

Sinais e Realidade: em defesa de um realismo semiótico

Brian Kemple (trad. William Passarini)

Lyceum Institute – Houston – USA

E-mail: kemple@lyceum.institute

(aceito para publicação em fevereiro de 2023)

Resumo

O mundo hoje enfrenta um problema de “sentido”. Em outras palavras: embora a aquisição de “sentido” apresente uma dificuldade perene comum a cada vida humana em cada idade humana, nesta época a nossa vida enfrenta um problema com a aquisição de “sentido” – na verdade, um problema duplo. O primeiro é que nós não sabemos, precisamente, a que o termo “sentido” se refere; o segundo é o problema de que mesmo que reconheçamos um ou mais aspectos do referente desse termo, nós não entendemos como isso pode se resolver em um todo coerente, pois carecemos dos princípios necessários.

Entre os obstáculos que impedem a aquisição de sentido do “sentido” e sua resolução coerente estão uma infinidade de equívocos do que se quer dizer com “nós conhecemos a realidade”; equívocos que não somente ficam aquém, mas erram completamente o alvo. Algo mais deve ser feito a fim de explicar como o realismo é possível e o que acontece na realidade que o realismo diz tornar conhecida.

No centro da batalha pelo realismo está a questão de até que ponto e em que medida os meios cognitivos de conhecer são semelhantes ao objeto conhecido. Essa questão é especialmente central para a tradição tomista, pois Aquino sempre se refere à *species intelligibilis* como uma similitudo do objeto conhecido. Vários equívocos e explicações turvas desta referência têm sido um obstáculo ao entendimento de como o intelecto humano conhece o seu objeto.

Para resolver este problema tomista e os problemas de sentido, nós propomos um realismo semiótico, um realismo que estrutura suas doutrinas de acordo com a natureza dos sinais e, por conseguinte, entende a *species intelligibilis* como fragmentária, incompleta, necessitando de um refinamento interpretativo, deliberado e contínuo para que possamos obter uma melhor apreensão da verdade do real.

Palavras-chave: Filosofia, Semiótica, Sinais, Realidade.

[SIGNS AND REALITY: NA ADVOCATION FOR SEMIOTIC REALISM]

Abstract

The world today has a “meaning” problem. That is: while the attainment of “meaning” poses a perennial difficulty common to every human life in every human age, our lives in this age have a problem with attaining meaning – indeed, a twofold problem. First, the problem being that we do not know, precisely, to what the term “meaning” refers; and second, the problem being that even if we recognize one aspect or more of the term’s referent, we do not understand how it can be resolved into a coherent whole, for we lack the requisite principles.

Among the obstacles preventing both the attainment of the meaning of “meaning” and its coherent resolution are myriad misunderstandings of what it means to say that we “know reality”; misunderstandings which not only fall short but miss the mark entirely. More must be done in order to explain both how realism is possible and just what falls into the reality which realism is said to make known.

At the heart of the struggle for realism is the question of to what extent and in what regard the cognitive means of knowing are the same as the object known. This question is especially central to the Thomistic tradition, for Thomas often refers to the species intelligibilis as a similitudo of the object known. Various misinterpretations and muddy explanations of this reference have hindered an understanding of how the human intellect knows its object.

To resolve this Thomistic problem and the problems of meaning, we propose a semiotic realism, a realism that structures its doctrines in accord with the nature of signs and that accordingly understands the species intelligibilis as fragmentary, incomplete, and in need of continual deliberate interpretational refinement in order that we attain a better grasp on the truth of the real.

Keywords: Philosophy, Semiotic, Signs, Reality.

1. INTRODUÇÃO

O mundo hoje enfrenta um problema de “sentido”. Ou seja: embora a aquisição de “sentido” apresente uma dificuldade perene comum a cada vida humana em cada idade humana, *nesta época a nossa vida enfrenta um problema* com a aquisição de

“sentido” – na verdade, um problema duplo.¹ O primeiro aspecto deste problema é que nós não sabemos, precisamente, a que o termo “sentido” se refere. Esta confusão decorre de – dentro de uma história longa e complexa sobre a qual não podemos discutir aqui – uma perspectiva comumente adotada e implicitamente nominalista que identifica “sentido” com um construto **referencial**.² Em outras palavras e de um modo sucinto, “sentido” se diz ou daquilo que pertence aos interesses pessoais de alguém (“sempre me sinto seguro aqui; esta casa significa ‘segurança’ para mim...”) ou da definição convencional que se pode achar em um dicionário (“o significado de ‘carisma’, de acordo com Merriam-Webster...”). A objeção realista a esta redução do sentido aos contextos referenciais – ou seja, que o “sentido” pertence primeiro e sobretudo às *coisas*, às realidades enquanto têm uma existência independente da cognição e não circunscrita por contextos referenciais, de modo que antes do sentido referencial está o sentido **inteligível** – requer, atualmente, uma articulação mais clara.

Esta necessidade prossegue, pois o segundo aspecto do nosso problema do sentido é que, mesmo se reconhecemos esta multimodalidade da palavra “sentido”, não entendemos como os vários modos podem ser resolvidos em um todo coerente, já que carecemos dos princípios necessários. Pode um e mesmo objeto – o sentido, uma inteligibilidade precisamente enquanto está em relação com um poder cognitivo³ – ter um sentido inteligível independente da cognição e um sentido referencialmente contextual dependente da cognição⁴? Essas duas acepções do sentido entram em conflito, ou limitam-se uma à outra? O inteligível pode realmente ser acessado sem estar preso ao referencial? Quer dizer, nós realmente podemos escapar das limitações de nosso próprio contexto referencial? Além disso, o que está implícito em ambos os usos “inteligível” e “referencial” do “sentido” é uma terceira acepção: o sentido da importância, ou **teleológico** – em outras palavras, “Isto é significativo para mim pois...” – um tipo de sentido que geralmente associamos com a realização ou conquista de um propósito. O realista, particularmente aquele educado na tradição de Aristóteles e Tomás de Aquino, tem pelo menos um entendimento implícito das relações causais e hierárquicas entre essas acepções do

¹ Todos os problemas são dificuldades, mas nem todas as dificuldades são problemas: ou seja, um problema é uma dificuldade que tem uma solução, um modo de se resolver de tal maneira que seja fixo. Todos os problemas matemáticos, por exemplo, têm (pelo menos) uma solução que sempre funciona em todos os casos. Mas algumas dificuldades não têm necessariamente uma solução determinada: tal como ao se manter um relacionamento (que pode ter problemas que precisam de soluções, mas cujas soluções não mantêm o relacionamento, apenas previnem o seu rompimento), ou em ser virtuoso, ou na busca por sentido.

