

A APREENSÃO DO CONCEITO DE SINGULAR

THE APREHENSION OF THE CONCEPT OF SINGULAR

Gabriel de Souza Gomes
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brazil
gabrieldes.gomes@gmail.com

Received: 03/08/2022

Accepted: 4/20/2022

Published: 05/26/2022

Resumo: O singular é fundamento dos primeiros e segundos inteligíveis simples, bem como da predicação e dos silogismos. Responde-se se há a possibilidade de se obter o conceito de singular que fundamenta a correspondência do domínio mental com a ordem concreta. De fato, o homem conhece intelectivamente e sensivelmente, *modi sciendi* cujo objeto direto, respectivamente, o universal e o singular, pois não pode, como se verá, entender, julgar e raciocinar sem a *conversio ad phantasmata*. Ver-se-á que a alma pode conhecer a sua própria natureza, conhecendo que conhece pela *conversio ad phantasmata*, e também fazer uma reflexão sobre todo o processo humano. Neste ponto, se verificará se o intelecto pode visar indireta e diretamente a intenção de individualidade para adquirir o conceito de singular.

Palavras-chave: Singular. *Conversio ad phantasmata*. Cogitativa. Tomás de Aquino. Cornélio Fabro

Abstract: The singular is the foundation of the first and second simple intelligibles, as well as of predication and syllogisms. The question is whether there is a possibility of obtaining the concept of singular that substantiates the correspondence of the mental domain with the concrete order. In fact, man knows intellectually and sensitively, *modi sciendi* whose direct object, respectively, the universal and the singular, since he cannot, as will be seen, know, judge and reason without *conversio ad phantasmata*. It will be seen that the soul can know its own nature, knowing that it knows by *conversio ad phantasmata*, and also make a reflection on the whole human process. At this point, it will be seen whether the intellect can indirectly and directly aim at the intention of individuality to acquire the concept of singular.

Keywords: Singular. *Conversio ad phantasmata*. Cogitative. Thomas Aquinas. Cornélio Fabro

I. Introdução

O objetivo do trabalho é evidenciar a continuidade entre conhecimento intelectual e sensitivo no homem, sabendo que têm, respectivamente, por objeto próprio e direto, o singular e o universal, respondendo se é possível se obter o conhecimento

conceitual de singular que embasa o fato da ordem concreta ser sede para os inteligíveis simples, predicções e silogismos.

Primeiro, será abordado que o modo do homem ser modaliza o seu modo de conhecer, ou seja, sendo o homem unidade substancial de corpo e alma, não pode conhecer intelectivamente sem a participação necessária do conhecimento sensível, pois só conhece voltando-se aos fantasmas, oriundos da sensibilidade. Todos os inteligíveis simples, primeiros e segundos, obtidos pela simples apreensão das quiddades, bem como os inteligíveis complexos dependem desse voltar-se a esse produto do conhecimento sensível.

Segundo, será estudado que a alma humana se percebe em ato pela atividade de suas potências, mas que basta a sua presença habitual para se perceber. Também se verificará que o conhecimento de sua própria natureza passa por uma reflexão sobre seu próprio objeto apreendido ou pela contemplação das verdades *per se nota*.

Por fim, verificar-se-á a possibilidade, segundo Tomás de Aquino e Cornélio Fabro, da obtenção implícita e explícita de singular.

II. Desenvolvimento

2.1 A continuidade entre o conhecimento sensível e o intelectual no homem

Com o intelecto, o homem é capaz de apreender o que as coisas são, quais seus princípios constitutivos e suas causas, sendo possível o desenvolvimento das artes, fruto do conhecimento das causas e princípios que universalizam as experiências práticas, ou o conhecimento especulativo, fruto da apreensão das causas e princípios das coisas em si, sem fim prático imediato, isso supera o conhecimento dos animais brutos, restritos ao *hic et nunc*¹. Dentre os conhecimentos, serão superiores aqueles maior noção das causas². Por sua vez, o conhecimento destas se manifesta pela capacidade de ensinar³. Dentre os tipos de conhecimento, o especulativo é superior à prática⁴.

¹ Para se conhecer mais a fundo as faculdades contidas no gênero animal e a distinção dos brutos em relação ao homem, recomenda-se a leitura de In I Met., l. 1, em ST I, q. 75, a. 2, co., sobre a subsistência da alma; na q. 78, a. 1, quando distingue as almas dos brutos e dos racionais por suas potências, proporcionadas a objetos mais universais, até se chegar ao intelecto, que é proporcionado a conhecer todos os entes corpóreos.

² In I Met., 1, 26. “illi qui sciunt causas et propter quid, sunt scientiores et sapientiores scientibus tantum quia.”

³ In I Met., 1, 29.

⁴ In I Met., 1, 31, 32, 33.

Pergunte-se se, no intelecto haveria algo de corpóreo determinado. Hoje, talvez a pergunta pudesse ser reformulada assim: o intelecto é mero encéfalo? Segundo o tomismo não, pois isso impediria o conhecimento de outras naturezas⁵; isso limitaria a sua capacidade de conhecer o que é cada coisa material, composta, sabendo-se que a quiddidade é o objeto próprio e primeiro do intelecto⁶. Este conhece muitas naturezas, pois nele não há um *intus apparens*, algo intrinsecamente conatural, porque “enquanto aparecesse (algo conatural) ao intelecto, este estaria sempre impedido de inteligir outras coisas, como se diz do sabor amargo, que é conatural (*intus apparens*) à língua do febril”⁷. O homem conhece as coisas exteriores pelas espécies inteligíveis, como similitudes das coisas exteriores, pois a forma (espécie inteligível) da qual provém a ação (de inteligir) permanece no agente (intelecto) como similitude do objeto conhecido, bem como o calor permanece em quem aquece, como similitude do objeto aquecido⁸.

O intelecto recebe as formas, as espécies das coisas materiais e móveis de modo imaterial e imóvel, ou seja, ao seu próprio modo, “dado que o recebido está no recipiente ao modo do recipiente”⁹. Por isso, conhecem-se os corpos de modo imaterial, universal e necessário e aqui temos uma prova da imortalidade e subsistência da alma separada da matéria¹⁰. No entanto, há a necessidade do corpo para a operação do intelecto, pois aquele fornece a este, por meio da sensibilidade, a matéria de abstração, os fantasmas, nos quais estão os inteligíveis em potência. Não se pode afirmar, portanto, que o homem seja apenas alma, pois possui uma série de operações que lhe são atribuíveis que dependem de um corpo que seja seu¹¹.

⁵ In III de An., lect. 7, 678-680. “Tudo aquilo que está em potência em relação a algo e é capaz de recebe-lo, carece do objeto ao qual está em potência e ao qual é receptivo” (“Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum”), In III de An., lect. 7, 680, tradução nossa. ST I, q. 75, a. 2, co.

⁶ ST I, q. 85, a. 5, co.

⁷ “Et appellat *intus apparens* aliquid *intrinsicum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia: sicut si diceremus quod humor amarus esset intus apparens linguae febricitantes*”, In III de An., lect. 7, 680, tradução nossa.

⁸ ST I, q. 85, a. 2, co.

⁹ “*Intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis*”, ST I, q. 84, a. 1, co., tradução nossa.

¹⁰ ST I, q. 84, a. 1, co.

¹¹ ST I, q. 75, a. 3, ad2.

