva e alma vegetativa, senão que as operações da alma vegetativa constituem partes das operações da alma sensitiva, na medida em que aquelas são potências atribuídas às operações do ser material (*Sentencia De anima*, lib. 2, 5 n. 10).

Nos seres naturais encontram-se, em acordo com o grau de perfeição que a entidade possui em relação ao ato puro, níveis ou graus de operações da alma. Em outras palavras, dado os gêneros das potências da alma, cada entidade dispõe, em acordo à sua natureza, de potências operativas, às quais, por analogia à diversidade dos existentes, se faz presente em entidades mais complexas.

Isso quer dizer que a potência da alma vegetativa necessariamente estará presente na alma sensitiva, embora as plantas, como entes que possuem potências vegetativas, possam carecer das potências sensitivas para atualizarem sua natureza, pois as operações de que precisam para existir são satisfeitas em níveis de complexidade — ‘perfeição’ — mais baixos (*Sentencia De anima*, lib. 2, 6 n. 2).

Assim, a unicidade da alma, no sentido de sua definição, é dita não em razão de algo que se predica de um ente — seja em relação à espécie ou indivíduo —, senão pelas potências que constituem o princípio que lhe confere ser e forma, i.e., se diz alma por meio dos quatro gêneros da vida: vegetal, sensitivo, apetitivo e intelectivo, pois não se deve buscar uma definição comum de alma que não convenha às suas partes, ou seja, às potências.

Tomás conclui:

por isso, é ridículo que o homem busque uma noção comum, tanto nos animais quanto nas outras coisas, que não convenha a algum dos animais que existe particularmente na natureza das coisas. Nem também é conveniente que o homem busque a definição da alma segundo cada espécie de alma e negligencie a definição comum de todas. Logo, não se deve negligenciar a definição comum de alma, nem assim se deve assinalar uma definição comum de alma que não convenha aos animais singulares (*Sentencia De anima*, lib. 2, 5 n. 19).

Nesse sentido, segundo Tomás, a investigação deve se dirigir a cada ente vivo, ou seja, à alma da planta, do animal irracional e do ser humano. Em razão do estudo particular da essência da alma de cada ente vivo — sobre o qual não nos estenderemos

excessivamente —, Tomás considerará a ordem tríplice pela qual se pode dizer da alma da planta, do animal irracional e do ser humano, i.e., a alma de todas as coisas vivas como forma, fim e eficiência.

Pois, segundo o aquinate, em acordo com o Filósofo, deve-se partir dos objetos para conhecer os atos, dos atos para conhecer as potências e dessas, a essência da alma. Isso ocorre pois os atos são anteriores à potência, dado que o ato é princípio de todo o agir que determina a potência; mas os atos são anteriores aos objetos quando observado que as espécies de atos e das operações estão em relação aos objetos. Nesse sentido, na via de definir a alma de toda coisa viva, Tomás dirá que toda operação da alma é ato da potência ativa ou passiva.

Isto se segue por duas razões: (i) “os objetos das potências passivas são comparados às suas operações como agentes, porque reduzem as potências ao ato, como o visível à vista, e todo sensível ao sentido.”; (ii) já os objetos da potência ativa são comparados às mesmas operações, porém, como fins, ou seja, “os objetos das potências ativas são suas coisas operadas” (*Sentencia De anima*, lib. 2, 6 n. 7).

Assim, verificar-se-á os objetos correspondentes às operações da alma a fim de conhecer sua essência. E procede-se pela potência da alma vegetativa que se faz presente, como fundamento, em todos os seres vivos, ainda que ulteriores operações possuam suas particularidades. Isso ocorre pois, como dito, a potência vegetativa, referente à geração, nutrição e corrupção, pode se separar das outras potências, ainda que o contrário não seja possível, pois é encontrada como princípio intrínseco em todos os viventes, isto é, como operação das potências da alma. Em razão deste princípio intrínseco, que corresponde à forma e ao ser do ente, “é natural aos viventes gerar algo tal qual eles mesmos são, de modo que sempre participam, enquanto podem, do divino e imortal, isto é, assemelham-se a eles conforme podem” (*Sentencia De anima*, lib. 2, 7 n. 6).

Nesse sentido, Tomás considerará que, análogo aos diversos graus de perfeição que se pode encontrar em um ente, referente a atualização das potências operativas que lhe competem, encontram-se graus de perfeição nos diversos entes. Dessa maneira, como cada ente busca aperfeiçoar sua própria natureza, ou seja, quando passa da potência ao ato, cada coisa que está em um grau inferior das coisas busca assemelhar-se à perfeição do superior. É manifesto, segundo Tomás, que todas as coisas existentes buscam assemelhar-se à perfeição do divino, e, por causa deste fim, atualizam-se em acordo com sua natureza.

Contudo, o aquinate faz uma ressalva. *Por causa* tem dois sentidos: *para* o qual age e *pelo* qual age.

Ao primeiro, se deve entender *por causa* no sentido direto, i.e., um ente age em vista de obter algo. O segundo modo é entendido de modo indireto, ou seja, não diz respeito apenas ao que se quer obter, mas àquilo pelo qual se obtém.

assim, pode-se dizer que o mesmo ser perpétuo é a razão pela qual a causa age; ou a coisa que tem perpetuidade, à qual as coisas naturais intentam se assemelhar por geração, a saber, no que se encontra a perpetuidade; ou também a mesma geração, pela qual obtemos a perpetuidade (*Sentencia De anima*, lib. 2, 7 n. 8).

Além de substância, i.e., forma dos corpos animados, a alma pode ser dita princípio e causa de mais dois modos: princípio do movimento e como pelo que é causa, ou seja, fim. Isso ocorre de três maneiras: (i) a alma é responsável pelo ser e, dado que pela forma cada coisa é ato, e o ente vive pela alma, a alma é causa do corpo vivente, como forma; (ii) o que é ato de algo é a razão e forma que está em potência, pois sendo a alma ato do vivente, a alma é razão e forma; (iii) a alma é causa como fim na medida em que ordena a matéria em potência em razão da forma, i.e., confere *ser* a um corpo, e, na medida em que a alma é a forma de um corpo, conclui-se que a alma seja o seu fim.

Diante destes postulados, Tomás expande essa tese para todos os corpos naturais. Assim, dado que os corpos naturais se comportam como instrumentos da alma²³, referente à organização da matéria em função das potências operativas da alma, observa-se que os corpos dos viventes se assemelham, a nível de necessidade e utilidade, em relação a outros viventes. Isso ocorre, pois

²³ Deve-se entender *instrumento* em um sentido operativo, isto é, embora a alma possa subsistir à matéria, ela não é, como na perspectiva neoplatônica, algo distinto do corpo. Pois, dado que "a definição das substâncias naturais não inclui apenas a forma, mas também a matéria", uma vez que na definição de uma substância natural a matéria não compõe um acréscimo à essência desta, pois isto é próprio dos acidentes, "o corpo será a parte integral e material do animal, pois a alma estará para além do que é significado pelo nome 'corpo', e será acrescentada ao próprio corpo. Por esta razão, é destes dois princípios, isto é, da alma e do corpo, como de suas partes, que se constitui o animal." (*De ente et essentia*, c. 2). Além disso, se observada a tese da *Hierarquia dos Seres*, o grau de *ser* da alma humana, por exemplo, necessita da matéria para existir plenamente, justamente "Pelo facto de que entre as outras substâncias inteligíveis é a que está mais em potência, a alma torna-se tão próxima das coisas materiais, que a realidade material é atraída a participar do seu ser, de modo que da alma e do corpo resulta um único ser num único composto, embora esse ser, dado que é da alma, não seja dependente do corpo. E assim, depois desta forma, que é a alma, encontram-se outras formas com maior potencialidade e mais próximas da matéria, ao ponto de o seu ser não se dar sem a matéria. Também nelas há uma ordem e grau até às primeiras formas dos elementos, que são as mais próximas da matéria. Em razão disto, elas não têm qualquer operação a não ser segundo a exigência das qualidades activas e passivas, e de outras pelas quais a matéria se dispõe para a forma." (*De ente et essentia*, c. 4). O hileformismo aristotélico importado para dentro do ecossistema conceitual do aquinate impede que consideremos o corpo como instrumento da alma em um sentido metafísico.

cada um age na natureza das coisas da maneira como é na natureza do agir. Por isso, parece que todos os corpos inanimados são instrumentos dos animados e são por causa destes. E, também, os animados menos perfeitos são por causa dos animados mais perfeitos. (*Sentencia De anima*, lib. 2, 7 n. 14).

Em resumo, verificou-se que a alma é o princípio do movimento e causa das substâncias naturais compostas. Além disso, observamos que é em razão de ser princípio e causa que pode-se dizer que a alma é ato do corpo e que cada entidade natural viva dispõe de potências operativas de acordo com sua natureza. Nesse sentido, vimos que o estudo da alma das coisas vivas deve ser particular no que diz respeito às tais operações. Na sequência, iremos focar nas performances cognitivas da alma animal à luz das potências operativas correspondentes.

3.2 REPRESENTAÇÃO E COGNIÇÃO

É necessário dizer, mesmo brevemente, que a discussão sobre cognição na filosofia de Tomás tem como pano de fundo uma teoria em particular. Objeto de grande disputa entre os escolásticos, a teoria das espécies ocupou uma posição central nas investigações destes filósofos na busca por explicar o processo de obtenção, assimilação e origem do conhecimento²⁴. No que concerne ao presente trabalho, iremos expor os principais postulados desta teoria na filosofia de Tomás, não nos preocupando muito em delinear os pontos polêmicos e de disputa entre os filósofos²⁵. É suficiente saber que, conforme Pasnau (1997), a teoria da cognição do aquinate, dependente da teoria das espécies, é a pedra angular para entender (i) a mais adequada e influente sistematização da teoria da cognição de Aristóteles e (ii) os desdobramentos temáticos sob os quais se desenvolveram, por exemplo, as filosofias de Guilherme de Ockham e Pedro de João Olivi.

²⁴ “A teoria das espécies aborda a questão de como a percepção e a cognição da realidade sensível são provocadas; propõe uma análise não circular desse processo, isto é, com o auxílio de princípios formais, como as espécies que não são objetos diretos de percepção ou cognição, e de capacidades mentais, como o intelecto agente, que não são faculdades cognoscentes” (Spruit, 2011, p. 1211, tradução nossa).