² Cf. John Deely 2001: *Four Ages of Understanding*, 487-607, para informação sobre a história da filosofia moderna, a partir da qual surge o problema atual; embora, para compreender mais plenamente a redução do sentido ao referencial, seria preciso examinar com maior profundidade os nominalismos e relativismos do século XX.

³ Ver John Deely 2009: *Purely Objective Reality*, 8-15, para uma explicação dos termos “objeto” e “objetivo”.

⁴ Eu uso esses dois termos – dependente da cognição e independente da cognição – como traduções do latim *ens rationis* e *ens naturae* ou *res rationis* e *res naturae*. Isso **não** sugere uma prioridade ontológica da ação cognitiva, mas apenas uma categorização de como experimentamos objetos na medida em que somos agentes cognitivos.

sentido, já o mundo inconscientemente nominalista está perdido, e a crença nominalista semiconsciente de muitos na academia entendeu as três acepções de “sentido” como limitadas pelo referencial, de modo que não há nada “inteligível em si mesmo”, mas apenas “inteligível enquanto se refere a esta ou àquela mente”.⁵

Portanto, os principais obstáculos que impedem tanto a aquisição de sentido do “sentido” quanto sua resolução coerente são os inumeráveis equívocos do que significa dizer que “conhecemos a realidade”; alguns equívocos ficam apenas aquém,⁶ outros erram completamente o alvo, deixando-nos com conceitos vagos e em aberto sobre a “realidade”.⁷ Algo mais deve ser feito a fim de explicar como o realismo é possível – ou seja, como a acepção inteligível do sentido não é apenas algo que podemos alcançar, mas que é *primária* para nós que somos seres humanos – e o que se passa na realidade que o realismo diz tornar conhecida.

No centro da batalha pelo realismo está a questão de *até que ponto e em que medida* os **meios cognitivos de conhecer** são *semelhantes* ao objeto conhecido. Em outras palavras, se o ponto de partida para o realismo é a afirmação de Aristóteles que “a alma é de *certo modo* todas as coisas”, então precisamos desenvolver um entendimento não apenas de “todas as coisas”, mas também desse “certo modo”. Esta questão a respeito da natureza do nosso conhecimento é especialmente central para a tradição tomista, pois Aquino faz frequentemente menção à *species intelligibilis* ou “especificação inteligível”, pela qual nós conhecemos (o *quo*), enquanto ela é

⁵ Cf. Jesper Hoffmeyer 2010: “God and the world of signs” in *Zygon* 45.2, 386-87; Niklas Luhmann 1997: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 18; Jacques Derrida 1967: *Of Grammatology*, 4. Calvin Schrag 1986: *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, 57.

⁶ Gilson deixa a desejar, por exemplo, quando afirma (1965: *Le Thomisme*, 268) que a formação dos conceitos humanos é “naturalmente infalível” e que o “intelecto concebe essências tal como a audição percebe os sons e a visão as cores”. Este erro decorre do fato de se pensar equivocadamente que o objeto percebido contribui com o todo do nosso conteúdo conceitual (1939: *Thomist Realism*, 183: “nada está no entendimento a menos que tenha estado primeiramente nos sentidos”), diferente da visão de que todo o nosso conhecimento *começa* a partir de sensação (Aquino i.1259/65: SCG II, c.37, n.2 “omnis nostra cognitio a sensu incipit”); veja Kemple 2017: *Ens Primum Cognitum* 104-10 para mais informação. Por outro lado, alguém como Karl Popper erra completamente o alvo, ao defender que (1934: *Logik der Forschung*, 8): “não há um tal método lógico de se ter novas ideias, ou uma reconstrução lógica desse processo. Minha opinião pode ser expressa dizendo que toda descoberta contém ‘um elemento irracional’, ou uma ‘intuição criativa’, no sentido de Bergson”.

Não vou me dirigir a nenhuma variedade dos chamados argumentos “analíticos” contrários ao realismo, tal como o argumento *model-theoretic* desenvolvido por Hilary Putnam (1977: “Realism and Reason”, 1981: *Reason, Truth and History*, etc.), devido ao fato de eles estarem – de um modo geral, embora possa haver exceções – fundamentalmente errados ao comparar as correspondências entre o pensamento e o mundo com as correspondências entre os quanta psicológicos ou lógicos representacionais ou informacionais adequadamente compostos e seus correlatos “fora da mente” (também encontrados em, por exemplo, Jürgen Habermas 1981: *The Theory of Communicative Action: Volume One: Reason and the Rationalization of Society*, 9: “Um juízo pode ser objetivo se for realizado com base em uma afirmação de validade trans subjetiva que tenha o mesmo significado para observadores e não participantes como tem para o próprio sujeito atuante.”). Na melhor das hipóteses, isso é um quase-problema e, na pior, é um absurdo, que se resolve de qualquer modo considerando a natureza *relacional* e *semiótica* (e não representacional) da ação cognitiva.