Os sentidos têm por objeto uma forma sensível existindo no que é material. Como a forma sensível é na matéria e a matéria assinalada é princípio de individuação, o conhecimento sensível é propriamente do particular, sendo ato de órgãos corpóreos¹². Tal conhecimento segue o ato das potências sensíveis, que, por sua vez, são especificadas por seus objetos que estão em ato na matéria sensível individuada; isso se dá, porque todas as ações procedentes de uma potência são causadas em razão de seu objeto¹³ e todo objeto torna específico um ato, oriundo de uma potência determinada¹⁴. O intelecto humano, por isso, tem um objeto que lhe é próprio e primeiro: a quiddidade presente na matéria individuada, e.g., a forma homem presente em Sócrates, Platão, ou seja, nos indivíduos. Tal faculdade não recebe uma quiddidade separada da matéria e diretamente, como os anjos. Assim, como as essências materiais existem particularizadas na matéria assinalada pela forma, e como os sensíveis do que é singular são apreendidos pelos sentidos internos e externos, culminando na formação da representação sensível também chamado de fantasma¹⁵, pelo senso comum e armazenada na imaginação, atrelada às intenções apreendidas pela cogitativa, armazenadas na memória, é necessário que o intelecto em ato sempre faça *conversio ad phantasmata*, durante a intelecção¹⁶, pois os fantasmas representam as coisas individuadas em que estão as quiddidades as quais está proporcionado a conhecer.

Dois dados empíricos provam a necessidade que o homem tem de inteligir voltando-se aos fantasmas: quando se investiga o que é algo ou tenta-se explicar algo, formam-se exemplos imaginários associados ao conceito tal ou àquela verdade; em caso de alguma patologia nos órgãos relacionados aos sentidos envolvidos na preparação dos fantasmas também a intelecção em ato fica impedida¹⁷. Aliás, como a disposição da matéria condiciona a forma, quando aquela não está bem disposta suficientemente, o intelecto não age¹⁸; se a matéria da intelecção, i.e., os fantasmas, não são adequadamente formados pela participação dos sentidos, então não ocorre a apreensão da forma a partir dos mesmos

¹² ST I, q. 85, a. 1, co.

¹³ ST I-II, q. 1, a. 1, co.

¹⁴ ST I-II, q. 1, a. 3, co.

¹⁵ ST I, q. 84, a. 7, co. Sobre a integração dessas faculdades e como operam: ST I, q.

¹⁶ ST I, q. 84, a. 7, co.

¹⁷ ST I, q. 84, a. 7, co.

¹⁸ Isso se depreende da relação íntima que há entre a memória, a imaginação e a cogitativa, faculdades corpóreas, têm em relação ao intelecto. Por isso, aqueles com as três dessas faculdades mais bem dispostas, melhor conhecem. ST I, q. 85, a. 7, co.

fantasmas. Isso se dá porque a potência cognoscitiva é proporcionada ao seu objeto próprio, objeto este que segue o modo de ser do sujeito, i.e., neste caso, do homem, dotado de corpo e alma intelectual, conhecendo sensivelmente o ente e, pelo intelecto, imaterialmente, conforme a quiddidade que existe na matéria corporal. Do que é visível, o homem é capaz de se elevar às invisíveis¹⁹. Mesmo as coisas imateriais, de ordem metafísica e que nunca estão na matéria, como Deus e os anjos, só podem ser conhecidos por espécie de comparação aos corpos sensíveis, como quando se entende explicitamente a verdade, a partir da consideração reflexiva da coisa acerca da qual procuramos a verdade. Sendo assim, Deus é conhecido por via de excesso (superlativa, apofática) e remotiva; outras coisas imateriais assim são conhecidas por certa comparação às coisas corporais ou por remoção. No entanto, para que haja esse processo, quando se entende algo dessas substâncias, também é necessária a conversão aos fantasmas dos corpos naturalmente conhecidos pelos homens²⁰.

O intelecto humano conhece os aspectos da quiddidade gradualmente, sem obter desde a primeira apreensão o conhecimento perfeito dela. É necessário que, a partir da apreensão primeira da quiddidade, da qual se obtém uma noção entitativa superficial, sucessivas descobertas sobre as coisas, suas propriedades, modos de ser, acidentes, e componha tudo isso em vista da perfeição do conhecimento. Mesmo essa atividade de composição, ou sua contrária: a divisão, correspondentes a juízos positivo e negativo, respectivamente, ficam impedidas quando há impedimento dos sentidos²¹, como se disse acima. Assim, quem julga durante o sono, em que há liberdade do sentido e da imaginação, mas não total do juízo, percebe que falha em algum ponto do silogismo quando acorda²².

Até agora não se explicou como então a natureza das coisas representadas pelos fantasmas torna-se conhecida. Essas naturezas inteligíveis não poderiam já estar em ato, como pensava Platão, pois daí não se explicaria o processo de contínuo aprendizado a respeito das coisas. É muito mais razoável explicar que o conhecimento se dá por um movimento, ou seja, por uma passagem da obscuridade à luz, da potência ao ato. Também nisso há uma continuidade entre intelecto e sentido, ambos têm tal proceder²³.

¹⁹ ST I, q. 84, a. 7, co.

²⁰ ST I, q. 84, a. 7, ad3.

²¹ ST I, q. 84, a. 8, ad1.

²² ST I, q. 84, a. 8, ad2.

²³ ST I, q. 85, a. 3, co.

A faculdade intelecto agente ilumina os fantasmas²⁴ e “produz uma similitude da coisa exterior no intelecto possível pela conversão do intelecto agente aos fantasmas, que representam aquilo de que são fantasmas, somente quanto à natureza da espécie”²⁵. Esse processo se denomina abstração.

O intelecto possível, aquele pelo qual o homem conhece as coisas, só se torna em ato quando recebe uma espécie²⁶, porque “nada que está em potência pode se reduzir ao ato a não ser por algo que se encontra em ato”²⁷; portanto, ninguém seria capaz de conhecer algo, a não ser por algum conhecimento em ato e não seria razoável um intelecto que fosse possível e agente ao mesmo tempo. Caso essa atualização e abstração também não acontecesse, seria possível afirmar com Platão que as essências inteligíveis das coisas estariam em ato fora das mesmas²⁸. Depois de conhecer uma espécie inteligível, esta fica impressa no intelecto possível, o intelecto possível torna-se então em hábito ou formal²⁹, tendo então a forma pela qual pode operar, i.e, a espécie inteligível pela qual entende o ente por sua quiddidade³⁰, desse modo está entre a potência e o ato, conservando as espécies mesmo quando em ato não as entende³¹. Desse modo, está em ato primeiro, tendo a virtude da ciência. Já quando está em ato segundo, operando sobre tal conceito, é intelecto em ato³²: de certo modo, torna-se o próprio entendido em ato, que é a forma que aperfeiçoa o intelecto em ato, pela qual está em ação³³, como um sinete impresso sobre a cera.

²⁴ ST I, q. 85, a. 1, ad4.

²⁵ “[...] resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei”, ST I, q. 85, a. 1, ad3, tradução nossa.

²⁶ III de Anima, lect. 10, 732.

²⁷ “Nam quod in potentia est, non reducitur in actum nisi per aliquod quod est actu”, In III de An., lect. 10, 740, tradução nossa; ST I, q. 77, a. 1, co.

²⁸ In III de An., lect. 10, 731.

²⁹ Sobre a distinção entre o intelecto possível, em ato e em hábito, ler ST I, q. 79, a. 6.

³⁰ “Intellectus autem in habitu vel formalis ab eis dicitur quando intellectus possibilis jam perfectus est specie intelligibili, ut operari possit”, In II Sent., d. 17, q. 2, a. 1, co.

³¹ “Aliquando autem secundum ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit”, ST I, q. 79, a. 6, ad3.

³² “[...] in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus”, ST I, q. 79, a. 10, co.

³³ “Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu”, ST I, q. 87, a. 1, ad3.

Considerando o âmbito de intelecção dos indivisíveis³⁴, tanto dos primeiros³⁵ quanto dos segundos inteligíveis³⁶, sendo estes objetos próprios da lógica³⁷, em que se “intelige separadamente a quiddidade ou essência de qualquer coisa por si mesma, por exemplo, o que é o homem ou o que é o branco...”³⁸, o que se denomina simples apreensão da essência ou primeira operação do intelecto, a abstração realizada pelo intelecto agente pode se dar de dois modos, segundo o Comentário de Tomás de Aquino ao *De Trinitate* de Boécio³⁹: ou se abstrai o universal dos particulares (1), ou se abstrai a forma a partir de uma matéria (2).