²⁵ Nesse sentido, também não iremos nos deter sobre o debate quanto à natureza da epistemologia tomasiana. Ainda que, de certa maneira, possamos nos comprometer com uma abordagem mais representacionista durante nossa análise, não quer dizer que ela seja unânime, ou que seja a mais adequada para este contexto de discussão. Ocorre que, diante do tema proposto neste capítulo, a investigação sobre as performances cognitivas da alma animal, inevitavelmente, passa pela leitura das espécies como intermediárias entre a percepção e o mundo, quer seja no âmbito sensorial, quer seja no âmbito intelectual. Para uma leitura sobre as disputas interpretativas sobre o representacionismo, realismo direto e realismo direto modificado sobre esta teoria, cf. Borges (2019) e Lima & Costa (2024). Para uma leitura de fôlego sobre a origem, temas e problemas que envolvem as teorias sobre percepção e conhecimento na filosofia medieval, no que diz respeito à teoria das espécies, cf. Spruit (1994).

Além disso, as entidades postuladas pela teoria incidem diretamente sobre a explicação de como a alma se relaciona com coisas externas a si, e, por conseguinte, as operações correspondentes das potências sensitivas e intelectivas nas substâncias naturais do gênero animal.

É importante sinalizar, de partida, que espécie, neste contexto, não se refere ao âmbito lógico, como uma classe em um gênero, senão a certa representação da forma da coisa percebida na percepção (Pasnau, 1997). Assim, aquilo que a espécie representa dependerá das potências sensitivas e intelectivas e das operações cognitivas do cognoscente. Nesse sentido, a espécie pode representar as características acidentais de algo, o gênero desse algo e, por fim, a natureza específica desse algo (Pasnau, 1997). Dessa maneira, pode-se compreender dois tipos de espécies: (i) espécies sensíveis e (ii) espécies inteligíveis.

Em linhas gerais, de acordo com a teoria das espécies, a percepção sensível emerge quando afetada por estímulos externos. Quando os órgãos sensoriais são estimulados por algo, ocorre a produção de representações sensoriais deste algo, i.e., em um primeiro momento, são representações das características acidentais de alguma coisa, de onde se formam as espécies sensíveis.

Isso é possível, como se verá adiante, pois, além dos cinco sentidos, Tomás sustenta a existência de sentidos internos, com funções e operações determinadas. Todavia, é suficiente saber, neste primeiro momento, que os sentidos internos são os responsáveis por organizarem e transformarem as informações recebidas através dos órgãos sensoriais e dos sentidos externos (Spruit, 2011).

As espécies inteligíveis, por sua vez, são aquelas pelas quais (*id quo*) o cognoscente é capaz de entender a *quididade* (*id quod*) de alguma coisa. Isso ocorre através da abstração das condições individuantes desta coisa representada pelas espécies sensíveis. Dessa maneira, “a espécie é mais um recurso cognitivo com o qual o intelecto pode se auxiliar para as coisas externas, e não a coisa inteligida” (Borges, 2019, p. 21). Esse movimento é produzido através do intelecto possível e do intelecto agente.

Em síntese, importa compreender que as espécies sensíveis são o elo entre os objetos sensíveis e os sentidos, ao passo que as espécies inteligíveis são o meio pelo qual interagem a percepção sensível e processos cognitivos mais específicos, como juízos, reflexão, raciocínio silogístico etc (Pasnau, 1997; Spruit, 2011).

Nesse ponto, contudo, há divergências quanto ao objeto da percepção sensível e da atividade intelectual, i.e., se os objetos das potências sensitivas e intelectivas são propriamente os objetos e eventos, a representação destes ou as espécies abstraídas destas representações. Responder a essa questão é se comprometer com uma abordagem realista ou representacionalista. Porém, como aludido, não trataremos desta querela.

É pertinente ter em mente, contudo, que a apreensão da natureza das coisas sensíveis é progressiva, ou seja, (i) depende das operações cognitivas do cognoscente sobre o cognoscível e (ii) da abstração das condições individuantes deste, pois é preciso da coisa externa para ter-se as espécies e não o contrário (Borges, 2019).

Além disso, conforme observa Oelze (2018), a diferença estrutural do corpo de algum animal, além da eventual ausência de certos sentidos, afeta diretamente a maneira pela qual operam os sentidos internos, ou seja, há variações no grau de ‘perfeição’ das atividades cognitivas deste ente. Como se verá, a capacidade de produzir representações de objetos externos está fortemente vinculada com as potências sensitivas de um corpo.

Dito isso, passamos, finalmente, à investigação da teoria da cognição em Tomás. Dado os objetivos deste trabalho, focaremos na cognição sensível, observado os limites da teoria das espécies, ou seja, tanto quanto esses processos estejam envolvidos com as espécies sensíveis. Assim, o objetivo final é tornar elucidativo as operações cognitivas responsáveis por (i) aquilo que se conhece e pelo o que se conhece e (ii) a razão e finalidade da ação em função do que é conhecido.

3.3 COGNIÇÃO SENSÍVEL

Como dito anteriormente, cognição, neste contexto, significa a atividade de obtenção, assimilação, armazenamento e processamento de informações sobre o mundo (Pasnau, 1997; Oelze, 2018), seja através dos sentidos, seja pelo intelecto. Dessa maneira, a cognição sensível se refere à maneira pela qual um organismo assimila e processa informações em um ambiente através de suas potências sensitivas. Por isso, Oelze (2018) observa que as operações das potências sensitivas podem ser consideradas como operações cognitivas, uma vez que a percepção, por exemplo, é um modo de organizar essas informações, porém não o único²⁶.

²⁶ Na literatura, o termo percepção, geralmente, subsume a cognição sensível.

Segundo Tomás, animal é aquele ente que possui potências sensitivas (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 3 n. 16). Estas dependem dos órgãos dos sentidos externos para operarem. Por exemplo, a potência sensitiva da visão requer um órgão correspondente, a saber, o olho, para, em ato, gerar a sensação de ver. Isso ocorre, naturalmente, com todos os outros órgãos.

Assim, a sensação pode ser entendida de duas maneiras: (i) a afetação de um órgão sensível por um estímulo externo — sensação externa — (sentir calor ou frio é diferente de receber estímulos dos efeitos gerados por algum objeto/evento que produz o aumento ou diminuição da temperatura); e (ii) o ato comum que unifica as diversas características sensíveis apreendidas pelo indivíduo que sente — sensação interna. De acordo com Faitanin (2008a, p. 227), “*sensação é o que se produz por parte dos sentidos externos e o nome que se dá ao modo como os sentidos apreendem a forma sensível do objeto sensível externo*”.

Todavia, dado que as potências sensitivas se diferenciam pelas coisas que estão aptas a conhecer e pelo órgão responsável por assimilar as informações destas coisas, não é possível que a diferenciação das coisas externas, tidas entre si e pelas diversas qualidades que lhe correspondem, seja realizada pelas potências sensitivas. Em outras palavras, não é a potência sensitiva x a responsável por distinguir qualidades x de algo, ou deste algo com outro que possui outras qualidades.

Isso ocorre pois a operação sensitiva, neste caso, interage com estímulos sensíveis, ou seja, depende da presença desses estímulos sobre os órgãos sensoriais. Isto quer dizer que as potências sensitivas divergem do ato de sentir. De modo contrário, nada poderia ser conhecido sensorialmente. Todavia, Tomás sustenta que há um princípio unificador das potências sensitivas. Este é o sentido comum.

O sentido comum é o responsável por discernir o sensível de um sentido do sensível de um outro (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 3 n. 2). As operações das potências sensitivas, ao assimilarem os sensíveis pelo órgão do sentido correspondente, podem ser discernidas entre si,

porque discernimos com alguma potência não só o branco do preto, ou o doce do amargo, mas também o branco do doce, e discernimos um sensível de outro e sentimos que diferem, é necessário que isso seja pelo sentido; porque conhecer as coisas sensíveis, enquanto são sensíveis, é do sentido. Contudo, conhecemos as diferenças de branco e de doce, não só quanto ao que é cada uma, que pertence ao intelecto, mas também quanto à diversa mudança do sentido. E isso não pode ser feito senão por um sentido (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 3 n. 3).

Em outras palavras, distinguir um sensível de um outro não é possível através das potências sensitivas correspondentes separadamente, tampouco por uma dessas potências, que se limita a seu correspondente. Para discernir os diversos, é necessário uma potência que possa distinguir a um só tempo os sensíveis diversos assimilados pelas potências sensitivas e os contrários de uma mesma potência.

se deve entender que a potência de sentir se difunde nos cinco órgãos dos sentidos a partir de uma raiz comum, pela qual procede a potência de sentir em todos os órgãos, ao qual também se terminam todas as mudanças dos órgãos singulares; o que pode ser considerado de dois modos. De um modo, enquanto é um princípio e um término de todas as mudanças sensíveis; de outro modo, enquanto princípio e término deste e daquele sentido.” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 3 n. 11).

Assim, o princípio sensitivo, a saber, o sentido comum, unificador da diversidade sensível assimilada pelas potências correspondentes, é aquilo que (i) permite conhecer — perceber — simultaneamente muitas coisas, isto é, enquanto tomado como término das mudanças sensíveis dos órgãos do sentido e (ii) sendo uno, permite discernir as diferenças entre uma e outra coisa (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 3 n. 12).

Consoante ao exposto, Tomás observa que há três modos de se dizer dos sensíveis: sensíveis *por acidente* e dois modos de sensíveis *por si* (*Sentencia De Anima*, lib. 2, 13 n. 1). Os sensíveis *por si* são (i) aqueles sensíveis próprios, que dizem respeito àquilo que é sentido por um sentido singular — do qual nunca falham, exceto quando de alguma deficiência do órgão sensorial —, e (ii) aqueles sensíveis comuns, i.e., aquelas coisas que podem ser sentidas por todos os sentidos, ou seja, o movimento, o repouso, a figura, o número e a magnitude.

Os sensíveis *por acidente*, por sua vez, são aquelas coisas que por acidente ocorrem a um sensível *por si*. Por exemplo, eu posso dizer que vejo algo branco. A brancura deste algo é um sensível *por si*, pois branco é uma cor e cores são objetos próprios da visão. Contudo, acidentalmente este algo também pode ser doce, por exemplo, um cubo de açúcar. Ocorre que a doçura desse algo não é sensível *por si* para a visão, mas ela pode ser percebida como tal enquanto sensível *por acidente*.

Conforme observa Oelze (2018), este tipo de atividade cognitiva é chamada de cognição incidental, uma vez que a atividade de apreender o sensível *por acidente* ocorre quando da apreensão do sensível *por si*, a partir de duas potências sensitivas distintas, que podem sentir *por acidente* o que a outra sente *por si*. Contudo, a combinação (ou cooperação) de duas potências sensitivas é uma maneira de ‘ativar’ este tipo de percepção.

De fato, segundo Tomás (*Sentencia De Anima*, lib. 2, 13 n. 13), os sensíveis *por acidente* podem ser propriamente apreendidos enquanto tais não pelos sentidos externos, mas pelas potências internas, como veremos na sequência.