⁷ A resolução é inerentemente dupla: pois há uma resolução em relação com o que é mais primordial na ordem do conhecimento, o *per se nota quoad nos*, e com o que é mais primordial na ordem da existência, o *per se nota quoad se*.

similitudo do objeto conhecido (o *quod*).⁸ Ou seja, o intelecto é naturalmente todas as coisas *em potência*, mas é alguma delas *em ato* apenas por meio da recepção de alguma forma presentativa ou especificativa. Alguns entenderam esta afirmação como indicando que o intelecto conhece a *species* inteligível diretamente, de modo que conheceria o objeto apenas indiretamente, como aquilo que é refletido na *species* inteligível; com o resultado que nós conheceríamos uma coisa fora da mente ao conhecer sua similitude dentro da mente.⁹ Outros entenderam a *similitudo* como significando que a *species* recebida (ou *species impressa*) forma o todo funcional da *species* que é expressa (*species expressa*), e assim a realidade do conhecimento teria uma inteligibilidade completa e consistente do objeto sentido, para o objeto percebido, até o objeto entendido; em suma, significaria que a intenção do conhecedor em direção ao objeto por meio de um conceito não implicaria em nenhum *input* interpretativo da parte do conhecedor, mas é em vez disso um sinal imediato do objeto.¹⁰ Ambas as visões pobremente sustentam-se nos textos do próprio Aquino.¹¹ Mais pungentemente, elas são incompatíveis com o que a reflexão sobre a experiência nos revela: ou seja, que os meios do nosso conhecimento são fragmentários, incompletos e precisam de um refinamento interpretativo, deliberado e contínuo para que possamos obter uma melhor apreensão da verdade do real.

Com base em Aquino, João Poinsett e John Deely, podemos obter as ferramentas necessárias para nos engajarmos em uma tal reflexão sobre nossa experiência – ou seja, sobre o processo de coletar e reunir percepções, e a partir dessas percepções formar e elaborar nossos conceitos. O resultado desse processo, a direção do conhecedor de volta ao conhecido, é a realização de uma relação semiótica: por meio de um *sign-vehicle* (que é ou uma percepção ou um conceito; e no caso de uma ocorrência atual de um conceito, ele é tanto um conceito *quanto* uma percepção), nossas mentes são direcionadas de volta ao objeto que é tornado

⁸ Exemplos, i.1259/65: SCG, lib.1, c.53, n.2; 1266-68: ST Ia, q.79, a.6, c.; q.84, a.3, c.; a.4, c.; q.85, a.1, ad.4; a.2, c.; ad.1, ad.2; e em muitos outros textos. O fantasma é referido como *similitudo rei particulars* (1266-68: ST Ia, q.84, a.7, ad.2; q.85, a.1, ad.3, etc.).

⁹ Cf. Robert Sokolowski 2008: *Phenomenology of the Human Person*, 294-96. Ou veja a linguagem da *representação* frequentemente sendo usada em, por exemplo, Fernand van Steenberg 1947: *Epistemologie*, 130-38. Veja Gilson 1939: *Thomist Realism and the Critique of Knowledge* para mais informações sobre o problema.

¹⁰ Pior que o erro de Gilson acima – e Gilson admitia a realidade da *species expressa*, embora com algumas ressalvas, a ponto de interpretar equivocadamente sua natureza – é aquela interpretação que nega a existência de uma tal *species expressa*, talvez porque tal termo não seja encontrado explicitamente no texto de Tomás de Aquino, ou porque o *verbum mentis* (que deveria ser facilmente entendido por qualquer estudioso perspicaz como sinônimo da *species expressa*) não é de modo algum distinto do próprio ato de compreensão do intelecto (ver O'Callaghan 2010: “Concepts, Mirrors, and Signification: Resposta a Deely”, ACPQ 84.1: 133-62). Contra isso, leia a *resenha* original de Deely (2008: “How to Go Nowhere with Language: Remarks on John O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn*”, ACPQ 82.2: 337-59) e sua resposta à réplica (2012: “Analytic Philosophy and the Doctrine of Signs: Semiotics or Semantics: What Difference Does It Make?”, TAJ 28.3-4: 325-63) para compreender melhor o erro.

¹¹ Cf. Maritain 1959: *Degrees of Knowledge*, 119-121, 393-396 (especialmente 393n2).

conhecido. A natureza de nosso conhecimento decorre da natureza das relações pelas quais ele é possuído; assim também, portanto, é o nosso acesso à realidade. Tendo em vista que essas relações são constituídas por sinais, eu proponho um **realismo semiótico**: um realismo que estrutura suas doutrinas em conformidade com a natureza dos sinais.¹² Os sinais, deve-se notar, nunca são significadores perfeitos de seus objetos significados. Em outras palavras, um *sign-vehicle*¹³ nunca apresenta a realidade completa do objeto, em parte devido à sua própria natureza de mediador, e em parte devido às limitações de o que quer que o *sign-vehicle* efetue.¹⁴ Além do mais, porque os sinais *cognitivos*, percepções e conceitos, são ambos formas expressas pelas quais a mente é efetivamente direcionada de volta ao objeto por meio de operações mentais de agrupamento e elaboração, o **objeto terminal** (o objeto enquanto conhecido) pode incluir sentidos não encontrados diretamente no **objeto estimulante**¹⁵ (o objeto que afeta o conhecedor): e esses sentidos presentes no objeto terminal podem ou não se adequar ao objeto estimulante. Em outras palavras, eles podem melhorar ou impedir nosso conhecimento; esses “sentidos adicionados” podem nos proporcionar um entendimento melhor da coisa do que o que deriva da coisa mesma, ou eles podem nos levar a acreditar em falsidades sobre a coisa.

Este realismo semiótico não resulta em um acesso *limitado* ao real, nem simplesmente dissimula o real com objetos fabricados de interpretação; pelo contrário, ele abre a porta para se entender como é que nós verdadeiramente acessamos o real; incluindo as realidades do *ens naturae*, mas não limitados a elas – e também os meios em que *falhamos* no acesso ao real.

¹² Conforme Deely escreveu em 2012: “Analytic Philosophy and the Doctrine of Signs”, 348: “O ‘realismo escolástico’ é, de fato, essencial, como disse Peirce, mas não é suficiente para constituir a semiótica em seus próprios termos como uma perspectiva que transcende as oposições modernas entre realismo e idealismo, e entre a linguagem e todos os outros sistemas de significação”. O realismo de que precisamos para realmente irmos além da modernidade não é simplesmente um retorno da escolástica de Aquino e sua escola (nem da escolástica de Boaventura, Scotus ou qualquer outra escolástica de mérito), mas é aquele que recupera a verdade encontrada nesses realismos e vai além deles.

¹³ Veja abaixo, n. 38.