³⁴ Por intelecção simples entende-se “quando então (o intelecto) se torna os singulares, isto é, se reduz em ato às espécies inteligíveis, então conhece, isto é, tem ciência em hábito, tendo as espécies em ato, e então se diz que o intelecto está em ato”. In III de An., lect. 7, 700, tradução nossa. A intelecção dos indivisíveis também se chama primeira operação do intelecto e visa à natureza da coisa, de acordo com o grau de perfeição que a coisa ocupa entre os entes, quer uma coisa completa, ou uma parte ou acidente. Ela difere da segunda operação do intelecto, cujo intuito deste trabalho não é abordá-la, pela qual se visa ao ser da coisa “resultante da união ou divisão dos princípios da coisa composta ou que acompanha a própria natureza simples da coisa como nas simples”. C. ao T. sobre a Trindade de Boécio, p. 2, q. 5, a. 3, co. Aqui, diferente de ST I, q. 85, a. 1, ad1, se diferencia a segunda operação da abstração, enquanto na Suma, por abstração, se entende uma intelecção em sentido lato. No Comentário ao *De Trinitate*, abstração designa uma consideração de uma natureza absolutamente, sem nada considerar de outra; uma distinção de uma natureza; por separação se diz a apreensão de que algo não tem associação com outro quanto ao ser e é próprio para apreender o que pode ser sem outra coisa; o que é expresso neste caso, por uma negação; o contrário, sob o princípio de união quanto ao ser, se dá na composição, expressa por uma afirmação.

³⁵ “*Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur*”, QDP, q. 7, a. 9, co. São eles de ordem natural, incluindo matéria sensível comum na definição; ou matemáticos, que incluem só a matéria inteligível comum ou de ordem propriamente metafísica, que não têm matéria na composição, mas podem estar ou não na matéria como se lê em ST I, q. 85, a. 1, ad2.

³⁶ “os segundos inteligíveis, com efeito, são as intenções consequentes ao modo de inteligir, seguindo a intelecção do intelecto enquanto reflete sobre si mesmo, inteligindo o seu próprio ato de intelecção e o modo pelo qual intelige”. QDP, q. 7, a. 9, co, tradução nossa.

³⁷ Em In IV Met., lect. 4, 574, Tomás aponta uma continuidade entre os objetos da lógica e os da metafísica; com efeito, sem o conhecimento do ente enquanto tal, e de seus princípios, não se chega à noção clara de gênero, espécie e diferença, alguma desses segundos inteligíveis. “O **gênero**, com efeito, significa o todo como uma denominação que determina o que é material na coisa, sem determinação da própria forma. Donde o gênero ser proveniente da matéria, embora não seja a matéria [...] A **diferença**, pelo contrário, está como uma determinação feita por forma determinada, assumida com exclusão de que, na sua primeira intelecção, tenha matéria determinada, como, por exemplo, quando se diz animado, isto é, aquilo que tem alma, sem, contudo, determinar o que seja – se corpo ou outra coisa”, abstrai então do gênero; a **espécie** compreende a “matéria determinada, que é designada pelo nome de gênero, e a forma determinada, que é designada pelo nome de diferença”. TOMÁS DE AQUINO, O ente e a essência, c. 3, 23, p. 70.

³⁸ Exposição sobre o Perihermeneias, livro I, cap. 3, n. 3 *apud* Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, p. 86.

³⁹ Esses dois tipos de abstração estão intimamente atrelados aos tipos de ciências especulativas, a saber, a das coisas naturais que tratam daquilo que inclui a matéria sensível em sua própria definição; ou a da ciência matemática, cujos inteligíveis não incluem a matéria sensível comum em sua definição. Comentário ao Tratado sobre a Trindade de Boécio, p. 2, q. 5, a. 1, co., p. 102.

Cada ciência trata de partes do ente ou da realidade que, como um todo, trata a metafísica; embora o que distinga as ciências não seja somente o objeto, mas o modo como é considerado. *Ibidem*, ad 6, p. 107.

De modo simplificado, pelo primeiro modo de abstração⁴⁰ se apreende a essência de um todo, sua forma, que lhe confere uma *ratio*, noção, sem o que ele tem de individualizante, ou seja, sem a matéria individuada ou assinalada pela forma, mantendo apenas em sua noção a matéria sensível comum (matéria sensível não assinalada). E.g., a noção de homem inclui “carnes e ossos”, pois todo homem essencialmente tem um corpo, mas não inclui “estas carnes e estes ossos”, ou seja, as dimensões individuadas e outras condições individuais. Este modo de abstração é comum a todas as ciências, pois todo conhecimento começa com a apreensão do universal a partir dos singulares ou depende disso mais indiretamente, como no caso da matemática ou da metafísica.

No processo de consideração absoluta de uma quiddidade, sem nada conhecer de outra, a noção de ente é a que primeiro cai no intelecto, segundo Tomás de Aquino. Confusamente, conhece-se determinada coisa, ente, ser⁴¹. Josephus Gretd diz que “o ente por primeiro conhecido é o ente concreto em quiddidade sensível, ou seja, a quiddidade sensível sob a razão abstratíssima e generalíssima de ente, com o qual constitui uma só realidade, havendo tão somente distinção de razão”⁴². Conforme os indivisíveis que constituem a noção do universal vão sendo desvelados pelo intelecto agente, o intelecto possível passa a conhecer cada vez mais daquilo que era distinto apenas de modo confuso. Por fim, sabe-se, e.g., porque o cão é distinto do gato, quais acidentes têm de próprio: isso se dá por uma série de abstrações das suas características comuns e distintivas, até que se tenha a definição de um e outro, pelo que tem de genérico, em comum com outros animais, com o que tem de próprio, advindo de uma determinação de uma forma substancial que lhe é própria e que especifica sua natureza, diferenciando-a de outros animais⁴³. As partes distintivas são conhecidas no todo indistintamente, e.g., conhece-se primeiro um asno ou homem de modo confuso, a diferença de ambos é apreendida, embora, em princípio, não distintas explicitamente, mas suas diferenças e semelhanças são apreendidas de modo que se apreenda distintamente homem e asno. As partes são conhecidas, por este exemplo, de

⁴⁰ Comentário ao Tratado sobre a Trindade de Boécio, p. 2, q. 5, a. 2, co., ad 2.

⁴¹ Esses termos dão margem, inicialmente também confusa, aos aspectos que acrescentam algo à noção de ente, mas que não se distinguem de nenhum ente, i.e., o “uno”, enquanto o ente é indiviso; o “verdadeiro”, enquanto o ente corresponde ao intelecto; o “bom”, enquanto o ente é apetecível; o “algo”, enquanto se distingue dentre outros; “coisa” designa uma natureza, tal termo é tirado de essência. QDV, q. 1, a. 1, co.

⁴² GRETD, J., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, 583 *apud* MOURA, O., sumário dos capítulos e anotações ao texto. In: TOMÁS DE AQUINO, *O ente e a essência*, p. 105, proêmio b.

⁴³ In *Physic.*, lib. 1, l. 1, n. 7. De ente, proêmio.

modo simultâneo dentro da essência total que fora apreendida⁴⁴. O determinado todo, por exemplo, a noção de homem, é apreendida a partir de partes que refletem sua diferença específica: a alma racional e um corpo⁴⁵. Não se conhece o que é homem pelos dedos e mãos, pois um homem pode não tê-las e continuar sendo homem⁴⁶, mas é inteligido por partes essenciais próprias de homem; a abstração, portanto, não pode prescindir dessas partes para compreender tal natureza. Subentende-se que, se alguém não tem conhecimento sensível destas partes, i.e., da alma racional pelo modo como o homem se comporta racionalmente e do seu corpo, não conhece o que é homem.