Finalmente, dado que aquilo que está em ato, enquanto está em ato, possui mais plenitude de *ser*, e que tudo que recebe algo, recebe segundo o seu modo, e, além disso, em razão de que o sentido próprio (e.g., visão) recebe sem a matéria, pois um sensível externo é assimilado pela potência sensitiva, o sentido comum é o que permite mais propriamente o ato de sentir.

De fato, ainda que um ente careça de algum sentido, por exemplo, a audição, este ainda pode discernir alguma coisa por meio de outros sentidos, e o sentido comum é o princípio responsável por tornar discernível a diferença de um objeto entre vários outros. Por isso, os cinco sentidos externos e o sentido comum marcam os aspectos primários do processo cognoscitivo sensível²⁷.

Por conseguinte, a cognição sensível é entendida a partir de operações que não dizem respeito apenas aos órgãos sensoriais. Como vimos, há uma potência que unifica as informações sensíveis desses órgãos. Por natureza, ela é incorpórea, i.e., seu objeto é a percepção unificada das diversas impressões das espécies sensíveis. Assim, além do sentido comum, há outros sentidos internos que perpassam a cognição sensível. São estes: (i) imaginação, (ii) memória, (iii) estimativa (iv) cogitativa.

A imaginação deve ser entendida como “ato pelo qual a potência sensitiva interna apreende, forma, associa e utiliza a imagem que lhe chega proveniente da sensação produzida por cada um dos sentidos externos.” (Faitanin, 2008b, p. 236). Em outros termos, a imaginação opera a partir de representações das coisas sensíveis, ou seja, a partir de uma figura da coisa particular percebida. Essa figura é composta pelas espécies sensíveis que imprimem uma similitude das características de alguma coisa nesta imagem.

No entanto, aquilo que é representado pela imagem não é necessariamente os acidentes das coisas particulares tomadas nelas mesmas, mas tal qual são sentidas pelos órgãos dos sentidos. Então, é correto dizer que a representação das espécies sensíveis é

²⁷ Há, contudo, uma importante sinalização: (i) nem todos os animais possuem o mesmo número de sentidos externos; (ii) existem diferenças fisiológicas, i.e., qualidade dos órgãos corporais; (iii) dada a diferença estrutural e qualitativa dos órgãos, segue-se uma diferença funcional nesses. Essa alteridade qualitativa, segundo Oelze (2018), era reconhecida e, além disso, era comumente aceito pelos filósofos que certas potências sensitivas eram mais poderosas em alguns animais do que propriamente nos humanos — cf. Aristóteles (*De. An.*, II, 9, 421a 7-13). A diferença funcional será determinante para que se descreva as capacidades cognoscitivas de algum animal.

uma figura de similitude entre a coisa externa e a maneira como ela é sentida pelos sentidos (Faitanin, 2008b). Assim, é possível identificar uma coisa sensível na realidade concreta. Mas isso não quer dizer que o objeto de conhecimento sensível seja a imagem produzida, pois ela depende do objeto externo para ser formada pela imaginação.

Além disso, sentir e imaginar são coisas diferentes — embora esta depende daquela —, uma vez que a imaginação não está presente em todos os animais, embora a potência sensitiva, própria desse gênero de vida, se evidencie em todos²⁸.

Por um lado, a imaginação é entendida como movimento na medida em que aquele que sente se move pelos sensíveis, isto é, os sensíveis são causa do movimento de sentir, da sensação em ato. Pois, conforme sinaliza Tomás, “há duplo movente, a saber, o movente imóvel, e o movente móvel, a saber, que move por isto que é movido.” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 6 n. 1).

De maneira semelhante, ocorre com a imaginação, que é movida pelas coisas aparentes, i.e., por imagens das coisas sensíveis assimiladas, pois

é manifesto que o movimento causado pelo ato do sentido necessariamente é semelhante ao sentido, porque todo agente age de modo semelhante a si. [...] Porque se algum movimento se faz a partir do sentido segundo o ato, ele é semelhante ao movimento do sentido, e não é outra coisa do que a imaginação que se encontra de tal modo. (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 6 n. 4-5).

Além disso, a imaginação opera pela representação da similitude entre a coisa externa e aquilo que foi sentido e transmitido pelos sentidos. Isto quer dizer que, por outro lado, a imaginação difere do sentido, pois este é sempre verdadeiro, ao passo que aquela pode incorrer no erro. Isso se explica por duas razões: (i) a imaginação é causada pelo ato do sentido, e (ii) causa e efeito diferem em grau, ou seja, quanto mais distante do agente, tanto menos recebe sua semelhança. E é isto que a falsidade quer dizer: “dessemelhança do sentido com o sensível” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 6 n. 10).

Dessa maneira, infere-se que a similitude daquilo que a imaginação produz em relação ao ato do sentido, é tanto mais próxima e forte enquanto a imaginação ocorre simultaneamente com o movimento do sentido. Portanto, a imaginação é “movimento feito pelo sentido em ato” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 6 n. 12).

²⁸ “A todas as bestas, isto é, aos animais irracionais, convém o sentido segundo o ato. Portanto, se a imaginação fosse o mesmo que o sentido em ato, seguir-se-ia que ela estaria em todos os animais irracionais. Contudo, isso não é verdadeiro, pois não está nas formigas, ou nas abelhas, ou nos vermes. Logo, a imaginação não é um sentido segundo o ato” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 5 n. 7).

A sensação, por seu turno, é sempre verdadeira na medida em que é uma potência cognoscitiva passiva, ou seja, ela é por causa das potências sensíveis. “Os sentidos segundo o ato são sempre verdadeiros, pois o sentido não falha acerca do sensível próprio” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 5 n. 9). Em outras palavras, “os sentidos não falham no juízo verdadeiro dos sensíveis próprios, a não ser na minoria dos casos, por causa de alguma corrupção do órgão” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 6 n. 7). Por conseguinte, a imaginação pode ser falsa quando manifestamente representa alguma dessemelhança entre o objeto sensível externo e aquilo que é sentido.

E, de igual maneira, a imaginação também difere do intelecto. Conforme elucidada Faitanin (2008b, p. 238)

Para o conhecimento ela é importante porque é mediante a imagem que o intelecto propriamente concebe em si mesmo a idéia ou conceito da coisa à qual corresponde a imagem. A imagem não é a idéia, mas uma representação da figura da realidade particular, por cuja abstração obtém-se o conceito. Daí que conceber não é imaginar.

Ademais, “o intelecto é dos primeiros princípios, e a ciência é das conclusões adquiridas pela demonstração, e esses são sempre das coisas verdadeiras.” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 5 n. 12). Não obstante, há, aqui, algumas distinções a serem sinalizadas. Tomás segue Aristóteles, e entende que há quatro maneiras de apreensão do conhecimento, cada qual com seus objetos específicos: (i) intelecto, (ii) ciência, (iii) opinião e (iv) sentido. Dada a proposta deste trabalho, o conhecimento intelectual e das ciências especulativa e prática não serão abordados, em virtude de sua extensão e complexidade²⁹.

²⁹ Vale, contudo, uma menção geral sobre sua natureza, operações e objetos. De acordo com Pasnau (1997), a atividade intelectual não envolve nenhum órgão sensorial. Os objetos próprios do intelecto são os universais, isto é, enquanto a cognição sensível apreende um cavalo em *particular*, o intelecto apreende a *cavalidade*, ou seja, a quididade. Em outras palavras, a apreensão de objetos particulares é concretizada de maneira indireta, pois o intelecto categoriza e conceitualiza as informações apreendidas. Isso ocorre pois Tomás distingue duas forças intelectivas: a passiva e a ativa. O intelecto agente (ativo) é responsável pela formação de conceitos a partir das impressões sensíveis, ao passo que o intelecto possível (passivo), ao receber tais conceitos, é propriamente aquele responsável por gerar o raciocínio discursivo, do qual poderá ser aplicado os conceitos gerados. Contudo, intelecto agente e possível diferem apenas na finalidade, visto que “com relação a um mesmo objeto, a potência ativa, que toma o objeto em ato, deve ser um princípio distinto da potência passiva que é movida pelo objeto que já está em ato. Desse modo, a potência ativa está para seu objeto como um ente em ato está para um ente em potência; enquanto a potência passiva está para seu objeto, ao contrário, como um ente em potência para um ente em ato” (*Sum. Theol.* I, q. 79 a. 7, co.). Dessa maneira, aquele que conhece no sentido intelectual, conhece a forma substancial de outras entidades, i.e., é capaz de entender sobre sua natureza. Da mesma maneira, o intelecto especulativo e o prático não são potências distintas, mas diferem pela finalidade. Isso ocorre pois as potências da alma se distinguem segundo as diversas razões dos objetos (*Sum. Theol.* I, q. 79, a. 7, co.). Mediante a isso, “o intelecto especulativo considera que algo é verdadeiro ou falso no universal, que é considerar absolutamente; porém o intelecto prático considera assim ao aplicar um operável particular, porque a operação é sobre as coisas particulares.” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 12 n. 16). Além disso, “a verdade é um bem, sem o que não seria apetecível; e o bem é uma verdade, sem o que não seria inteligível. Do mesmo modo, portanto, que o objeto do apetite pode ser uma coisa

Importa, neste momento, uma distinção mais sutil referente ao saber e ao inteligir — que subordinam-se aos quatro modos de apreensão. A imaginação opera como uma intermediária entre o saber e o inteligir. Isso porque o saber se estende, em alguma medida, ao conhecimento sensível.

Conforme a análise de Tomás (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 4 n. 16), saber e inteligir diferem de dois modos: (i) ao inteligir, se faz diretamente segundo as ciências especulativas e necessárias, segundo a prudência, que diz respeito ao agir das coisas contingentes, e segundo a opinião verdadeira sobre ambas; e (ii) mesmo que sentir pertença a todos os animais, inteligir sobre algo só é possível nos quais há razão, isto é, nos seres humanos. Pois, “pela investigação da razão, atingem a apreensão da verdade inteligível” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 4 n. 17).

Ademais, segundo Aristóteles (*De An.*, III, 3, 428a 20-25), há uma correlação entre crença e opinião, uma vez que não é possível opinar sem acreditar no que se opina. Dessa maneira, se toda opinião implica uma crença, ela segue a persuasão, que é uma atividade da razão. Isto ocorre, pois como diz Tomás, “cremos nas coisas pelas quais fomos persuadidos” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 5 n. 14).

Ser persuadido envolve ser induzido a algo por alguma razão. De acordo com isso, embora a imaginação exista em alguns animais, não existe opinião, e tampouco crença, dado que esta envolve uma performance racional. Assim, os animais não podem possuir crenças e tampouco emitir opiniões.