¹⁴ Peirce indicou essa disparidade (1906/7: “Prolegomena to an Apology for Pragmatism”, CP.4.536) entre a significação do *sign-vehicle* e o objeto descrevendo uma dupla consideração deste último: ou seja, diferenciando o *objeto imediato* do *objeto dinâmico*, o primeiro sendo o objeto considerado da maneira precisa pela qual o *sign-vehicle* o significa, e o segundo é o objeto sendo algo mais do que é apresentado naquela relação significativa específica. Por exemplo, se eu escrever “a obra *Four Ages of Understanding*, de John Deely, é uma história da filosofia”, o predicado “história da filosofia” especifica um objeto imediato para você, leitor; mas além dessa especificação particular, outras ainda podem ser feitas, pois o objeto dinâmico não se esgota. Posso acrescentar: “A obra foca-se na semiótica e o modo como o sinal foi tratado ao longo da história”, ou “Nela se afirma que a diferença essencial entre a terceira e a quarta eras do entendimento é a recuperação do *signum*”, e assim por diante; eu poderia também continuar falando a respeito desta ou daquela edição física (“A lombada foi amassada”) ou sobre o padrão de palavras como um todo que constitui a edição (“É uma obra bastante longa e geralmente terá mais de 1000 páginas”), quase *ad infinitum*.

¹⁵ Esta frase, “objeto estimulante”, é uma tradução da frase ubiquamente usada em Tomás de Aquino e Poinot, *obiectum movens*.

2. A NATUREZA DA REALIDADE

Dizer a palavra “real” em um contexto pré-filosófico é sugerir aquilo que é corpóreo: aquilo que tem peso, substância e existência independente da opinião. Esta sugestão provém tanto de uma preferência de “senso comum” que deriva de nossa própria natureza corpórea quanto da recepção comum da tradição empirista. Ou seja: tanto nossa própria experiência quanto nossa herança intelectual amplamente inconsciente indicam-nos um primado de coisas que podemos tocar, sentir, pesar, empurrar, ver, ouvir, cheirar e saborear. A mesa é mais real para nós que a ideia de mesa, e a pessoa cuja mão seguramos é mais real que aquela pessoa sobre a qual conhecemos apenas por ler a respeito. Podemos questionar se insultos lançados contra outros deveriam realmente machucar, mas não há a menor dúvida de que pedras lançadas contra inimigos podem ferir gravemente. Há uma proporção adequada e facilmente apreendida entre nós mesmos, enquanto conhecedores que possuem corpos, e as coisas materiais, como conhecidos que têm corpos.¹⁶

Assim escorregamos inconscientemente rumo ao materialismo, que exclui em muito o *que é* da objetivação conceitual do “real”. Sem dúvida, René Descartes pode ser culpado por muita coisa, pois foi em reação ao seu *dubium sensorium* que Locke e outros identificaram o real com o sensível – ao mesmo tempo aceitando inquestionavelmente o idealismo, que era o perigo real da revolução cartesiana – mas a culpa deve ser atribuída a todos que permitiram que esta limitação da “realidade” continuasse.

Até mesmo autores tomistas cometem o deslize de afirmar uma divisão linguística entre o real fora da mente, expresso em termos que sugerem uma primazia do corpóreo, e o mentalmente irreal ou fictício.¹⁷ Esta divisão apaga a continuidade essencial entre o real sensível e o inteligível, ao diminuir o papel da relação na constituição da realidade. Em outras palavras, se nós inconscientemente assumimos ao falar uma terminologia que sugere que a realidade reside no corpóreo,

¹⁶ Gilson i.1931-32: *The Spirit of Medieval Philosophy*, 249: “Há... uma relação natural, uma proporção essencial, entre o intelecto humano e a natureza das coisas materiais”.

¹⁷ Não está claro, por exemplo, quando o termo *ens reale* começou a ser usado; encontra-se em Duns Scot (por exemplo, i.1298-1300: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, lib.7, q.13, 64 [10], p.240); no autor desconhecido da *Summa totius Logicae Aristotelis*; em Godfrey de Fontaines (ver John Wippel 1981: *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines*, 85n123); em Thomas Cajetan (c.1493/95: *In de ente et essentia*, 24-25/66-68); em Guilherme de Ockham (ver Armand Maurer 1999: *The Philosophy of William of Ockham*, 75n184); e em inúmeros outros autores escolásticos.

Mas também é encontrado em muitos tomistas modernos. Veja, por exemplo, Josephus Gredt 1899: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*; Peter Coffey 1914: *Ontology, or the Theory of Being*, 42-43; 1917: *Epistemology, or the Theory of Knowledge*: 121; Fernand van Steenberg, 1947: *Epistemologie, in passim*; 1952: *Ontologie*, 24; George Klubertanz 1955: *Introduction to the Philosophy of Being*, 190-92; Joseph Owens 1963: *An Elementary Christian Metaphysics*, 38-39; e assim por diante.

então materialistas e nominalistas¹⁸ acabam ganhando uma vantagem insuperável em cada discussão.¹⁹

“No entanto, para os escolásticos, o domínio da realidade dependente da cognição é geralmente um tipo de terra non-considerata. Para dizer de um outro modo, ele é não ser, dado que o “ser real” é, para muitos escolásticos, o ens naturae, que é o ser considerado precisamente enquanto separado do domínio do conhecimento, da obra artística e da liberdade moral. Todas essas outras “realidades” são entia rationis ou, fazendo uso da observação de Antoine Goudin, O.P. (1639-1695), são umbra entis, a sombra do ser. Aqui temos a tendência ciclópica tristemente seguida por um homem que estava bem consciente de muitos dos problemas em jogo (especialmente quando se tratava do ens morale). Os escolásticos muito frequentemente entendem o “realismo” como “realismo natural”. Sem muitas vezes perceber as implicações de sua posição (e mais certamente sem perceber que vão contra suas próprias intenções), seu entendimento da realidade é muito estreito quando comparado com a perspectiva sobre a realidade em que eles realmente vivem. Eu escrevi bastante sobre isso em outro lugar, portanto pouparei o leitor de meus pensamentos sinuosos sobre este assunto. Mas o ponto permanece: queridos escolásticos, vocês que são os herdeiros do aparato conceitual mais poderoso para a especulação metafísica, há mais na realidade do que apenas o seu ens naturae!”(Matthew Miner, “The Analogy of Res-ality”)