Com relação ao todo, sempre se conhece o mais universal, mais claro para nós, do que o menos universal. Primeiro, e.g., se conhece o animal indistintamente. Depois, conhecendo-se a razão de distinção que permite conhecer racional e irracional, aí então se conhece o que é animal distintamente pelo que racional e irracional têm de comum⁴⁷; conhece-se depois o racional de modo distinto pela sua diferença específica. Esse processo de ampliação da compreensão também encontra uma analogia com a sensibilidade: vê-se primeiro um corpo, depois percebe-se que é animal antes de se perceber que é um homem; percebe-se que é homem antes de Sócrates. A razão disso: o conhecimento é uma passagem da potência ao ato em termos da compreensão de uma coisa/ente/quididade; “conhecer de modo confuso é estar em potência para saber a diferença”⁴⁸. O conhecimento confuso, indistinto é intermediário entre a potência e o ato. É verdade que o conhecimento do singular é anterior ao homem, pois este é conhecido pela sensibilidade, o singular está em ato, mas não a sua espécie inteligível antes de ser conhecida, mas quanto ao nível de compreensão do sujeito, o mais geral é anterior, tanto para os sentidos, quanto para o intelecto; por esta potência, o aspecto mais geral da espécie inteligida é apreendido anteriormente. Se se progride o conhecimento do todo pelas razões de distinção em relação a outros, e se se aprofunda na intelecção das partes distintivas, se conhece assim mais e mais o todo em questão.

⁴⁴ ST I, q. 85, a. 5, ad 3.

⁴⁵ C. ao sobre a Trindade de Boécio, p.2, q. 5, a. 3, co., p. 122.

⁴⁶ São denominadas partes da matéria. C. ao sobre a Trindade de Boécio, p.2, q. 5, a. 3, co., p. 122.

⁴⁷ ST I, q. 85, a. 3, co.

⁴⁸ ST I, q. 85, a. 3, co.

Por isso, tudo o que é conhecido, o é por estar em ato: assim se conhece um ente específico por sua forma substancial, por aquilo que o distingue em termos de perfeição; ou se conhece algo em referência à forma, como a matéria-prima em referência à forma e o vácuo, em relação pela privação de algo em tal local⁴⁹.

Pelo segundo modo de abstração, se apreende uma forma matemática abstraída inclusive da matéria sensível comum, incluindo em sua definição a matéria inteligível, que é a substância, enquanto é sujeito da quantidade⁵⁰, enquanto nesta permanece contínua uma quantidade abstraída da matéria sensível⁵¹, visto que a quantidade é anterior na substância em relação às qualidades, quanto ao ser e à noção⁵². Não poderia o ente abstraído deste modo não incluir a substância em sua definição: isso seria abstrair também da matéria inteligível comum, com efeito, a forma triangular, a unidade, e demais entes matemáticos são sempre referentes a uma substância⁵³.

As espécies inteligíveis, iluminadas e atualizadas pelo intelecto agente, passam a estar presentes no intelecto possível. Foram atualizadas pelo intelecto agente, pois não poderiam, “por sua própria ação, imprimir-se no intelecto possível”⁵⁴ que é como “uma tábula rasa em que nada está escrito”⁵⁵.

A segunda operação do intelecto, chamada de composição e divisão, visa ao ser da coisa “resultante da união ou divisão dos princípios da coisa composta ou que acompanha a própria natureza simples da coisa como nas simples”⁵⁶, por ela conhece-se que uma coisa não está na outra, ou separada; ou que está unida a outra quanto ao ser⁵⁷; o objetivo disso é apreender a diferença ou semelhança entre as coisas⁵⁸, pois o intelecto humano é débil, i.e., não conhece todos os aspectos de uma natureza por uma única apreensão, mas apreende as propriedades, modos de ser e outras coisas e apreende, por composição, a

⁴⁹ Super B. De Trin., lect. 2, q. 5, a. 3, co.

⁵⁰ “Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati”, ST I, q. 85, a. 1, ad2.

⁵¹ “[...] remanet continua quantitas, abstracta a sensibili qualitate”, In III de An., lect. 8, 708.

⁵² “Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles”, ST I, q. 85, a. 1, ad2, tradução nossa.

⁵³ “abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi”, ST I, q. 85, a. 1, ad2, tradução nossa; TOMÁS DE AQUINO, Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, c. 2, q. 5, a. 1, p. 121.

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I, q. 85, a.1, ad3.

⁵⁵ ARISTÓTELES, III de Anima c.4: 429, b, 29 – 430, a, 2 *apud* ST I, q. 79, a. 2, co.

⁵⁶ C. ao Tratado sobre a Trindade de Boécio, p. 2, q. 5, a. 3, co.

⁵⁷ ST I, q. 85, a. 1, ad1.

⁵⁸ ST I, q. 85, a. 5, ad1.

relação dessas coisas com tal essência⁵⁹, relacionando essas coisas com a quiddidade por essa operação. Por uma via de resolução⁶⁰, por composição e divisão, o homem pode conhecer o ente enquanto tal, bem como seus princípios que são sem qualquer matéria comum, tanto sensível quanto inteligível, podendo estar ou não no ente composto material: ato, potência, ser, unidade e.g.⁶¹. Em sentido lato, na *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino a chama de abstração também, embora no Comentário ao *De Trinitate* de Boécio, diga que não é verdadeira abstração, entendida esta como consideração absoluta da quiddidade sem nada afirmar sobre o ser dela⁶². À segunda operação corresponde a verdade e falsidade⁶³, enquanto correspondência ou não entre o real e o intelecto. Falso é, e.g., separar homem de animal, pois todo homem é animal, mas é verdadeiro separar homem de pedra. Tal operação também necessita da *conversio ad phantasmata*⁶⁴, além de necessitar de conceitos previamente apreendidos conforme a operação anterior. Esta operação, assim como a primeira, depende então da realidade concreta e sensível e não age sem tal dependência; a esse dado se aplica o raciocínio, que nada mais é que composição ou divisão de anteriores⁶⁵.

Portanto, viu-se, resumidamente, como o homem conhece sensivelmente e intelectivamente. Ambos conhecem o que está em ato e estão integrados: o inteligível em potência no singular torna-se atual pela ação abstrativa do intelecto agente: os fantasmas servem de matéria para a abstração. O processo de conhecimento, no âmbito sensível e intelectivo, é gradual, começando pelo atual, mas começa-se a descoberta do atual de modo confuso, indistinto, até a apreensão da distinção; a apreensão desta permite a compreensão clara do mais genérico. Isso até se chegar ao singular. A seguir, vê-se como o singular conceitual, implícita e explicitamente será descoberto, pois já se viu um movimento de compreensão em direção ao mais pontual. Para conhecer o singular é necessário que o intelecto conheça seu próprio ato para ir às suas origens, até o singular. Isso é possível!

⁵⁹ ST I, q. 85, a. 5, co.

⁶⁰ In Met., prologus.

⁶¹ ST I, q. 85, a. 1, ad2.

⁶² C. ao Tratado sobre a Trindade de Boécio, p. 2, q. 5, a. 3, co.

⁶³ Em ST I, q. 85, a. 6, co. trata-se do erro que pode provir da composição e divisão de quiddidade com tal ou qual elemento que não corresponda à realidade., embora o intelecto nunca erre sobre a quiddidade *per se*, a não ser *per accidens* por composição: (1) quando se aplica uma definição incompatível com o sujeito; ou (2) quando a definição em si é contraditória, dotada de partes inconciliáveis.

⁶⁴ ST I, q. 84, a. 8, co.

⁶⁵ ST I, q. 85, a. 5, co.

Respondendo isso tornar-se-á possível a investigação sobre a possibilidade de se descobrir o conceito de singular.

2.2 A capacidade do intelecto de conhecer seu próprio ato

Os sentidos têm por objeto próprio o singular⁶⁶, o intelecto tem por objeto a quiddidade universal; cada um desses objetos é proporcional às faculdades que os apreendem⁶⁷. Tendo por pressuposto o conhecimento sensível no homem e o modo como o intelecto entende e conhece necessitando se voltar às representações sensíveis, antes de se questionar sobre a possibilidade do homem conhecer a noção de singular, sabe-se que o homem pode se voltar, reflexivamente, sobre o seu próprio ato de conhecer. Não é à toa que sabe que conhece, imaterial, necessária e universalmente. Isso dá base para se afirmar que há uma continuidade, em termos de objeto e função entre a sensibilidade e o intelecto e tendo o conceito de singular, se fundamenta, em nível epistemológico, partindo do concreto, que o singular é sede de todos os predicáveis, de todas as operações e propriedades naturais na ordem concreta.