Se bem que saber e sentir sejam operações diferentes, se “diz que *saber* [grifo nosso] está em poucos animais, e não que está apenas nos homens, porque também alguns animais participam de algo da prudência e de algo da sabedoria, a saber, porque julgam retamente as coisas relativas ao agir por *estimativa natural* [grifo nosso].” (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 4 n. 16). Porém, mesmo que a imaginação não seja o sentido em ato, e tampouco se confunda com o intelecto, ela está presente em todos os animais enquanto agem de acordo com a sensação.

Isso acontece em virtude de que as imagens geradas pela imaginação permanecem no processo cognoscitivo, mesmo quando os correspondentes sensíveis estão ausentes.

verdadeira, enquanto tem a razão de bem, - por exemplo, quando se deseja conhecer a verdade, - do mesmo modo o objeto do intelecto prático é o bem que pode ser ordenado à ação, sob a razão de verdadeiro. O intelecto prático, com efeito, conhece a verdade, como o intelecto especulativo, mas ordena à ação essa verdade conhecida.” (*Sum. Theol.* I, q. 79, a. 11, ad 2). Assim, a diferença reside no fim de cada um. Ao passo que o intelecto que considera o valor de verdade de algo, pois especulativo, o outro ordena para ação o que apreende (*Sum. Theol.* I, q. 79, a. 11, co.).

Assim, cumpre à memória a operação de retenção e conservação das imagens geradas pela imaginação. Embora Tomás dispense uma análise mais aprofundada da memória no *Sentencia De Anima*, há duas distinções importantes: (i) a memória da potência sensitiva e (ii) a memória da potência intelectual.

A memória sensitiva diz respeito às coisas e aos eventos do passado, tomado como passado enquanto tal, “Pois o passado como tal, significando que uma coisa existe em um tempo determinado, participa da condição do particular” (*Sum. Theol.* I, q. 79. a. 6, co.). E, dado que a sensação, ou seja, o sentido comum, opera através das espécies sensíveis quando em ato, e estas representam as condições individuantes de alguma coisa, segue-se que a memória sensitiva só emerge quando da representação daquela experiência. Além disso,

deve-se dizer que a condição de passado pode ser referida quer ao objeto que se conhece, quer ao ato de conhecer. Essas duas condições se reúnem simultaneamente na parte sensitiva que apreende uma coisa, porque é modificada por algo sensível presente. Por isso, o animal se lembra, ao mesmo tempo, de ter sentido no passado, e de ter sentido algo passado sensível. (*Sum. Theol.* I, q. 79, a. 6, ad. 2)

Portanto, conforme observa Anthony Kenny (2004, p. 38, tradução nossa), além de “uma compreensão instintiva do que é útil e nocivo, Tomás de Aquino atribui aos animais uma memória para tais propriedades. Ele até atribui a eles um conceito de passado como tal, que muitos filósofos teriam dificuldade em atribuir a um indivíduo não-linguístico”.

No entanto, embora os animais possam se lembrar de coisas e eventos, apenas animais humanos são capazes de se esforçar para lembrar de algo. Assim, animais possuem memória, mas apenas seres humanos têm reminiscência (Kenny, 2004).

A memória intelectual, em síntese, pode ser considerada de duas maneiras: (i) a potência pela qual se conserva as representações das coisas que não foram apreendidas em ato, e (ii) pelo poder de recordar o que foi apreendido em ato, pois é próprio do intelecto conservar imagens quando não está em ato de conhecer (*Sum. Theol.* I, 79, a. 6, ad. 3). Convém considerar, com respeito à parte intelectual, que a

condição de passado é acidental e não convém por si, no que se refere ao objeto conhecido. O intelecto conhece o homem enquanto tal; mas ao homem enquanto tal é acidental estar no presente, no passado ou no futuro. Todavia, no que se refere ao ato de conhecer, a condição de passado pode encontrar-se por si tanto no intelecto como nos sentidos. Pois o conhecer de nossa alma é um ato particular, que se realiza em tal ou qual momento, e em conformidade com isso se diz que o homem conhece agora, ontem ou amanhã. E isso não vai contra a natureza do intelecto, porque esse ato de conhecer, embora particular, é contudo um ato imaterial (*Sum. Theol.* I, 79, a. 6, ad. 2)

Onde carece de domínio do intelecto, segundo Tomás, a ação é orientada através da imaginação e/ou pela memória. Isto quer dizer que, em princípio, os animais estão restringidos às apreensões dos acidentes dos corpos sensíveis e ao registro imagético (representação) destes objetos, não podendo opinar e crer, e tampouco inteligir sobre os princípios e a natureza dos objetos.

Por isso, assim como o sentido segundo o ato move o apetite para a presença do sensível, assim também ocorre com a imaginação na ausência do sensível. E por causa disso diz que os animais operam muitas coisas segundo as imagens. Mas isso ocorre por causa do defeito do intelecto, porque quando está presente o intelecto, por ser superior, seu juízo prevalece ao agir (*Sentencia de Anima*, lib. 3, 6 n. 15).

Todavia, como sinalizado por Kenny (2004), Tomás parece atribuir aos animais certa compreensão do que é útil e nocivo. De fato, como visto anteriormente de passagem, o aquinate parece sugerir que os animais possuem uma limitada capacidade de formação de juízos sobre o que é percebido. Essa operação ocorre por meio da potência estimativa.

A potência estimativa foi um dos sentidos internos postulados, primeiramente, por Avicena no tratado *Sobre a Alma* (*Kitāb al-Shifā', al-Nafs*), e não está propriamente prescrita pela teoria aristotélica sobre a alma³⁰. Segundo Avicena, a *estimativa* é a faculdade responsável pela ação de um animal, por certo tipo de juízo que direciona o comportamento. A principal função da *estimativa* está na apreensão da intenção³¹ (*intentio*) ligada à coisa sensível, e não exclusivamente dos sensíveis apreendidos pelos sentidos.

Podemos saber a respeito dos sensíveis por meio de intenções que não sentimos, seja porque a natureza delas não é sensível de modo algum, seja porque são sensíveis, mas não as sentimos no instante do julgamento. Quanto àquilo que não é sensível em sua natureza está, por exemplo, a hostilidade, a perversidade e a repugnância que a ovelha percebe na forma do lobo — em suma, a intenção que a faz fugir dele. E a conveniência que ela percebe de sua companheira — em suma, a intenção que a faz íntima dela. Ora, a alma animal percebe tais coisas, sem que o sentido [externo] indique coisa alguma a seu respeito. Logo, a faculdade por meio da qual ela [alma] percebe [isso] é uma outra faculdade, a qual se chama “estimativa” (*Kitāb al-Shifā', al-Nafs*, IV. 1, p. 154).

³⁰ No entanto, na literatura especializada, conforme apontam Juanola (2015) e Oelze (2018), especula-se que a *estimativa* possa ser produto teórico de um esforço interpretativo que os filósofos árabes fizeram do postulado da apreensão dos sensíveis *per acidente*, nos tratados aristotélicos. Esse tipo de atividade cognoscitiva, então, poderia oferecer explicações mais precisas sobre passagens nas quais Aristóteles reconhece certo grau de sagacidade, prudência e planejamento no comportamento de alguns animais.

³¹ “Avicena usa *intentio* para se referir aos conteúdos cognitivos que surgem na sensação, que não são representativos do que é conhecido, os *phantasmata*, mas sim conteúdos cognitivos que se referem ao que é conhecido em uma relação vital consigo mesmo. Esses conteúdos são, na linguagem aristotélica, sensíveis *per accidens*; isto é, são conteúdos que se distinguem das imagens formadas pelo poder imaginativo das espécies sentidas, que são sensíveis *per se*, mas que são conhecidas nelas.” (Juanola, 2015, p. 346, tradução nossa).

Por outro lado, em relação às coisas sensíveis, Avicena afirma que o juízo de algo amarelo como doce — o mel, por exemplo —, não se faz por meio do sensível no mesmo instante, ainda que a cor e o gosto pertençam ao gênero dos sensíveis, pois isso, o doce, não é percebido pelo sentido externo. Para o filósofo persa, “trata-se apenas de um julgamento por meio do qual se julga. Às vezes há um erro nele, mas isso também é em razão dessa faculdade [*estimativa*]” (*Kitāb al-Shifāʾ, al-Nafs*, IV. 1).

Avicena assente que aquilo que se diz perceber pelo sentido externo é a *forma* de algo, ao passo de que aquilo percebido pela *estimativa* é a intenção deste algo. Por sua vez, o que é percebido pelos sentidos relaciona-se com a faculdade imaginante, e aquilo que é apreendido pela *estimativa* é retido pela faculdade conservadora — no caso dos animais — ou rememorativa — operação propriamente da alma humana. Assim, Avicena (*Kitāb al-Shifāʾ, al-Nafs*, IV. 1) chegará à conclusão de que a *estimativa* “é a comandante dos julgamentos no animal, não um julgamento distinto — tal como é o julgamento intelectual —, mas um julgamento imaginal, vinculado à particularidade e à forma sensível. É a partir dela que procede a maior parte das ações animais”.

Resta, portanto, esclarecer como que a *estimativa* apreende do sensível aquilo que não é sensível, como o medo, a hostilidade etc, mas que provém do sensível e se refere a uma forma particular. De acordo com Avicena isso se dá de três maneiras: (i) instinto, (ii) experiência e (iii) associação entre formas e intenções.

Quanto à primeira, Avicena nos diz que há instintos inatos que fluem na alma, proveniente da natureza divina. Em outras palavras, a alma é determinada por princípios básicos de operação, e dispõe da capacidade de adequação ao que lhe advém, como o ser e o não-ser, o aperfeiçoamento do intelecto e a noção de sensatez (*Kitāb al-Shifāʾ, al-Nafs*, IV, 3). É por meio desses instintos que a *estimativa* é capaz de apreender as intenções misturadas aos sensíveis.

Assim, toda ovelha previne-se do lobo embora nunca o tenha visto, tampouco que tenha sido atingida por uma calamidade [qualquer] que tivesse vindo dele. E mais, muitos animais previnem-se do leão. Das aves de rapina previnem-se as demais aves, e as aves frágeis, sem terem tido experiência, têm horror a elas. (*Kitāb al-Shifāʾ, al-Nafs*, IV, 3)

Quanto à segunda, as intenções são apreendidas por uma relação interna entre as faculdades da imaginação, memória e *estimativa*. Utilizando-se do exemplo do cão que teme a pedra, Avicena nos diz que quando algum animal é acometido pela dor ou prazer, ou algo que lhe é benéfico ou prejudicial, a forma da coisa é vinculada a uma forma

sensível, ao passo de se representar na memória a intenção da relação que há entre essas duas e o juízo que se forma sobre elas (*Kitāb al-Shifā'*, *al-Nafs*, IV, 3). Dessa maneira, quando aquela forma da pedra emerge na imaginativa, é deslocada internamente a forma sensível e a intenção apreendida que está na memória, além do julgamento ulterior daquela experiência, permitindo a *estimativa* ‘observar’ simultaneamente a intenção com aquela forma.