2.1. RES COMO TRANSCENDENTAL

Para recuperar aquilo que essa divisão apaga e abrir mais amplamente as portas da realidade, duas constatações são necessárias. Primeiramente, deve-se notar que a frase “ens reale” nem uma única vez aparece nas obras de Aquino, apesar de aparecer frequentemente nos autores da escola tomista.²⁰ Certamente, há a noção onipresente do “ser independente da cognição” enquanto se opõe ao “ser dependente da cognição”; são frequentes as noções de *res extra animam*, e a frase *in re* geralmente indica o que existe em um ser independente da cognição. Mas em vez de chamar este ser independente da cognição de *ens reale*, a nomenclatura preferida

¹⁸ Embora muitas definições de nominalismo tenham sido propostas ao longo dos séculos, talvez a que melhor abrange todas as suas muitas manifestações seja esta: o nominalismo é a negação de que as relações como tais possuam um status ontológico independente da mente, ou, o que é efetivamente a mesma coisa, a afirmação de que mesmo que essas relações existam, elas não podem ser conhecidas. Cf. Poincaré 1932: *Tractatus de Signis*, 80/12-20.

¹⁹ Em seu *Methodical Realism* de 1935, Gilson observa que o idealismo apresenta um problema que está (p.21) “colocado em termos que, necessariamente, implicam o próprio idealismo como solução”. A tentativa de enfrentar o idealismo com seus próprios termos já compromete uma pessoa em direção ao fracasso. Com semelhante tomada de consciência, devemos nos libertar da terminologia que implica o materialismo como resposta e, assim, ficamos prevenidos de cair novamente nele.

²⁰ Veja n. 17 acima.

de Aquino é *ens naturae*,²¹ ou o par *ens rationis* e *ens naturae*. Já que *reale* deriva de *res*, pareceria, portanto, estranho opor *res rationis* a frases com *ens* ou *res reale*.²² Isso resultaria em que *res* não teria simplesmente uma valência analógica, mas uma ruptura equívoca.

Em segundo lugar, nós imediatamente opomos “coisas reais” a “coisas mentais”, e frequentemente lemos Aquino dessa maneira, como se fosse dele mesmo essa oposição. Em outras palavras, penso que há uma tendência de ler Aquino com base em nossas próprias pressuposições contemporâneas a respeito da realidade e, por consequência, a respeito do sentido do termo *res*.²³ Esse modo de ler Aquino é ilegítimo por duas razões: 1) primeiramente porque este nunca foi o sentido do termo *res* tal como Aquino o entendia, como veremos logo abaixo; e 2) secundamente, sobre a qual falaremos na próxima seção, a “realidade” de um objeto consiste não apenas de sua existência independente, mas também de sua capacidade de afetar o que existe independentemente.

Se deixarmos de lado nossos preconceitos, não deveria ser difícil de apreender o sentido de *res* em Aquino: pois há textos excepcionalmente claros e consistentes explicando o seu uso. Observaremos aqui três textos que juntos ilustram o propósito primário de *res* como significando aquilo que tem uma inteligibilidade. O primeiro é retirado do *Comentário sobre as Sentenças*:²⁴

²¹ Exemplos, i.1256-59: *DV*, q.21, a.2, ad.7; 1270/71: *In Metaphysicae*, lib.4, lec.2, n.13; *ibid*, lec.4, n.5.

²² Exemplos, 1252/56: *In Sent*, lib.2, d.37, q.1, a.1, c.; i.1256-59: *DV*, q.29, a.4, ad.12; 1266-68: *ST Ia*, q.13, a.7, c., para dar alguns exemplos de muitos.

²³ Uma tendência que começou há séculos - a tendência a um certo privilégio do ente sensivelmente real comum à nossa natureza humana. Em João Poinot, por exemplo, embora “res” seja entendida como pertencente a realidades não-corpóreas, é predominantemente comum seu uso na referência a entes independentes da cognição. Gilson defendia que se confiasse acima de tudo na *verba ipsissima* de Tomás de Aquino; mas, no entanto, não apenas o termo *ens reale* é entendido anacronicamente em sua obra, como também o são as palavras cujo uso Aquino nem mesmo reconheceria, como o uso de “objetivo” (por exemplo, Robert Brennan 1942: “Troubadour of Truth” in *Essays in Thomism*, 7) e embora seja uma prática defensável argumentar a coerência de tais insistências terminológicas (o que se poderia fazer com *ens reale*), outra é presumir acriticamente sua adequação. Cf. Deely 2008: *Descartes & Poinot*, 31.

²⁴ c.1252/56: *In Sent.*, lib.1, d.25, q.1, a.4, c.: “Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ut supra dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 3, hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei...” Cf. i.1256-59: *DV*, q.1, a.1, c.: “Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis.” Podemos falar a respeito de um ente com o olhar voltado para sua dimensão inteligível: ou seja, considerando sua resolução ao *ens primum cognitum*; ou com o olhar voltado para sua dimensão existencial: considerando sua resolução ao *ens inquantum ens* e, a partir daí, ao *ipsum esse subsistens* como causa primeira dele. Esta é a dupla resolução de *ens* à qual poucos pensadores tomistas prestaram atenção cuidadosamente. Cf. Kemple 2017: *Ens Primum Cognitum in Thomas Aquinas and the Tradition*, 241-46. Vale notar que, no mesmo texto *De veritate*, o significado de *aliquid*, “algo”, é explicado como significando “algum outro o quê”, *aliud quid*.

“Deve ser dito que, de acordo com Avicenna, conforme mencionado acima (d.2, q.1, .a3), esses nomes “ser” [ens] e “coisa” [res] diferem-se na medida em que são dois objetos de consideração em uma coisa [in re]; ou seja, a quiddidade ou a razão inteligível dela, e a existência dela; e o nome “coisa” [res] é retirado da quiddidade. E porque a quiddidade é capaz de ter existência, tanto no existente singular que está fora da alma quanto na alma, na medida em que é apreendida pelo intelecto, portanto a palavra “coisa” [res] relaciona-se com ambos os modos: tanto com o que está na alma, enquanto se diz ser a coisa do pensamento, quanto com o que está fora da alma, enquanto uma coisa é dita ser estabelecida e firmada na natureza. Mas a palavra “ser” [ens] é tomada da existência da coisa...”