A capacidade reflexiva do intelecto é apontada pelo procedimento científico. Ao conhecer as noções universais, pode, secundariamente e por certa reflexão, tratar das coisas as quais tais noções, ou conceitos pertencem; e.g., “pela noção universal do ente humano posso julgar deste ou daquele”⁶⁸. Isso assegura o fato de que, apesar do conhecimento intelectual se dar direta e primeiramente do universal, a ciência, propriamente, não se dá apenas pela apreensão do universal (1), mas atribuindo-o (2)⁶⁹ por meio de composição (ou não atribuindo por uma divisão), a um predicado imóvel a um particular. É assim que a física, e.g., trata das coisas contingentes e móveis, atribuindo-lhes as espécies universais apreendidas da ordem das coisas naturais, que incluem matéria sensível comum em sua definição.

⁶⁶ In I Met., 1, 30.

⁶⁷ Como se viu no primeiro ponto do desenvolvimento em relação ao intelecto. ST I, q. 76, a. 1, co.

⁶⁸ Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, c. 2, q. 5, a. 2, ad4, p. 114.

⁶⁹ “Tais noções assim abstraídas podem, portanto, ser consideradas de dois modos. De um modo, de acordo com elas próprias e, assim, são consideradas sem movimento e matéria indicada, e isto não se encontra nelas senão de acordo com o ser que têm no intelecto. De outro modo, na medida em que se referem às coisas das quais são noções, as quais coisas são na matéria e no movimento. E, assim, são princípios para conhecê-las, pois toda coisa é conhecida pela sua forma. Deste modo, através de tais noções imóveis e consideradas sem matéria particular, tem-se conhecimento na ciência natural das coisas móveis e materiais existentes fora da alma.”. Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, c. 2, q. 5, a. 2, ad 5, p. 113.

A alma é capaz de conhecer, como se disse, apenas o que está em ato. Se o intelecto estivesse sempre em ato, como o de Deus e dos anjos, segundo Tomás de Aquino, teria sempre uma autopercepção explícita. Não é este o caso: o intelecto humano ou está inteiramente em potência, como intelecto possível para tal inteligível ou, tendo o inteligido sido abstraído, i.e., abstraído dos fantasmas, torna-se então em ato⁷⁰. “Não é, portanto, por sua essência, mas pelo seu ato que o intelecto se conhece”⁷¹. Isso se dá de dois modos: primeiro, quando o indivíduo percebe que tem uma alma intelectiva, quando percebe que entende. Isto acontece pela simples presença da alma. De outro modo, quando, por uma busca diligente e sutil, se percebe a natureza da alma racional.

A perfeição última do intelecto é o seu próprio ato que permanece nele mesmo. O processo de conhecimento é uma informação do intelecto possível, pela apreensão de uma espécie; portanto, a perfeição desse processo é seu próprio ato, pois, em si, ele não confecciona nada, só apreende, compõe ou divide coisas da realidade; diferentemente ocorre em ações transitivas, cuja perfeição é a obra extrínseca que advém das mesmas, como o edifício, vindo do construir. Conhecer então seu próprio ato, leva à alma intelectiva a conhecer a sua própria natureza⁷².

Nas *Quaestiones Disputatae de Veritate*⁷³, Tomás distingue dois modos pelos quais o homem pode conhecer a alma. Por um modo, conhece a si mesma em relação ao próprio indivíduo, o homem por sua alma conhece que tem alma, embora ainda não tenha apreendido sua própria natureza: do ponto de vista atual, o homem conhece a alma por seus atos: o homem percebe que tem alma, que vive, que é, porque percebe que vê, que sente, entende. Ora, só percebe que entende, após ter entendido algo. Portanto, a alma se percebe pela espécie que a atualiza. Do ponto de vista do conhecimento habitual, assim como alguém tendo uma ciência habitual pode perceber as coisas que estão atreladas àquela ciência, pela própria presença do hábito, também a alma, por sua própria presença no sujeito, pode se voltar para si mesma. Mas não é necessário nenhum hábito de espécie

⁷⁰ ST I, q. 87, a. 1, co, ad2.

⁷¹ ST I, q. 87, a. 1, co.

⁷² ST I, q. 87, a. 3, co.

⁷³ QDV, q. 10, a. 8, co.

inteligível nela para fazer isso. Basta a essência da alma presente na mente, para que a alma perceba seu próprio ser⁷⁴.

Depois, questiona-se como o homem é capaz de explicitamente conhecer a natureza de sua própria alma. Vale adiantar que só depois de o intelecto conhecer o objeto, estando em ato, pode conhecer a si mesmo, seu próprio ato enfim, que expressa sua natureza, por uma busca estudiosa⁷⁵. Mas para haver esse conhecimento explícito da natureza, conhecimento este que nem todos adquirem, são necessárias a apreensão e o juízo da espécie apreendida⁷⁶. Isso dependerá das duas operações do intelecto que lidam com o universal: a simples apreensão e a composição e divisão. Pela primeira, conforme se diz também na *Summa Theologiae*, o intelecto do homem não pode se conhecer *ab nihilo*, pois, estando o intelecto em potência para um inteligível, e não podendo se perfazer a ato, a não ser que fosse informado por algo de fora, só pode então se conhecer depois de apreender uma quidade de coisa material que lhe é exterior; assim como a matéria prima é potência para todas as formas sensíveis, o intelecto humano o é para todas as formas inteligíveis e assim como a matéria só se torna sensível aperfeiçoada por uma forma sensível, o intelecto possível só se torna inteligível aperfeiçoado por uma forma inteligível⁷⁷. Do mesmo modo como a matéria-prima se torna conhecível após receber formas de determinados tipos, assim o intelecto possível se torna assim conhecido pela apreensão dos inteligíveis em ato. Isso segue o modo como os filósofos conheceram. Estes, primeiro conhecendo universalmente, perceberam a imaterialidade e universalidade do conceito; este não poderia ser individuado, ou então não se teria um conceito ou conhecimento universais. A apreensão da diferença própria da universalidade proporcionou isso. Da imaterialidade do inteligível, se chegou à imaterialidade do intelecto, como já se falou acima; e assim, foram sendo descobertas outras propriedades do intelecto. Tomás cita Averróis que diz que “o intelecto é inteligido pela intenção nele” e explica que essa intenção é o inteligível que está no intelecto em ato. Nas coisas concretas, o inteligível está em potência. A apreensão dessa diferença, da parte de Aristóteles e outros, é um salto de superação em relação à tese da

⁷⁴ QDV, q. 10, a. 8, co.; ST I, q. 87, a. 2, co.

⁷⁵ ST I, q. 87, a. 2, co.

⁷⁶ “*Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur*”.

⁷⁷ QDV, q. 10, a. 8, co.

subsistência dos inteligíveis de Platão. Assim, por uma reflexão sobre seu próprio ato, o intelecto melhor conhece o inteligível e sua diferença em relação às representações sensíveis (fantasmas) de que fora apreendido. O intelecto, como se ratificará abaixo, é capaz então de apreender todo o seu *modus sciendi* e suas etapas.

Considere-se que a eficácia do juízo e do conhecimento advém da participação da luz do intelecto na verdade divina, na qual estão contidas as razões, as naturezas de todas as coisas⁷⁸, onde estão todas as razões, naturezas de todas as coisas. Por essa participação se julga com a máxima capacidade não é o tipo de alma que cada homem tem, segundo Agostinho, citado por Tomás, mas o que é universalmente, segundo as razões sempiternas. Por essa potência participante, o intelecto, se julga de modo específico a natureza da alma humana, de modo assertivo e de validade universal. A verdade divina inviolável, de certo modo, por similitude, é impressa no intelecto humano como sendo o conjunto daquelas coisas *per se nota*, evidentes por si, apreendidas por ele, segundo as quais se examinam todas as coisas, inclusive a natureza da alma⁷⁹. Por isso, esta é conhecida, de certo modo, ao se contemplar a verdade inviolável, por sua similitude.