Quanto à terceira maneira — certa derivação desta última — a apreensão ocorre por meio de associação entre formas e intenções. Segundo Avicena (*Kitāb al-Shifā'*, *al-Nafs*, IV, 3), o julgamento executado pela *estimativa* obedece a operação de comparação entre uma forma particular vinculada a uma intenção quanto aos sensíveis. Assim, basta que se perceba a existência dessa forma para que a *estimativa* se dirija à intenção daquela. Com efeito, “a estimativa é um juiz no animal e, em suas ações, ela necessita da obediência daquelas [outras] faculdades que ele possui.” (*Kitāb al-Shifā'*, *al-Nafs*, IV, 3)³².

Em resumo, de acordo com Juanola (2015, p. 353, tradução nossa),

A explicação aviceniana da potência estimativa permite explicar o conhecimento animal sem confundir-lo com a atividade intelectual dos seres humanos e, por sua vez, explicar a natureza sensível das estimações que motivam o comportamento animal, sem cair em explicações mecanicistas ou reflexológicas que não levam em conta a atividade imaginativa e valorativa que ocorre na apreensão cognitiva animal, nem a intencionalidade que esse conhecimento tem em seu comportamento em um determinado ambiente.

Tomás seguirá, quase integralmente, a postulação aviceniana da potência estimativa. Segundo Juanola (2015), no entanto, diferentemente de Avicena, a equiparação entre a *estimativa* e a *cogitativa* atende ao interesse tomasiano de explicar as atividades superiores das potências sensitivas em animais e humanos, respectivamente. A *estimativa*

³² Ainda assim, segundo Oelze (2018), seria possível apresentar quatro implicações sobre a atividade cognitiva animal diante da descrição oferecida por Avicena: (i) conceitualização, isto é, ver *x* como *y*; (ii) categorização, i.e., classificar certas coisas como perigosas, amistosas, dolorosas, prazerosas etc. Isto implicaria reconhecer que um animal seria capaz de perceber um indivíduo particular *x* como pertencente a uma categoria *y*, ou sob o conceito *y*; (iii) generalização, i.e., o processo de julgar que diante da aparição de algo *x* como hostil, todas as coisas do tipo *x* serão inferidas como hostis; (iv) identificação da coisa, i.e., a atividade de relacionar a forma de alguma coisa particular conservada na memória com alguma coisa semelhante presente na percepção, o que levaria a supor que a ovelha, por exemplo, possui representações mentais de um lobo em particular e um representação mental geral sobre o lobo. De todo modo, embora não seja o tema deste trabalho, vale a pena sugerir que um estudo mais detido sobre a *estimativa* pode nos apresentar interpretações alternativas sobre a atribuição de capacidades cognitivas aos animais dentro da história da filosofia. Mesmo que se considere a leitura de Oelze (2018) antecipada, é interessante notar que Avicena parece aventar que a explicação de certos comportamentos não é redutível tão somente ao instinto. Por isso, para Juanola (2015), a *estimativa* é uma noção central para se explicar de modo menos equívoco, observado os projetos filosóficos de Avicena e Tomás, comportamentos mais complexos — ainda que isso implique em um flagrante comprometimento metafísico.

seria, por conseguinte, a potência que demarcaria com mais precisão, no âmbito das potências sensíveis, uma linha divisória mais clara entre as atividades cognoscitivas dos animais — sobretudo as atividades que envolverem comportamentos mais sofisticados — e as atividades cognoscitivas dos humanos.

Segundo Tomás (*Sentencia De Anima*, lib. 2, 13 n. 16), a *estimativa* é uma potência incapaz de apreender alguma coisa sob uma natureza comum, pois para tanto seria requerido um processo de abstração das condições individuantes e particulares e, portanto, conceitual. O juízo estimativo, de modo contrário, permite que o animal obtenha conhecimento de algo somente em um sentido relacional, i.e., segundo o término ou princípio de uma ação ou paixão na alma.

Perler (2012) argumenta que, para Avicena e Tomás, pode-se considerar que as intenções sejam propriedades relacionais das coisas — embora constitutivas *objetivamente* destas — observado o seu caráter normativo, isto é, sendo por meio destas que se impõe ao animal determinada afetação, positiva ou negativa, e a ação decorrente. Isso ocorre porque tendo alma sensível, os animais efetuam duas operações importantes: (i) apreensiva, i.e., potência de apreender coisas e propriedades particulares destas e (ii) apetitiva, potência de agir de acordo com as afetações da alma, quer sejam positivas ou negativas. Haveria, assim, um papel causal desempenhado pelas intenções em relação às faculdades cognitivas sensíveis. O caráter relacional da intenção, portanto, reside quando considerada as diferentes disposições dos animais, e é em virtudes dessas diferenças que agem de modo diverso em relação a uma mesma coisa. Em outras palavras,

Como em todos os casos de propriedades relacionais, é necessário levar em consideração tanto seu fundamento quanto seu término, ou seja, a coisa *na qual* [grifo nosso] essa propriedade é dada e a coisa (ou animal que percebe) *para a qual* [grifo nosso] ela é dada.” (Perler, 2012, p. 38, tradução nossa).

Algo perigoso e nocivo só o é em relação a algum animal com certas disposições, embora a propriedade “perigo” pertença *objetivamente* à coisa³³. Alguns animais percebem

³³ O argumento nos permite perceber o acentuado realismo metafísico dos postulados tomasianos, quando observado que as afetações positivas ou negativas na alma animal só ocorrem pois as coisas *em si mesmas* possuem qualidades positivas ou negativas. Assim, a afetação na alma espelha a estrutura metafísica do mundo. Duns Scotus será o primeiro filósofo a apontar como desnecessária a afirmação de uma terceira categoria qualitativa sobre o que é percebido pelos animais. Para o filósofo, as características normativas se referem às qualidades essenciais e sensíveis da coisa, que estão fundadas nas primeiras. Nesse sentido, bastaria que a ovelha percebesse as qualidades sensíveis do lobo para efetuar a fuga, visto que estas correspondem às qualidades essenciais da natureza lupina, sendo a hostilidade uma delas. De acordo com Perler (2012), na filosofia de Scotus, as intenções não possuem nenhum papel causal em relação às afetações na alma dos animais.

o perigo diante da presença do lobo, como as ovelhas, e outros apreendem outras intenções, como um filhote de lobo diante dos membros de sua matilha.

Assim [...] a ovelha conhece este cordeiro, não enquanto é este cordeiro, mas enquanto é amamentado por ela; e esta erva, enquanto é seu alimento. Por isso, de nenhum modo ela apreende por sua estimativa natural outras coisas individuais que não se estendem à sua própria ação ou paixão. Com efeito, a estimativa natural é dada aos animais de modo que por ela se ordenem em ações ou paixões próprias, para o que devem buscar ou evitar. (*Sentencia De Anima*, lib 2, 13 n.16).

Convém lembrar que para Tomás (*Sum. Theol.* I-II, q. 12, a. 1, co.) , a intenção é ato da vontade que move todas as outras potências da alma para o fim, pois a ação do movente e o movimento da coisa movida tendem para algo, porém o movimento do movido procede da ação do movente, a qual pertence a intenção primeira, ou seja, àquilo que move para o fim. No entanto, não é a vontade que ordena, senão a razão que ordena algo para o fim. A intenção designa o ato da vontade ordenado pela razão, que visa algum fim.

A vontade se refere ao fim de três modos: (i) Primeiro *absolutamente*, isto é, enquanto se considera o fim último, ordenado pela razão. A esse modo se considera propriamente a *vontade*, o querer em si mesmo; (ii) Pela *fruição*, isto é, considera-se o fim enquanto nele se repousa, ou seja, enquanto visa o fim. Nesse sentido, a fruição não implica a ordenação, mas o absoluto no fim; e (iii) considera-se o fim enquanto este é *termo de algo ordenado para ele*, ou seja, o movimento para o fim na intenção.

Por outro lado, Tomás não é explícito quanto às maneiras de apreensão das intenções dos sensíveis pela *estimativa*, como o faz Avicena. Segundo o aquinate, o juízo estimativo é definido em acordo com as inclinações inatas dos animais. Com efeito, as ações ordenadas através do juízo estimativo, por mais complexas que possam parecer, na realidade são motivadas por intenções apreendidas pelas inclinações instintivas (*Sum. Theol.* I, 78, a. 4, co.).

Dessa maneira, Tomás concede uma intencionalidade de “segunda categoria”, ou a considera em um sentido mais fraco do termo, pois a intenção dos atos da vontade dos animais é considerada enquanto são movimentos do instinto natural para alguma coisa³⁴. Aquele que possui intenção, considerada de modo absoluto, ordena o movimento de uma

³⁴ Por intencionalidade de “segunda categoria”, nos referimos (i) ao do tipo de conteúdo representacional apreendido pela faculdade estimativa e (ii) ao grau operativo inferior da potência apetitiva, responsável pelo movimento de ação a partir do tipo de afetação, positiva ou negativa, produzida pela representação. Ainda que a intenção seja um não-sensível, a limitação da potência que a apreende restringe o grau de generalidade do conteúdo que a constitui, de modo a condicionar sua representação quando da sensação em ato.

coisa, seja referente a si mesmo ou a outro, para o fim — movimento que só se pode efetuar através da razão. Nesse sentido, os animais não possuem intenção do fim. Ao contrário,

deve-se dizer que os animais irracionais são movidos para o fim sem considerarem que por seu movimento podem conseguir o fim, o que é próprio de quem tem intenção, mas pelo desejo do fim, por instinto natural se movem para o fim como movidos por outro, como as demais coisas movidas naturalmente. (*Sum. Theol.* I-II, q. 12 a. 5, ad 3)

Por isso, resta perguntar se essa abordagem mais restritiva da *estimativa* poderia conceber a apreensão de intenções através da experiência e da associação interna entre formas e intenções, como assume Avicena. Segundo Tomás (*Sentencia De Anima*, lib. 2, 13 n. 15) “no animal irracional a apreensão da intenção individual se faz pela *estimativa natural* [grifo nosso], na medida em que a ovelha conhece pela audição ou visão o filho, ou algo semelhante”.