Há algo de tortuoso nesta passagem: pois Aquino usa um termo antes de distingui-lo, ao afirmar que há dois objetos de consideração “em uma coisa [in re]”: a quiddidade e a existência. Ambos os objetos podem ser significados por *res*. Em outras palavras, *res* pode ser usada indiscriminadamente e, portanto, implicitamente significaria ambos objetos; ou pode ser usada discriminadamente quando principalmente signifique um objeto e apenas junto com este objeto signifique o outro. A principal imposição do nome (seu estabelecimento na linguagem para o propósito de comunicar algo) vem da quiddidade ou sentido inteligível; assim, *res* apenas significa indiretamente a existência da coisa – tal significação pertence propriamente ao *ens* – e principalmente e propriamente significa o fato de que a coisa pode ser conhecida e definida.

O segundo texto, retirado do *Comentário sobre a Metafísica*, confirma e esclarece esta interpretação de *res* como significando principalmente a dimensão inteligível de um ser ao incluir uma consideração de *res* entre *ens* e *unum*:²⁵

“Fica claro pela razão anteriormente apresentada, não apenas que esses [termos, ens e unum] são uma coisa [unum re], mas que eles se diferem por sua razão inteligível. Pois se eles não diferissem por razão, eles seriam completamente sinônimos, e assim não haveria razão para dizer “ser humano” e “um humano”. Portanto, deve-se saber que a palavra “humano” é imposta a partir da quiddidade ou natureza dos humanos; e a palavra “coisa” [res] é imposta apenas a partir da quiddidade; enquanto a palavra “ser” [ens] é imposta a partir do ato de existir; e a palavra “um” [unum] a partir da ordem ou indivisibilidade. Pois “um” [unum] é “ser

²⁵ 1270/71: *In Metaphysicae*, lib.4, lec.2, n.6: “Patet autem ex praedicta ratione, non solum quod sunt unum re, sed quod differunt ratione. Nam si non differrent ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo. Sciendum est enim quod hoc nomen homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi; et hoc nomen unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes.”

não dividido [ens indivisum]”. Aquilo que tem uma essência e quiddidade a partir dessa essência, e que não é dividido em si, é o mesmo. Por conseguinte, esses três – res, ens e unum – de todas as maneiras significam o mesmo objeto, mas conforme razões diversas.”

Aqui vemos os mesmos pontos feitos sobre o significado de *res*, mas com uma ênfase dada no fato de que *res* é imposta “**apenas** a partir da quiddidade”. A existência do ser não influencia em nada na determinação do nome, cuja significação é deixada ao *ens*; de fato, se a significação principal de *res* era para ser a dimensão existencial, então seria inteiramente redundante haver dois termos, *res* e *ens*.

E o terceiro e último texto aqui considerado é retirado da *Suma Teológica*:²⁶

“Quanto ao terceiro, deve-se dizer que este nome “coisa” [res] pertence aos transcendentais. Portanto, na medida em que ele pertence à relação, ele é predicado pluralmente do divino, mas na medida em que pertence à substância, é predicado singularmente. Assim, Agostinho diz, no mesmo lugar, que ‘a mesma Trindade é a mais elevada das coisas’.”

Portanto, o termo *res* não apenas não está confinado ao concreto e ao existente, como também não está preso à ordem do substancial (*esse in*). Em vez disso, como um transcendental, a extensão de *res* abrange também aquilo que existe dentro da ordem do relacional (*esse ad*). Em outras palavras, pode haver uma “coisa relacional”, não apenas porque algumas relações podem ser “reais” – uma relação em que cada fundamento tem um efeito sobre o outro enquanto término – mas porque as relações são elas mesmas *res*, tendo dimensões inteligíveis únicas.

Aquino aponta a esta inteligibilidade das relações quando ele diz:²⁷ “alguns [nomes] relativos são impostos para significar os próprios hábitos relativos, como ‘senhor’, ‘servo’, ‘pai’ e ‘filho’, e outras coisas desse tipo, e são chamados relativos de acordo com a existência da relação [*relativa secundum esse*].”²⁸ Conforme Poinot afirma, a distinção entre *relationes reales* e *rationis* não consiste em algo que tem a ver com a relação mesma (*secundum esse*), mas sim em que *relationes rationis* carecem das condições necessárias para serem *relationes reales*.²⁹

Portanto, nós não podemos entender a extensão completa do que significa “realidade” a menos que entendamos o significado completo de *res* – não apenas o sentido substancial e não apenas o independente da cognição, mas também o

²⁶ 1266-68: ST Ia, q.39, a.3, ad.3: “Ad tertium dicendum quod hoc nomen res est de transcendentibus. Unde, secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter praedicatur in divinis, secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur. Unde Augustinus dicit ibidem quod eadem Trinitas quaedam summa res est.”

²⁷ 1266-68: ST Ia, q.13, a.7, ad.1: “relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa secundum esse”.

²⁸ Para saber mais sobre *relativa secundum esse* e *relativa secundum dici*, confira Kemple 2017: *Ens Primum Cognitum*, 282-320 ou Deely 2010: *Medieval Philosophy Redefined*, 96-104.

²⁹ Poinot 1632: TDS, 90-91.

relacional e dependente da cognição; pois a relação é equiprimordial³⁰ com a substância em nossa experiência da realidade; e a relação em si, enquanto uma *res* inteligível, é indiferente à independência da cognição.³¹

2.2. A IMPORTÂNCIA DUPLA DAS RELAÇÕES

Isto não quer dizer que as relações dependentes da cognição sejam realidades, numa interpretação estrita desse termo; elas não têm a “realidade” encontrada nos seres absolutos. No entanto, isso quer, sim, dizer que há algo de real *sobre* ou *a respeito* dessas relações; ou seja, os efeitos que elas podem produzir no agente cognitivo que as percebe. Em outras palavras, as relações dependentes da cognição podem ter efeitos reais nos agentes cognitivos.