Isso difere de Deus que é seu conhecer e conhecer que conhece é seu próprio conhecer; difere dos anjos que, sendo criados com intelecto em ato, independente de um intelecto agente, conhecem primeiramente sua própria essência e, assim, conhecem que conhecem⁸⁰; os anjos também tem uma apercepção, como dito no parágrafo anterior, pela presença tão somente de sua própria essência, mas essa apercepção lhes informa não somente que têm essência, mas sua própria natureza também.

Vê-se que a alma é capaz de perceber seu próprio ato de intelecção e juízo. De modo implícito, quando se apercebe, e, para isto, basta a sua própria presença habitual ou, a mais, a ação de outras potências que ponham em ato essa autopercepção. De modo distinto, segundo a primeira e segunda operação do intelecto, pode conhecer o ato da alma por suas espécies apreendidas, segundo a primeira operação, ou pela contemplação da verdade inviolável, sabendo que o poder penetrativo do intelecto deriva de uma participação que ele tem de Deus. A autorreflexão sobre o próprio ato da alma aclara passagens em que

⁷⁸ ST I, q. 87, a. 1, co.

⁷⁹ QDV, q. 10, a. 8, co.

⁸⁰ ST I, q. 87, a. 3, co.

Tomás coloca o conhecimento intelectual do próprio ato do intelecto como etapa para se descobrir de onde vem sua atualidade. Ao mirar então a espécie que o informou, conhece o fantasma de que se originou e deste conhece o singular⁸¹. Outras passagens são mais simplificadas, como está dito abaixo. Cabe agora analisar sobre as condições de possibilidade de se conhecer o singular conceitualmente, ímplicita e/ou explicitamente, sob a interpretação do padre Cornélio Fabro.

2.3 A apreensão indireta e direta do conceito de singular

O homem pode conhecer *per accidens* o singular abstraído previamente. Tomás de Aquino diz que o singular “não repugna a inteligibilidade enquanto é singular, mas enquanto é material, porque nada é inteligido a não ser imaterialmente. E, por isso, algo singular imaterialmente, como o é o intelecto, não repugna a inteligibilidade”⁸². Acrescenta-se que o universal se atrela a um princípio de individuação, que é a matéria, então de algum modo, o conhecimento do singular está implícito no do universal, considerando que este exista nos singulares, como se viu acima, o fato dos fantasmas serem similitudes das coisas singulares⁸³, e o fato de que o conceito inclui a matéria comum⁸⁴.

A apreensão indireta do concreto se dá por um tipo de reflexão, porque, mesmo tendo abstraído as espécies inteligíveis das condições materiais particulares, para inteligir em ato, o intelecto do homem deve fazer a conversão aos fantasmas. Diz padre Fabro sobre tal reflexão: “pelo fato de que a inteligência, como potência imaterial e mais nobre, possui o princípio de toda a vida consciente, pode retornar não só sobre si, senão também sobre a totalidade do processo que conduz naturalmente a entender e portanto, também, sobre os atos e objetos da sensibilidade”⁸⁵. Esta reflexão é designada por vários outros termos e é própria das naturezas espirituais, capazes de se voltarem para si e seus próprios atos, coisa que não ocorre com as potências sensitivas⁸⁶, o intelecto conhece diretamente o universal,

⁸¹ In IV Sent., Dist. 50, q. I, a. 3 (ed Parm. VII, 1250b) *apud* FABRO, C., *Percepcion y pensamiento*, p. 313.

⁸² ST I, q. 86, a. 1, ad3, tradução nossa.

⁸³ ST I, q. 86, a. 1, co.

⁸⁴ A matéria comum sensível e inteligível, no caso dos objetos da física, ou só a matéria inteligível comum, no caso dos objetos da matemática.

⁸⁵ FABRO, C. *Percepcion y pensamiento*, p. 313, tradução nossa.

⁸⁶ “El alma humana y el entendimiento son inmatrimales y pueden por tanto realizar sobre sí y sobre sus propios actos una reflexión completa”, FABRO, C., *Percepcion y pensamiento*, p. 312.

mas indiretamente e por certa reflexão pode conhecer o singular⁸⁷. Em outros termos, essa reflexão não se restringe ao próprio ato do intelecto, cujo resultado é a obtenção do conceito, mas se eleva a todo o processo cognoscitivo, conhecendo inclusive “os atos e objetos da sensibilidade”⁸⁸ relacionados à intelecção.

O processo de conhecimento intelectual indireto do singular envolve três etapas, i.e., por uma reflexão sobre o ato do intelecto (1), sobre a espécie da coisa inteligida (2) e sobre o fantasma que é espelho da coisa concreta apreendida propriamente pela sensibilidade (3)⁸⁹. Partindo-se do conhecimento do universal pela espécie expressa no intelecto, primeiro, o homem, ao refletir sobre as coisas inteligidas universalmente, conhece seu próprio ato; segundo, de seu ato, o intelecto retorna à espécie, enquanto é princípio de intelecção; terceiro, dessa espécie, conhece os fantasmas, dos quais tal espécie é abstraída e inteligida⁹⁰. Tomás às vezes resume o processo: conhecem-se os singulares por meio da reflexão do intelecto sobre os fantasmas⁹¹.

Conhecer intelectivamente o singular não é o mesmo que conhecer pelos sentidos, porque estes não discernem a tal substância primeira concretizada, mas a conhecem *per accidens*. *Per se*, o sentido “se limita à apreensão das qualidades exteriores”⁹².

Será a faculdade cogitativa, também chamada de razão inferior que, “pela união e participação que tem com a razão e da razão, pode apreender o singular tanto segundo a ‘*intentio singularitatis*’ quanto segundo a ‘*intentio substantialitatis*’”⁹³. De fato, a “animalidade” se encontra concretizada em diversos indivíduos, todos eles a tendo ao modo de sua espécie e segundo o seu grau de ser. A cogitativa percebe intenções por uma *collatio* dessas mesmas intenções individuais⁹⁴ que chegam ao homem, de modo semelhante ao modo o qual o

⁸⁷ ST I, q. 86, a. 1, co.

⁸⁸ FABRO, C., *Percepcion y pensamiento*, p. 313.

⁸⁹ QDV, q. 2, a. 6; QDV, q. 10, a. 5 *apud* FABRO, C., *Percepcion y pensamiento*, p. 313, nota 21.

⁹⁰ “*Anima ergo, cum est corpori conjuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organis affixas; sed indirecte, et per quamdam reflexionem, etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout scilicet ex objecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species hujusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit*”, In IV Sent., d. 50, q. 1, a. 3, co.; QDV, q. 10, a. 5, co.

⁹¹ In II Sent., d. 3, q. 3, a. 3 ad 1; QDV, q. 19, a. 2; QDA, q. 20, ad 1 (*secundae seriei*) *apud* FABRO, C., *Percepcion y pensamiento*, p. 313, nota 22.

⁹² “[...] se limita a la aprehensión de las cualidades exteriores”, FABRO, C., *Percepcion y pensamiento*, p. 314, tradução nossa.

⁹³ FABRO, C., *Percepcion y pensamiento*, p. 315.

⁹⁴ ST I, q. 78, a. 4, co; ST I, q. 81, a. 3, co.

intelecto apreende os conceitos universais³⁵⁹. Aquela faculdade permite a integração das intenções individuais a uma natureza universal, apreendendo o indivíduo existente sob uma natureza comum, e.g. percebe homem enquanto este homem.