A passagem, contudo, levanta algumas dúvidas sobre o que exatamente a ovelha percebe. Pois, a intenção individual de algo não pode ser apreendida pelos sensíveis *por si*, pois estes são objetos das potências sensitivas externas, embora sejam constitutivos da apreensão dos sensíveis *por acidente* — conforme vimos anteriormente. De acordo com Oelze (2018, p. 62, tradução nossa)

o que é importante notar é que, na teoria de Aquino (e Avicena), [o estímulo para uma ação] *não é* a cor, formato [de algo] ou som, ou qualquer outra forma sensível. Não é que o lobo, por exemplo, pareça ou tenha um cheiro ameaçador ou desagradável para as ovelhas. Em vez disso, o estímulo decisivo é a intenção de hostilidade percebida pela potência estimativa.

Por consequência, a interpretação de que o comportamento de fuga da ovelha obedece ao padrão estímulo-resposta é insuficiente e inadequado. As intenções individuais, portanto, correspondem aos sensíveis *por acidente*, na medida em que são resultados da ‘cooperação’ entre potências sensitivas externas e internas referente a algo em particular. Por essa razão, “a ovelha apreende a intenção de hostilidade *deste* lobo em particular, e *dessa* intenção [particular] se desencadeia a ação de fugir” (Oelze, 2018, p. 63, tradução nossa).

Com efeito, a ovelha parece perceber não apenas padrões sensoriais ligados às potências sensitivas externas isoladamente, ou quando da unificação pelo sentido comum e sua conservação na memória, mas também as intenções ligadas aos padrões sensoriais correspondentes à coisa percebida. No entanto, Tomás afirma que a ovelha percebe o

mundo como um conjunto de coisas *somente* quando estas se estendem à sua própria ação e/ou paixão, ou seja, conforme suas inclinações inatas e apetitivas e a atualidade da sensação.

Diferentemente de Avicena, Tomás hesita em afirmar que as intenções podem ser apreendidas pela experiência, i.e., através da associação entre a memória da coisa e a coisa que se faz presente na sensação — o que poderia implicar um tipo de aprendizado por associação entre formas sensíveis e intenções (Oelze, 2018). Para além desse sentido técnico, Barker (2012) argumenta que o conceito de *experiência* carrega diversos outros significados na filosofia de Tomás, tornando sua interpretação dependente do contexto de discussão das obras do filósofo e do tópico em debate.

Ao analisar as ocorrências dessa terminologia — seus sinônimos e cognatos — e suas possíveis definições em cada caso, Barker (2012, p. 56-57, tradução nossa) sugere que “*experientia* é mais frequentemente empregada em um sentido mais abstrato ou geral, enquanto *experimentum* se refere à instanciação de *experientia*”. Esse sentido mais abstrato do termo remete à repetição ou observações distintas das sensações externas e internas. O conhecimento adquirido por tal experiência limita-se aos atos da potência cogitativa, ou ao produto cognitivo por ela produzido, uma vez que tais observações operacionalizam-se por meio de comparação, agrupamento e inferência sobre as características comuns do conteúdo perceptivo de cada observação particular (Barker, 2012). Segundo essa interpretação, portanto, não seria possível afirmar que os animais aprendem *por* experiência, uma vez que o aprendizado por associação pressuporia um tratamento mais sofisticado das intenções, embora restrito ao âmbito da cognição sensível.

Mediante o exposto, isso significa dizer que a ovelha seria capaz de perceber um número limitado de intenções em relação a um número limitado de coisas que estão dispostas *naturalmente* às suas potências sensitivas externas e internas. Com efeito, fica claro que conceitos não são objetos de atividade cognoscitiva da ovelha. Ainda assim, fica a dúvida se há algum tipo de generalização sobre as intenções que a ovelha é capaz de apreender. De fato, Tomás afirma que há algum nível desse tipo de operação no âmbito das potências sensitivas.

Não obstante, uma potência sensitiva, tanto apreensiva como apetitiva, pode atingir algo universalmente. Assim, dizemos que o objeto da vista é a cor enquanto gênero, não porque a vista conheça a cor universal, mas porque a cognoscibilidade da cor pela vista não convém só à cor enquanto é esta cor, mas enquanto é cor em absoluto. Assim, também o ódio da parte sensitiva pode visar algo em geral; pois, ao animal pode se opor uma coisa por sua natureza comum e

não somente pela particular, como o lobo se opõe à ovelha e por isso esta o odeia em geral. Mas a ira é sempre causada por algo particular, por que por algum ato do que fere. Os atos são dos particulares. Por isso diz o Filósofo: a ira sempre se refere a algo particular; e o ódio, porém, pode se referir a algo em geral. (*Sum. Theol.* I-II, q. 29, a. 6, co.)

A ovelha foge do lobo pois o percebe como uma coisa particular que compartilha algo em comum com a natureza do lobo? Se este fosse o caso, seria forçoso reconhecer que aquela percebe coisas sob uma mesma natureza. Além disso, poderia ser argumentado que a intenção de hostilidade de um lobo informa algo sobre sua natureza. Porém, a *estimativa* não opera dessa maneira. Como vimos, a *estimativa* apreende intenções individuais de coisas particulares. Dessa maneira, “apreender a intenção de hostilidade do lobo é diferente de reconhecer que a hostilidade é encontrada em todos os lobos, e é ainda mais diferente de abstrair os universais ‘hostilidade’ ou ‘lobo’.” (Oelze, 2018, p. 69, tradução nossa). Com efeito, pode ser dito que conhecer algo universalmente — como o ódio através da ira — é diferente de conhecer universais (Oelze, 2018).

Os juízos emitidos pela *estimativa* seriam resultado de certa adequação ou correspondência entre o conjunto de intenções passíveis de apreensão pela ovelha e as sensações produzidas pela experiência desta. Portanto, parece ser o caso de reconhecer que o juízo emitido pela *estimativa*, através das intenções apreendidas pela experiência, *ocorre somente quando considerada a determinação formal da espécie*³⁵.

Ao considerar a questão do controle das paixões sobre a alma, Perler (2012) argumenta que, em virtude da ausência de razão, os animais não possuem a capacidade de ter controle sobre essas afetações e tampouco perceber diferenças individuais entre objetos particulares, não importa quão distintamente sejam apreendidos. A ovelha *sempre* terá medo e fugirá do lobo, independentemente das características individuais deste. Em outras palavras, “Existe algum tipo de programa causal inerente à sua natureza, que liga certo tipo de apreensão a certo tipo de paixão.” (Perler, 2012, p. 42, tradução nossa).

³⁵ Na literatura secundária, no entanto, há diferentes interpretações sobre a extensão da atividade e do conteúdo gerado pela potência *estimativa* (Oelze, 2018). De modo geral, alguns intérpretes, como Judith Barad, Mark Barker e Paul Hoffman entendem que seria possível dizer que a atividade cognoscitiva dos animais poderia envolver algum nível de categorização e conceitualização. Outros intérpretes são mais parcimoniosos, mas ainda consentem que o juízo *estimativo* poderia significar algo como a posse de proto-conceitos, como é o caso de Cyrille Michon, A. Mark Smith e Jörg A. Tellkamp. Por fim, um terceiro grupo, composto por Robert Pasnau e Eleonore Stump, é mais cético quanto a esse tipo de atribuição, sustentando que ver *x* como *y*, em qualquer sentido envolve a posse de conceitos, objeto próprio do intelecto — ainda que isso não signifique em absoluto que a ovelha não possa ver *coisas*, senão que ela é incapaz de vê-las como pertencentes a um grupo de semelhantes, i.e., sob uma natureza em comum (Oelze, 2018).

A passagem de Tomás (*Sentencia De Anima*, lib. 3, 4 n. 16) parece se tornar mais clara agora, pois a alusão ao *saber* que está em poucos animais, isto é, a participação de algo na prudência e sabedoria, só pode ser dito dos juízos relativos ao agir pela *estimativa*, ou seja, quando da adequação entre as intenções *naturais* determinadas pela espécie e as sensações produzidas pelas potências sensitivas e as operações dos sentidos internos.

Além disso, se lembrarmos que as formas de vida do mundo natural estão ordenadas em acordo com a *Hierarquia dos Seres*, somos levados a inferir que a complexidade de comportamentos e ações dos animais variam quando observada sua posição nesta escala. Ademais, embora a *estimativa* possa conferir certa sofisticação na emergência de juízos, sua atividade se restringe ao grau de atualidade da forma, de sorte que a operação cognoscitiva e as intenções passíveis de apreensão, por analogia, obedecem à extensão da participação com a providência divina.

Finalmente, a potência cogitativa, por seu turno, é uma operação importante pois é caracterizada como uma ponte entre as atividades da cognição sensível com a cognição intelectual. Com efeito, é uma potência exclusivamente humana. Em linhas gerais, a cogitativa cumpre a função da conceitualização e categorização do conteúdo perceptual da experiência, pois permite aos humanos identificarem os objetos sob certas características, ou, como diz Tomás (*Sentencia De Anima*, lib. 2, 13 n. 16), “apreende o indivíduo, enquanto existente sob uma natureza comum”, de modo a conhecer “este homem enquanto é tal homem, e esta madeira enquanto é esta madeira”.

Em outras palavras, a cogitativa é uma potência sensitiva pois permite distinguir as coisas do mundo enquanto tomadas particularmente, ainda que, por esta razão, possibilite o discernimento da aplicação de universais sobre estes particulares. Dessa maneira, a potência cogitativa é aquela capaz de emitir juízos particulares, de realizar comparações e distinções, porém incapaz de alcançar a universalidade (Pasnau, 1997) — que é objeto das operações intelectuais especulativas propriamente ditas. Conforme Oelze (2018, p. 58, tradução nossa), “é em virtude da potência cogitativa que nós percebemos o mundo da maneira como percebemos, isto é, como uma coleção de coisas”.

Por essa razão, Tomás (*Sum. Theol.* I, 78, a. 4, co.) também a denomina de *razão particular* — inclusive sugerindo sua localização no cérebro —, dada sua atividade de comparação das espécies sensíveis contidas nas representações individuais, geradas pela imaginação, relativas às intenções dos indivíduos, em contraste à razão universal, relativa às noções universais (*Sentencia De Anima*, lib. 2, 13 n. 14).

Dessa maneira, a cogitativa cumpre um papel importante na deliberação prática, que só pode ser levada a cabo quando suprida de informações sobre os singulares, visto que apenas os sentidos apreendem os particulares materiais, e apenas o intelecto apreende os universais (Pasnau, 1997).