Para entender isso, devemos observar a natureza específica da causalidade das relações de sinais. A causação entre duas coisas distintas está sempre localizada no *terminus* de sua relação; a saber, no lugar onde o efeito ocorre. Mas nem todas as relações reais têm um efeito – como duas coisas corporais podem estar relacionadas por meio de uma similitude formal mesmo elas não tendo nenhum contato corporal (como as portas da Catedral de Amiens são muito maiores que as portas do meu quarto) – e, sim, apenas aquelas relações que se dão pelas categorias da ação e da paixão. Essas relações são afetadas por meio da confluência da causalidade eficiente, formal e material: como quando o selo é pressionado contra a cera, deixando nela uma semelhança de si mesmo; aquele que pressiona é uma causa eficiente (o selo é uma causa eficiente instrumental), a cera é a causa material, e a forma retida é a causa formal adventícia que resulta na consequente similaridade.

Em tais casos, o fundamento da relação é a ação do agente (que pressiona o selo), o término é a recepção do paciente (a cera sendo marcada), e a relação mesma – o *relativum secundum esse* – é a ação (o ato transitivo de selar): a ação traz aquele que sela e a coisa selada para uma relação de causa eficiente e recipiente material do efeito. É por meio das propriedades formais no agente (colocando em ato a capacidade de selar) e do instrumento (forma e dureza) que uma mudança é efetuada na matéria (a cera). Mas este não é apenas o único modo que a mudança é realizada através de uma relação. De fato, qualquer causa extrínseca à substância de seu efeito é claramente uma causa por meio de uma relação.³²

Entre essas causas, a mais importante para o entendimento da realidade das

³⁰ Ou seja, de forma que ambos ocorram igualmente no início, de modo que, se um existe, o outro necessariamente existe também. A origem dessa ideia se encontra em 1927: *Sein und Zeit*, de Heidegger, mas a formulação precisa é melhor encontrada em 1970: *Introduction to Christianity*, 132, de Ratzinger: “o domínio integral do pensamento em termos de substância terminou; agora a relação é descoberta como um modo primordial de realidade igualmente válido”.

³¹ Deely 2007: *Intentionality and Semiotics*, 115-36.

³² Para uma explicação concisa dos diferentes tipos de causas, confira Kemple 2019: *Introduction to Philosophical Principles*, 45-62.

relações e do sentido de *res* é a **causa objetiva** ou **especificativa**. Esta causalidade pertence a um objeto que é uma *res*, seja *naturae* ou *rationis*, precisamente enquanto é o fundamento de uma relação com a faculdade cognitiva. Este funcionamento de um objeto atuando como uma causa especificativa é distinto do modo em que um objeto pode ser término de uma relação cognitiva; ou seja, os objetos podem ter duas relações distintas com faculdades cognitivas: uma enquanto *estimulante* e outra enquanto *término*.³³

A relação estimulante é aquela relação pela qual o objeto determina uma faculdade para receber uma impressão do objeto como um *o quê* específico. Para dar vários exemplos simplificados: a oscilação do comprimento de onda da luz visível em ~635-700nm especifica o olho humano (em funcionamento normal) para ver a cor vermelha; o latido de um *pitbull* especifica as faculdades perceptivas do gato para perceber uma ameaça; a criança evitando o contato visual, gaguejando e nervosa enquanto explica aos pais como a janela se quebrou pode especificar o intelecto dos pais de modo a apreenderem uma mentira.³⁴ Portanto, os objetos especificativos são os comprimentos de ondas particularmente oscilando, o latido, e a linguagem corporal. Do outro lado, a objetividade terminal é o objeto enquanto conhecido pelo agente cognitivo; assim, nesses exemplos, *esta coisa vermelha* (por exemplo, um sinal de parar), *este cão ameaçador*, e *esta história falsa sendo contada pela criança*.

O mais importante para os nossos propósitos, entretanto, é que o objeto terminal constituído interpretativamente pode ele mesmo se tornar um estímulo posterior **tanto** da apreensão **quanto** da apetição. Em outras palavras, a relação entre um agente cognitivo e seu objeto é recursiva. De modo que o objeto estimulante de apreensões futuras não é simplesmente a *res naturae*, mas a *res naturae* junto com um juízo sobre ela.

Este não é o ensinamento explícito de Tomás de Aquino; mas nada disso é contrário ao seu ensino, pois ao discutir a natureza da relação, ele deixa bem claro que o que não pertence a um *ens naturae* pode ter um efeito real sobre um agente cognitivo.³⁵

³³ Poinset 1632: *TDS*, 25/19-26/1: “Objectum est res, quae movet vel ad quam tendit cognitio, ut cum video lapidem vel hominem” – “Um objeto é uma coisa que ou move ou para a qual a cognição tende, como quando vejo uma pedra ou um ser humano”.

³⁴ 1259/65: *SCG*, lib.2, c.73, n.36 [n.38 na tradução inglesa]. Tomás de Aquino fala com frequência do *objectum movens* especificamente também com relação às potências apetitivas, embora tal estimulação seja sempre precedida pela apreensão (cf. 1256-59: *DV*, q.5, a.10, c.; 1259/65: *SCG*, lib.3, c.140, n.6; 1269-70: *ST Ia-IIae*, q.9, a.1, c.; *ibid* q.10, a.2, c.; 1270-71: *ST IIa-IIae*, q.145, a.2, ad.1, etc.).