Na intelecção em ato, a cogitativa segue operante, emparelhando os signos ali presentes em seu modo raciocinativo inferior, reunindo certa informação sobre a existência e natureza do concreto singular para integrar tudo isso, com os fantasmas da imaginação, ao conceito universal. Aquela potência difere da estimativa instintiva dos animais brutos em que não se percebe o individual enquanto este individual abarcado sob o universal, mas somente enquanto aquilo é termo ou princípio de uma ação ou paixão⁹⁵. Em outro trecho, Santo Tomás diz que a cogitativa julga a respeito de sensíveis comuns, objetos de mais de um sentido, e *per accidens*, que incidem sobre um sentido, respectivamente, mas não lhe é percebido nem *per se*, nem comumente. E.g., o sabor é percebido *per accidens* pela visão, ou a espécie inteligível o é por qualquer sentido⁹⁶. A cogitativa submete esses fantasmas a uma discriminação a ser feita explicitamente pelo intelecto. Além de ser faculdade discriminativa desses conteúdos de valor real dos sensíveis⁹⁷, permite contato entre singulares e universal, prepara os fantasmas com essas intenções que só a cogitativa apreende, para que o intelecto agente torne os inteligíveis em ato para que estes atualizem o intelecto possível e possibilita a predicação “Sócrates é homem”³⁶², como se disse. Disso torna-se nítida sua participação nas duas operações do intelecto.

Tal eminência da cogitativa nos homens e também da memória, que funciona como depósito de tais intenções singulares, não se dá pelo que tem de comum com os animais brutos, mas sim ao fato delas terem, no homem, certa afinidade e propensão à razão universal, por certa refluência⁹⁸.

⁹⁵ “*Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, inquantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali*”, In II de An., lect. 13, 398.

⁹⁶ “[...] et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens [...] sed de sensibilibus communibus vel per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas”, QDV, q. 1, a. 11, co.

⁹⁷ “[...] faculdade arehensiva por discriminación (*collatio*) de los contenidos de valor real de los sensibles”, FABRO, C., Percepcion y pensamiento, p. 320.

⁹⁸ ST I, q. 78, a. 4, ad5.

Retornando ao tema do conhecimento dos singulares, nas *Quaestiones Disputatae de Anima*, também o autor reforça que a reflexão sobre o ato-espécie inteligível-fantasmas, sendo estes apreendidos dos sensíveis, depende-se da cooperação da cogitativa, da imaginação⁹⁹ e também da memória¹⁰⁰. Essa integração do universal com o particular feita pelo intelecto, com a participação da cogitativa, será fundamental para a obtenção de um conceito de singular, além do conhecimento direto do universal¹⁰¹. No entanto, embora a cogitativa apreenda esses dados reais, é o intelecto, como sede perceptiva de todo o processo cognoscitivo, que integrará esses dados com o universal metafísico, “termo *ad quem* da abstração, quanto ao fantasma da cogitativa que é o termo *a quo*”¹⁰². Tal integração da cogitativa com o intelecto é evidente ao modo de predicação em que se predica um universal de um singular: não se diz “Sócrates é homem” a não ser que se conheça o singular e sua relação com a quiddidade racional homem¹⁰³, conforme dito.

Pela reflexão conceito- ato de intelecção-espécie inteligível-fantasmas se estabelece por termo *a quo* aquilo de que se apreendeu o universal, i.e., os fantasmas. Em tal procedimento, o singular é conhecido indiretamente, na medida que se refere ao termo *ad quem*: o próprio universal. Desde a apreensão do universal, este já permite um conhecimento indireto, periférico do singular, representado pelos fantasmas. Para tal conhecimento *in obliquo* do singular segundo o padre Fabro, seguindo João de Santo Tomás, não se exige um conceito especial do singular, tratando-se de uma reflexão sobre o universal que leva a um conhecimento implícito do singular, pela espécie abstraída dos fantasmas. Aqui não é necessário que sejam distintos claramente os fantasmas ou a fantasia

⁹⁹ “*Et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae*”, QDA, q. 20, co.

¹⁰⁰ “[...] *in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus patet*”, SCG III, c. 84, 14.

¹⁰¹ Em analogia com o ato do senso comum, que percebe a diferença de um sensível para outro, “*Alio modo contingit, quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis: non quod sit alia et alia potentia: sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem, et quod quid est eius: et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparisonem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo*”, In III de An., lect. 8, 712.

¹⁰² FABRO, C., Percepcion y pensamiento, p. 320, tradução nossa.

¹⁰³ “*Formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima, etiam coniuncta corpori, format propositionem cuius subiectum est singulare, praedicatum universale; ut cum dico: Socrates est homo. Quod non possum facere nisi cognoscerem singulare et comparisonem eius ad universale*”, QDA, q. 20, ad1; In IV Sent., d. 50, q. 1, a. 3.

separadamente em relação à própria espécie inteligível¹⁰⁴. Nesse processo, o intelecto tem um contato imediato, ainda que imperfeito e indireto, com a substância primeira existente na ordem das coisas naturais, graças à continuidade do intelecto aos fantasmas, enquanto estes são objeto material da intelecção.

Antes de se adentrar o conhecimento direto, explícito do singular, considere-se que toda operação intelectual é seguida da produção de um conceito, ou seja um *verbum*, significado pela palavra da voz¹⁰⁵; porém, haverá um conceito sinalizado por um *verbum* para o que se chama singular ou singularidade que também dependesse de uma apreensão direta dele? Isso permitirá embasar a predicação, às coisas particulares, quiddidades universais, dado que os termos da predicação representam, convencionalmente, conceitos que são similitudes das coisas.

Ao se questionar se as almas separadas conhecem os singulares, o saber tomista aponta à possibilidade de se formar um conceito de singularidade que fundamenta seu conhecimento explícito, ainda que após ao conhecimento de um universal. O conhecimento dos singulares por tais almas se dá por espécies infusas¹⁰⁶ e é confuso, conhecendo apenas aqueles determinados por uma cognição precedente (*praecedens cognitio*), ou por certa afeição (*aliqua affectio*), ou por hábito natural, ou por ordem divina¹⁰⁷. O que Santo Tomás quer dizer exatamente por estes elementos que permitem que a espécie infusa seja clarificada, para que esta represente diretamente o singular, foge ao atual escopo de pesquisa, mas abre para a possibilidade de que a alma leva certa coisa, após a morte, que aponta para os singulares. Isso poderia ser um conceito de singularidade, ou que, possuindo

¹⁰⁴ “Respondetur non requiri speciem reprae sentatem ipsum phantasmata vel fantasiam seorsum ab objecto, nec quod cognoscatur in actu signato, quid sit phantasma vel phantasia, sed sufficit dari speciem repraesentantem objectum ut abstractum a phantasmate, et consequenter connotantem illud in obliquo... Unde ratione talis connotationis convertitur intellectus ad phantasmata in quibus singulariza ipsa repraesentantur. Quae reflexio sufficit ad cognoscendum singulare, ut mox dicemus, licet aliquando etiam perfectiori reflexione utatur, scilicet revertendo super actum suum et ex actu ad phantasma; non tamen semper id requiritur, ut mox dicemus”, Io. A S. Thoma, Philosophia Naturalis, Physica, pars 6, q. 10, a. 4, ed. Cit. III 328 a apud FABRO, C., Percepcion y pensamiento, p. 330.

¹⁰⁵ “Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis”, ST I, q. 27, a. 1, co.

¹⁰⁶ “[...] anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori unita, sed per species influxas”, QDA, q. 20, ad 2.

¹⁰⁷ “Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem, quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis”, ST I, q. 89, a. 4, co.

ainda o universal, este retém uma *signatio* que aponta para os fantasmas de que fora abstraído e assim, indiretamente para o singular¹⁰⁸.