Assim, para retomar a questão inicial deste capítulo, a saber, se a diferença de formas se traduz em uma clara diferença de ordem psicológica, vislumbramos duas respostas possíveis, frente aos argumentos examinados: (i) parece que sim, se compararmos as atividades cognoscitivas sensíveis com o ato de inteligir. Em outras palavras, se aceitarmos que a determinação da essência humana corresponde à sua capacidade de inteligir sobre os próprios fins e buscar conhecimento da natureza divina (*ScG.* c. 111, n. 1), e, portanto, aproximar-se mais da perfectibilidade que lhe é própria, há, sob esse aspecto, uma profunda demarcação espelhada entre ordem metafísica e natural; (ii) parece que não, se nos restringirmos apenas às operações da cognição sensível, e, em particular, às atividades da estimativa e cogitativa. Em outras palavras, conforme especulado pela literatura secundária, não é consensual as extensões e o tipo de conhecimento produzidos pela estimativa. Poderíamos conceder, pela força dos argumentos, que a apreensão de intenções e seu papel causal no comportamento animal sugeriria o trabalho com proto-conceitos, e, portanto, a diferença do tipo de conteúdo representacional gerado entre a estimativa e cogitativa deixaria de ser tão evidente.

A primeira alternativa busca localizar essa resposta no interior do sistema tomasiano, isto é, propondo uma interpretação articulada entre os diferentes âmbitos da filosofia, reconhecendo, principalmente, os postulados teológicos pressupostos na argumentação de Tomás. A segunda alternativa, no entanto, parece considerar apenas os postulados filosóficos, em um recorte conceitual mais restrito. Nesse sentido, responder a essa questão parece requerer um reconhecimento da arquitetura do sistema filosófico tomasiano e, inevitavelmente, a percepção dos pressupostos assumidos por suas teses.

Conforme buscamos argumentar ao longo desse trabalho, a tese da *Hierarquia dos Seres* é determinante para o desenvolvimento conceitual empreendido por Tomás, uma vez que as noções de participação e ato e potência operam subjacentes à concepção sobre a natureza da alma e suas operações. Todo o corpo argumentativo analisado neste trabalho nos parece demonstrar que as limitações das faculdades cognitivas, seus modos de operação, seus objetos e finalidades, atendem às condições de perfectibilidade e atualização da forma substancial. Por outro lado, o argumento de que a forma das

substâncias naturais — e poderíamos dizer, a alma, visto ser ato do corpo vivo — necessita compor-se junto à matéria para atualizar-se de acordo com sua própria natureza, observada sua relação com o ato puro, sugere um implícita correlação entre a operatividade das potências sensitivas e os modos de instanciação da alma. Dessa maneira, julgamos que a primeira alternativa contempla de maneira mais articulada uma resposta à questão colocada.

3.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Neste capítulo, buscamos compreender se a diferença formal da espécie traduzia uma clara diferença de ordem psicológica entre os animais, motivo pelo qual nos aproximamos da teoria da cognição tomasiana. Propor uma resposta a essa questão nos levou a considerar a função que os conceitos de representação e intencionalidade desempenham nas operações cognitivas da alma animal. Como derivativo da investigação, também propomos a interpretação de uma simetria entre o âmbito metafísico e a ordem natural do mundo.

Na primeira seção, consideramos a definição conceitual de alma, suas partes, funcionamento e operações. Para os filósofos medievais a alma era compreendida como o princípio estrutural que organiza a matéria de um corpo vivo naturalmente imbuído do movimento. Tomás, por sua vez, identifica que a alma é a substância de um corpo que tem vida em potência, ou seja, a alma como ato da substância composta, na medida em que o ente vive.

Além disso, vimos que um corpo vivo é um corpo orgânico, observada a relação causal entre a diversidade de operações da alma e a diversidade de órgãos pelos quais se atualiza a perfectibilidade da forma. Assim, o vivente é definido por ter uma alma que lhe confere ser e forma e certas operações de acordo com a disposição da matéria orgânica. E, observada tal diversidade de operações, vimos que Tomás sugere quatro modos do viver e quatro gêneros de vida em potência: viver, sentir, mover-se e entender. E, para cada gênero, potências correspondentes: vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotora e intelectiva, isto é, operações da alma que se valem de potências externas e internas. Dessa maneira, observamos que animal é o vivente que sente, ou seja, aquele que possui a potência sensitiva, cujo ato é a sensação.

Como corolário, a investigação sobre a essência da alma deveria observar a relação dos objetos correspondentes às suas operações, de tal maneira que o estudo da unicidade da alma animal deveria estabelecer-se sobre aquilo pelo qual e para o qual tais operações se direcionam, considerada a anterioridade dos atos aos objetos correspondentes. Nesse sentido, nossa investigação foi direcionada para as operações cognoscitivas da alma animal e seus respectivos objetos.

Observamos, na segunda seção, que a teoria da cognição de Tomás esteve circunscrita ao debate sobre a teoria das espécies, que ocupou longamente os escolásticos na busca pela compreensão do processo de apreensão do conhecimento. As teses centrais dessa teoria sustentam a existência de espécies tanto sensíveis quanto inteligíveis, entidades responsáveis pelo elo entre os objetos sensíveis e os sentidos e entre a percepção sensível e processos cognitivos mais específicos, como juízos, reflexão, silogismos etc. Vimos que tal teoria é relevante pois a capacidade de produzir representações está fortemente vinculada às potências sensitivas de um corpo. Com efeito, a observância desses postulados nos conduziram à investigação do processo cognitivo sensível, a fim de compreender o que a alma animal conhece e pelo que conhece e a finalidade da ação em função do que é conhecido.

Na última seção olhamos mais de perto para as operações das potências sensitivas postuladas por Tomás. Para além dos cinco sentidos externos, isto é, os órgãos sensoriais que apreendem os estímulos sensíveis correspondentes, o filósofo postula cinco sentidos internos com operações específicas: (i) o sentido comum, responsável por unificar os diferentes conteúdos perceptuais; (ii) a imaginação, cuja operação é a de formar representações de tais conteúdos; (iii) a memória para armazenamento do conteúdo representacional gerado; (iv) a estimativa, faculdade cognitiva presente nos animais, responsável por dirigir o julgamento e a ação animal em virtude do que é percebido externa e internamente; e, por fim, (v) a cogitativa, potência exclusivamente humana, responsável pela organização conceitual e pelos juízos de ordem prática.

Tivemos a oportunidade de examinar os argumentos oferecidos por Avicena e sua influência na filosofia de Tomás quanto às operações da estimativa, a partir do exemplo paradigmático da ovelha que foge ao avistar o lobo. Nessa investigação, percebemos que os objetos da potência estimativa são as intenções sensíveis apreendidas pela alma animal. No entanto, tais intenções não se reduzem às características particulares de algo, como a cor, extensão, quantidade etc. Argumentamos que as intenções seriam propriedades

relacionais das coisas, na medida do seu caráter normativo, isto é, sendo por meio delas que se desencadeia a ação dos animais, de acordo com o tipo de afetação produzida na alma. Tal concepção nos levou a considerar algumas possibilidades diante da literatura secundária sobre o que exatamente um animal percebe, dada a limitação sensível da potência estimativa, tomando o caso da ovelha como exemplo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho era investigar em que medida a noção de representação influenciou a explicação sobre as operações cognitivas da alma animal e o *feedback* conceitual desse debate sobre o significado daquela, na filosofia de Tomás. Para tanto, primeiramente nos dedicamos a elucidar o que consideramos decisivo para compreender o pensamento tomasiano, a saber: os postulados que estruturam o núcleo de seu sistema metafísico, expressos na tese da *Hierarquia dos Seres*. A partir desse estudo, lançamos mão da interpretação de que haveria uma simetria entre essa estrutura e a ordem do mundo natural. Essa leitura sugeria que as diferenças impostas às formas substanciais se espelhavam nas operações e restrições da alma. Para sustentar essa interpretação, propomos investigar se a diferença de formas se traduzia em uma clara diferença de ordem psicológica, uma vez que as diferenças fundamentais entre animais humanos e os não humanos fundavam-se em argumentos de natureza psicológica.

O estudo da alma nos aproximou da teoria da cognição de Tomás, em especial dos postulados e argumentos vinculados ao processo cognoscitivo sensível. Vimos que nessa discussão, a noção de representação vincula-se fortemente ao conteúdo perceptual gerado pelas espécies sensíveis. Tal conteúdo é apreendido pelas potências externas e internas, responsáveis por organizá-lo, armazená-lo e difundi-lo através das faculdades internas para gerarem a ação. No entanto, observamos que certo tipo desse conteúdo, as intenções, não eram postuladas como coisas sensíveis; ao contrário, influenciado pela filosofia aviceniana, Tomás considerou as intenções como conteúdos cognitivos imateriais, apreendidas por uma faculdade específica, a estimativa. A despeito da disputa quanto à natureza e do modo de apreensão das intenções, argumentamos que essas poderiam ser consideradas propriedades relacionais das coisas, isto é, apreensíveis somente quando do princípio ou término da ação, conforme determinação formal da espécie. Dessa maneira, as intenções apreensíveis pela alma animal deveriam obedecer as limitações imputadas pela forma substancial. O que podemos extrair desses argumentos?

Em primeiro lugar, conforme sugere Juanola (2015), e já apontado anteriormente³⁶, a postulação da estimativa e cogitativa foi importante para que Tomás pudesse explicar as atividades superiores das potências sensitivas. O objetivo principal foi tentar estabelecer uma demarcação precisa sobre os objetos e as extensões do conhecimento produzido pela

³⁶ Cf. Supra, f. 53.

alma animal, de modo a justificar racionalmente a exclusividade do ato de entender presente nos seres humanos.

Por um lado, cabe sinalizar que a atribuição teórica desse postulado é desenvolvida à luz da doutrina da *Hierarquia dos Seres*, de inspiração neoplatônica, ausente no sistema aristotélico. Esta consideração é relevante, pois nos permite entrever certo grau de atualização da teoria da alma de Aristóteles, mediante a articulação de um elemento externo de seu ecossistema conceitual que fundamenta o espelhamento entre as restrições imputadas pela forma substancial e as operações e performances da alma animal. A introdução da estimativa, portanto, cumpre a função explicativa da diversidade do conteúdo e performances cognitivas geradas pela alma animal em relação à multiplicidade das formas substanciais.

Por outro lado, a introdução da noção de representação como relação de similitude entre a coisa externa e a coisa percebida através dos sentidos, via teoria das espécies, significou a limitação do conteúdo perceptual no âmbito sensível, ou seja, tornou improvável a produção de qualquer tipo de conhecimento universal pelas atividades cognoscitivas sensíveis. Ao saber universal, vinculou-se a atividade intelectual propriamente, produtora de classificações, categorizações, conceitos e inferências. Assim, acerca da particularidade dos conteúdos cognitivos do âmbito sensível, opera o intelecto e o ato de entender.