Deve haver então um segundo movimento reflexivo que visa diretamente o conceito de singular por um movimento que parte da mente (*a quo*) às coisas (*ad quem*), quando a mente se volta às potências inferiores que rege. Santo Tomás observa esse retorno no contexto de aplicação de princípios universais práticos a condições particulares, representadas por premissas menores de um silogismo: não se pode aplicar uma proposição universal a um ato particular, a não ser que haja uma potência capaz de apreender as intenções singulares. Isso repercute na formação do silogismo, durante o processo de decisão do agir, em que a premissa menor é formada pela apreensão da cogitativa (razão particular) e, a maior dada pelo intelecto¹⁰⁹ ou ao se aplicar um predicado a um sujeito particular em ordem especulativa. Voltando-se nitidamente sobre a intenção de singularidade apreendida pela cogitativa e tornando-a atual, o intelecto então adquire um conhecimento explícito do singular, *in actu signato*, posterior, mediato e explícito, em relação ao conhecimento implícito, voltando-se às coisas singulares, apreendidas graças à cogitativa, *in actu exercito*, imediato e implícito, por meio de uma continuidade da cogitativa com o intelecto e por meio da *conversio ad phantasmata*.

Portanto, o singular pode ser conhecido duplamente, pelo fato do intelecto ser sede de todo o processo de conhecimento humano. Pela primeira reflexão, percebe-se que o singular imprecisamente nos fantasmas abstraídos e dos quais é inteligida a espécie, conhecida explicitamente por tal reflexão. A segunda reflexão então só é possível dado que “o singular havia transposto o limite da inteligência e entrado em seu domínio”¹¹⁰ mesmo

¹⁰⁸ “¿Qué entiende el S. Doctor por la ‘praecedens cognitio’ y la ‘aliqua affectio’ que determinan y clarifican en el alma el contenido de las espécies infusas, de manera que éstas representen directamente a los singulares? ... Y puede muy bien que este algo sea alguna cosa muy similar a um ‘verbum’: ¿o por qué no decir también que el ‘verbum’ del universal retiene sempre, incluso em elm estado de separación, como uma ‘signatio’ respecto a los fantasmas a partir de los cuales há surgido, análoga a la que mantiene el alma separada respecto a su cuerpo”, FABRO, C., Percepcion y pensamiento, p. 325.

¹⁰⁹ “*Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis*”, QDV, q. 10, a. 5, co.

¹¹⁰ FABRO, C., Percepcion y pensamiento, p. 331.

antes da primeira reflexão, e que só poderia ser clarificado pela formação de um conceito; assim seria possível ao homem distinguir o que é de universal do que é singular. Por esta última reflexão, se discernem nitidamente os fantasmas e se apreende deles as intenções de individualidade e substancialidade apreendidas pela cogitativa. Isso permite também o discernimento entre os sensíveis que são comuns, dos *per accidens apprehendi* e, como se disse, adquirir-se o conceito do singular. Essa verdade serve de eixo que fundamenta a epistemologia, segundo Tomás de Aquino, e, conseqüentemente, toda as ciências, os primeiros, segundos inteligíveis simples, juízos e silogismos em torno da ordem dos entes concretos.

III. Conclusão

Portanto, é possível a apreensão tanto implícita quanto explícita do concreto. Antes disso, foi estudado o modo como o intelecto conhece, para que já se tivesse a lume o modo pelo qual contata com a *ordo rerum naturae*.

Viu-se que, tanto a simples apreensão dos inteligíveis, como a composição e divisão, dependem da conversão aos fantasmas, pois estes são matéria do ato de intelecção. Prova disso se manifesta pela modo como o ser humano evoca exemplos sensíveis associados aos conceitos e verdades imóveis que visa a investigar ou explicar.

Ao conhecer seu próprio conceito, o intelecto é capaz de um movimento reflexivo que lhe permite mirar todo o seu processo de conhecimento, a começar pela descoberta dos fantasmas como termos *a quo* da abstração.

Há um conhecimento implícito da noção de singularidade, quando o intelecto se volta para investigar o seu próprio processo de conhecimento em sequência conceito-ato-espécie-fantasma, tendo os fantasmas por termo *a quo*, enquanto conhece explicitamente seu próprio ato e conceito, fruto da intelecção e termo *ad quem* dessa via. Mas um conhecimento explícito do singular também é possível, na medida que este é visado como termo *ad quem* pelo intelecto. Este, refletindo sobre as intenções de singularidade apreendidas pela cogitativa, obtém, enfim, o conceito explícito de singular, à luz da epistemologia tomista do padre Cornélio Fabro, sendo o singular a sede de todos os predicáveis, de todas as operações e propriedades naturais na ordem concreta.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Giovanni Reale, Marcelo Perine. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. II.
- FABRO, C. *Percepcion y pensamiento*. Tradução: Juan Francisco Lisón Buendía. Pamplona, 1978.
- GREDT, Josephus. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I. 13. ed. Barcelona: Herder, 1961.
- SALLES, S. *A resolutio como itinerário metafísico de Santo Tomás de Aquino: a elevação da dýnamis aristotélica a potentia essendi nas Quaestiones disputatae De Potentia Dei*. Rio de Janeiro, 2005. 329 p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- STEVENS, Clifford. A Prologue to "De ente et essentia". *Angelicum*, v. 57, n. 3, p. 389-400, 1980.
- TE VELDE, Rudi A. *Metaphysics, dialectics and the modus logicus*. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, v. 63, p. 15-35, 1996.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Sobre a Interpretação de Aristóteles*. Edição e tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Vide Editorial, 2018.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles I-IV. Volume I*. Edição, tradução e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles V-VIII. Volume 2*. Edição, tradução e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles IX-XII. Volume 3*. Edição, tradução e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*. Disponível em:
<<https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm>>. Acesso em: 26 maio 2021.
- TOMÁS DE AQUINO. *De l'être et de l'essence*. Tradução Catherine Capelle. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- TOMÁS DE AQUINO. *De l'être et de l'essence*. Tradução Émile Bruneteau. Paris: Librairie Bloud & Gay, 1914.
- TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Introdução, tradução e notas de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981.
- TOMÁS DE AQUINO. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Tradução: John P. Rowan, 1961. Chicago, 1961. Disponível em:

<<https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm>>. Acesso em: 26 maio 2021.

TOMÁS DE AQUINO. Expositio primum librum Ethicorum. Tradução: C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, 2 volumes. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/Ethics.htm>>. Acesso em: 08 novembro 2021.

TOMÁS DE AQUINO. Quaestiones disputatae de anima. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/QDdeAnima.htm>, 1932. Acesso em: 26 maio 2021.

TOMÁS DE AQUINO. Quaestiones disputatae de potentia Dei. Disponível em:

<<https://isidore.co/aquinas/QDdePotentia.htm>>. Acesso em: 26 maio 2021.

TOMÁS DE AQUINO. Quaestiones disputatae de veritate. Disponível em:

<<https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm>>. Tradução: Robert W. Mulligan, S.J. (q. 1-9); James V. McGlynn, S.J. (q. 10-20); Robert W. Schmidt, S.J. (q. 21-29). Acesso em: 26 maio 2021.

TOMÁS DE AQUINO, Scriptum super Sententiis. Disponível em: <<https://aquinas.cc/la/en/~Sent.I>>. Acesso em: 08 novembro 2021.

TOMÁS DE AQUINO, Sententia libri De anima. Disponível em:

<<https://isidore.co/aquinas/DeAnima.htm>>. Tradução: Kenelm Foster, O.P.; Sylvester Humphries, O.P. Acesso em: 20 junho 2021.

TOMÁS DE AQUINO. Suma Teológica. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v. 1-5;8.

TOMÁS DE AQUINO. Summa Contra Gentiles. Disponível em: <<https://isidore.co/aquinas/DeAnima.htm>>. Tradução: Joseph Kenny, O.P.; New York: Hanover House, 1955-57. Acesso em 03 novembro 2021.

TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologiae. Ed. Bezinger Bros, 1947. TOMÁS DE AQUINO. Super Boethium De Trinitate. Disponível em

<<https://isidore.co/aquinas/BoethiusDeTr.htm>>. Tradução: Armand Mauer. Acesso em 03 novembro 2021.

WIPPEL, J. F. Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on De ente et essentia. The Catholic University of America Press, p. 279-295, 1979.

WIPPEL, J. F. The metaphysical thought of Thomas Aquinas. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, p. 23-62, 2000.