Em segundo lugar, a reflexão sobre as operações da alma animal, e, sobretudo, do conteúdo perceptual que alimenta as atividades cognitivas da alma, especialmente da faculdade estimativa, tornou o conceito de representação uma ferramenta teórica e conceitual de primeira ordem para explicar a relação entre o que contemporaneamente chamaríamos de mente e o mundo extramental. Em outras palavras, a noção de representação se tornou a pedra angular para falar sobre a mente, especialmente sobre a relação entre a experiência sensível e o conhecimento intelectual. Além disso, podemos dizer que o arcabouço teórico e conceitual utilizado por Tomás — juntamente com os contributos de Avicena —, para apresentar explicações sobre o processo cognitivo dos animais, pareceu ser muito mais fecundo e complexo do que feito por filósofos modernos, como Descartes³⁷. Em outras palavras, mesmo que o método experimental da ciência não

³⁷ Para Descartes, os animais seriam seres desprovidos de alma, isto é, autômatos, tal qual uma máquina. “Pois é uma coisa bem notável que não haja homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem excetuar mesmo os insanos, que não sejam capazes de arranjar em conjunto diversas palavras, e de compô-las num discurso pelo qual façam entender seus pensamentos; e que, ao contrário, não exista outro animal, por mais perfeito e felizmente engendrado que possa ser, que faça o mesmo. E isso não acontece porque lhes falem órgãos, pois

fosse amplamente aceito, os debates desenvolvidos em torno dessa temática, como nosso trabalho buscou demonstrar, talvez possam ser revisitados e reavaliados de um ponto de vista histórico-filosófico, principalmente para aprimorar nosso entendimento sobre o contexto de origem de problemas filosóficos tradicionais e seus desdobramentos na tradição.

Finalmente, se nossos argumentos puderem ser aceitos, temos à nossa frente um amplo campo de pesquisa, considerando os mil anos de história da filosofia medieval em toda sua complexidade e riqueza teórica e cultural. Além disso, embora os postulados especulativos desse período venham a ser cientificamente superáveis, uma análise mais rigorosa dos conceitos e noções empregadas pelos diferentes filósofos nos indica que tais filosofias não se esgotam tematicamente. Pois, não se trata de construir análises anacrônicas, senão de evidenciar a diversidade de problemas filosóficos e científicos que inquietaram nossos predecessores, tanto quanto nos inquietam na atualidade.

vemos que as pegas e os papagaios podem proferir palavras assim como nós, e todavia não podem falar como nós, isto é, testemunhando que pensam o que dizem; ao passo que os homens que, tendo nascido surdos e mudos, são desprovidos dos órgãos que servem aos outros para falar, tanto ou mais que os animais, costumam inventar eles próprios alguns sinais, pelos quais se fazem entender por quem, estando comumente com eles, disponha de lazer para aprender a sua língua. E isso não testemunha apenas que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão” (Descartes, 1973, p. 69). A despeito das motivações teológicas ligadas à negação de alma aos animais (Leclerc, 2025), entendemos que essa perspectiva sobre a mente dos animais é um subproduto do postulado do *Cogito* cartesiano. Isso porque a alma, nesse caso, é entendida como algo substancialmente distinto da matéria, com propriedades e atributos específicos. Nesse sentido, além de identificar a alma com o pensamento, e, particularmente, com a destreza conceitual e linguística, a argumentação de Descartes parece seguir um percurso oposto da investigação sobre natureza da mente, em comparação com a proposta de Tomás. Embora Descartes empregue uma investigação fisiológica exaustiva sobre o corpo dos animais e seu funcionamento, sua conclusão sobre a ausência de vida mental nos animais é um corolário direto dos conceitos e noções utilizadas pelo filósofo. Tomás, por outro lado, não nega em absoluto que os animais possuam uma vida mental, mesmo que restrita ao âmbito da cognição sensível, precisamente pois a discussão conceitual de sua época sobre as origens do conhecimento e as limitações das faculdades cognitivas foi decisivamente influenciada pelas especulações sobre a natureza e operações da alma animal, como propomos neste trabalho.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. A. Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AERTSEN, Jan. From questioning towards knowing: the order of the questions an *est* and *quid est* and being as creature. In: AERTSEN, Jan. **Nature and Creature: Thomas Aquina's Way of Thought**. Leiden: Brill, 1988. Trad. H. D. Morton. Cap.1. p. 47-50.

ANDREWS, Kristin; MONSÓ, Susana. Animal Cognition. In: ZALTA, Edward N. *et al* (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. S.L, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/cognition-animal/>. Acesso em: 03 fev. 2025.

AQUINO, Tomás de. **Comentário ao Sobre a Alma de Aristóteles**. Trad. P. Faitanin; B. Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2024.

AQUINO, Tomás de. **De Substantiis Separatis**: Sobre os anjos. Trad. L. Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. Trad. M. S. de Carvalho. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os Gentios**: Volume II. Trad. D. Odilão Moura O.S.B. Caxias do Sul: Sulina, 1990.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: v. 1. 3. ed. Trad. A. Vannucchi *et al*. São Paulo: Loyola, 2009.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. M. C. G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Física I-II**. Trad. L. Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: volume 2: texto grego com tradução ao lado. Trad. M. Perine. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

AVICENA. **Livro da Alma**. Trad. M. A. Filho. São Paulo: Globo, 2011.

BARKER, Mark J.. Experience and Experimentation: the meaning of experimentum in aquinas. **The Thomist: A Speculative Quarterly Review**, [S.L.], v. 76, n. 1, p. 37-71, 2012.

BOER, Sander W. de. **The Science of The Soul**: the commentary tradition on aristotle's de anima, c. 1260-c. 1360. Leuven: Leuven University Press, 2013.

BORGES, Lucas Nogueira. O problema da teoria das espécies e a origem do conhecimento humano em Tomás de Aquino. **Intuitio**, [S.L.], v. 12, n. 1, p. 32251, 11 jul. 2019a. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/intuitio/article/view/32251>. Acesso em: 25 fev. 2025.

CASTRO, Susana de. **Ontologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

COPLESTON, Frederick Charles. The Thirteenth Century. In: COPLESTON, Frederick Charles. **A History of Philosophy V.2: Medieval philosophy**. New York: Doubleday, 1993. p. 302-435.

DESCARTES, René. Discurso do Método. In: **Os pensadores**. Trad. de J. Guinsburg e B. P. Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FABRO, Cornélio; BONANSEA, B. M.. The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: the notion of participation. **The Review Of Metaphysics**. S.L, 03 mar. 1974. p. 441-491. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20126484>. Acesso em: 10 maio 2024.

FAITANIN, Paulo. A metafísica tomista e o problema dos anjos. In: AQUINO, Tomás de. **Sobre os anjos**. Trad. L. Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. p. 1-20.

FAITANIN, Paulo. Os sentidos como portas de acesso ao ser, segundo Tomás de Aquino. **Aquinate**, S.L, v. 4, n. 6, p. 223-233, jun. 2008a. Disponível em: <https://www.aquinate.com.br/textos/os-sentidos-como-portas-de-acesso-ao-ser-segundo-to-mas-de-aquino/>. Acesso em: 28 fev. 2025.

FAITANIN, Paulo. O papel dos sentidos internos na teoria do conhecimento de Tomás de Aquino. **Aquinate**, S.L, v. 4, n. 6, p. 223-233, jun. 2008b. Disponível em: <http://www.aquinate.com.br/textos/o-papel-dos-sentidos-internos-na-teoria-do-conhecimen-to-de-tomas-de-aquino/>. Acesso em: 28 fev. 2025.

FERREIRA, Sandro de Souza. A condição animal na filosofia de Tomás de Aquino. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 4, n. 1, p. 11-17, jun. 2008.

GARDEIL, H.D. O Ato e a Potência. In: GARDEIL, H.D. **Introdução à filosofia de S. Tomás de Aquino**: tomo iv metafísica. São Paulo: Duas Cidades, 1967. Trad. P. E. Arantes. Cap. 5. p. 107-115.

GILSON, Etienne. **Thomism**: the philosophy of thomas aquinas. Trad. L. K. Shook; A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute Of Medieval Studies, 2002.

HENKEY, Wayne J.. Aquinas, Plato, and Neoplatonism. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (ed.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. New York: Oxford University Press, 2012. p. 55-64.

JUANOLA, Joan D.A.. Inteligencia animal y vis estimativa en Avicena y Tomás de Aquino. **Espíritu**: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, S.L, v. 64, n. 150, p. 341-362, dez. 2015.

LAGERLUND, Henrik. **Mental Representation in Medieval Philosophy**. S.L: Stanford Encyclopedia Of Philosophy, 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/representation-medieval/>. Acesso em: 05 jan. 2026.

LAGERLUND, Henrik. The terminological and conceptual roots of representation in the soul in the late ancient and medieval philosophy. In: LAGERLUND, Henrik. **Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy**. Hampshire: Ashgate, 2007. p. 11-33.

LECLERC, André. **Uma Introdução à Filosofia da Mente**. Curitiba: Appris, 2025. Cap. 2. p. 54-60.

KENNY, Anthony. **Aquinas on Mind**. New York: Routledge, 2004.

NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. A significação do mito escatológico: 4.1 imortalidade e indestrutibilidade. In: NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. **Platão e a Imortalidade: mito e argumentação no fédon**. Uberlândia: Edufu, 2007. Cap. 4. p. 167-184.

OELZE, Anselm. **Animal Rationality: later medieval theories 1250-1350**. Boston: Brill, 2018.

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

PERLER, Dominik. Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions. In: PICKAVÉ, Martin; SHAPIRO, Lisa (ed.). **Emotion & Cognitive Life In Medieval & Early Modern Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 32-53.

REALE, Giovanni. Breve análise de cada um dos livros da Metafísica: o livro nono. In: REALE, Giovanni. **Metafísica: volume 1: ensaio introdutório**. Trad. M. Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. Cap. 7. p. 142-143.

ROBINSON, Howard; WEIR, Ralph. Substance. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. S.L, 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/substance/#MediAccoSubs>. Acesso em: 09 jan. 2024.

SOUSA, L. C. S. de. A noção de natureza como participação em Santo Tomás de Aquino (*De Substantiis Separatis*, C.9). **Kairós**, Fortaleza, v. 5, n. 2, 2008. Disponível em: <https://ojs.catholicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/236>. Acesso em: 10 abr. 2024.

SPRUIT, Leen. Species, Sensible and Intelligible. In: LAGERLUND, Henrik (ed.). **Encyclopedia of Medieval Philosophy: philosophy between 500 and 1500**. London: Springer, 2011. p. 1211-1215.

STEINER, Gary. **Anthropocentrism and its discontents: the moral status of animals in the history of western philosophy**. Pittsburgh: University Of Pittsburgh Press, 2005.

TOIVANEN, Juhana. Marking the boundaries: Animals in medieval latin philosophy. In: ADAMSON, Peter; EDWARDS, G. Fay (ed.). **Animals: A history**. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 121-151.

ZAHAVI, Dan; GALLAGHER, Shaun. **A mente fenomenológica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2024.