³⁵ 1266-68: *ST Ia*, q.13, a.7, c.: “Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quodcumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde philosophus dicit, in V Metaphys., quod non dicuntur relative eo quod ipsa

“Mas há algumas relações em que um extremo é uma coisa da natureza [res naturae], e o outro é apenas uma coisa dependente da cognição [res rationis]. E isto ocorre sempre que os dois extremos não são de uma única ordem. Conforme sensação e conhecimento se referem ao sensível e ao conhecível, que – na medida em que são certas coisas em um ato natural de ser – estão fora da ordem dos atos sensíveis e inteligíveis do ser, portanto no conhecimento e na sensação há uma relação real [relatio rationis], na medida em que estão ordenados para o conhecido e para as coisas sensíveis; mas essas coisas mesmas, consideradas em si mesmas, estão fora desses tipos de ordens. Por isso, nessas coisas não há realmente uma relação com aquele que conhece e sente, mas de acordo apenas com um ser dependente da cognição [rationem tantum], na medida em que o intelecto as apreende como o término das relações de conhecimento e sensação.³⁶ Assim, o filósofo diz, em Metafísica V, que essas coisas não são chamadas relativas porque elas mesmas se referem a outros, mas sim porque os outros se referem a elas. E do mesmo modo que “à direita” não se diz da coluna, a não ser quando esteja colocada à direita de um animal, assim uma relação desse tipo não está realmente na coluna, mas está realmente no animal.”

Assim como “à direita” não está realmente na coluna, “agressivo” pode não estar realmente no cachorro, ou “mentindo” realmente nas ações das crianças – talvez porque ela esteja com medo de ser punida, seja pelos pais ou por outra pessoa – e assim por diante, com qualquer juízo que podemos fazer, dos quais alguns podem ser verdadeiros e outros falsos. Mas porque esses juízos constituem uma parte do objeto terminal, eles se tornam parte do objeto estimulante considerado recursivamente, e assim têm realidade não *em si mesmos*, mas *por seus efeitos relacionais*. Ser conhecido não é nada no objeto conhecido, mas é para aquele que conhece; assim, também, é ser acreditado, ser desejado etc. Algo não precisa ser ou absolutamente verdadeiro ou irrestritamente bom para que produza por relação um efeito real no agente cognitivo.

2.3. A COMPLEXIDADE DO REAL

Ninguém deveria se surpreender com a afirmação de que aquilo que em si mesmo é “irreal” pode ter efeitos reais – nós muitas vezes reagimos de maneiras muito reais às mentiras e ficções. Mas, é compreensivo, muitos podem se surpreender com a

referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animal ad dextram, unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.”

³⁶ Observe aqui a *recursividade* – enquanto são apreendidas pelo intelecto como termos dessas relações após serem conhecidas e sentidas. Assim, sendo sensíveis e cognoscíveis, elas são estímulos; sendo sentidas e conhecidas, são termos; sendo apreendidas como termos do sentir e do conhecer, elas são novamente estímulos (e potencialmente *ad infinitum*, pois o intelecto pode refletir sobre sua reflexão sobre seu conhecimento e refletir sobre essa reflexão etc.)

afirmação que nós podemos e muitas vezes tornamos o “irreal” relativamente real. Em outras palavras, quando o irreal-em-si se torna um objeto terminal de algum ato cognitivo, ele pode posteriormente se tornar um objeto estimulante, de modo que, percebido recursivamente ou entendido pelo agente cognitivo, ele “contenha” alguma coisa outra que o que pertence ao *ens naturae*.

Esta constituição intencional não substitui ou diminui os *entia naturae*, nem muda o sentido inteligível de *entia naturae* para *entia rationis* ou para uma estrutura meramente referencial. Em vez disso, mostra que nosso entendimento dos *entia naturae* e *entia rationis* é contínuo, complexo e potencialmente complementar. Os *entia naturae* permanecem sempre primários, pois a posse que eles têm da existência independente da cognição apresenta uma atualidade muito maior; mas os concomitantes *entia rationis*, embora inteiramente dependentes da cognição para que existam, podem entrar no reino supra subjetivo dependente da cognição que chamamos de cultura.

Para entender como esta complexidade do real ocorre, precisamos entender a natureza do sinal, pois é a experiência unicamente humana dos sinais que torna possível toda essa complexidade: não apenas o desenvolvimento da cultura, mas também sua perversão; não apenas a revelação da verdade, mas também a difusão da mentira.

3. A NATUREZA DOS SINAIS

O potencial para falsidade nas relações de semiose,³⁷ onde agentes cognitivos são ordenados para objetos terminais, decorre de que essas relações não são simplesmente diádicas (envolvendo duas coisas), como entre o objeto e o agente cognitivo, mas triádicas (envolvendo três), de modo que a apresentação do objeto para o agente cognitivo é mediada por um terceiro. Historicamente, este terceiro tem sido chamado de “sinal”, mas deveria ser mais cuidadosamente chamado de “sign-vehicle” (veículo-sinal).³⁸ Para dar um exemplo de por que esse é um nome mais apropriado: ao ver uma foto da Catedral de São Patrick em Nova York, minha atenção é direcionada, por meio da foto, para a catedral. Esta atenção direcionada

³⁷ Os termos “semiósico” e “semiótico” às vezes podem ser confundidos: semiósico refere-se à capacidade de um ser vivo de fazer uso de um sinal, de tal forma que os objetivos da criatura são conquistados por meio da interpretação de sinais (assim, portanto, todos os animais são semiósicos, mas os seres vivos vegetativos não; embora a fronteira precisa de delimitação entre animal e vegetal não seja clara). Em contraste, “semiótico” – usado como um adjetivo – refere-se à capacidade cognitiva humana de não apenas usar sinais, mas de ter uma consciência dos próprios sinais, de apreender sinais *enquanto sinais*, da qual decorre uma série de habilidades cognitivas não compartilhadas pelos animais não-humanos, incluindo a linguagem (enquanto possui a profundidade semântica pertinente ao ente independente da cognição dos objetos e, portanto, se opõe à mera vocalização ou fala).

³⁸ Peirce, por vezes, usa o termo “representamen” – às vezes indicando que um *representamen* é um gênero do qual o veículo sinal (*sign-vehicle*) é uma espécie (um *representamen* que requer uma mente), mas outras vezes essa distinção parece desaparecer. Convencionalmente, na literatura semiótica, os dois agora são usados principalmente como sinônimos (embora “sinal” ainda seja frequentemente confundido com o “veículo sinal”). Veja Nathan Houser 2010: “Representamen/Sign” em *The Routledge Companion to Semiotics*, 307.

pode ocorrer de vários modos: posso pensar em minha visita de 2016, ou quando alguém evidentemente tentou incendiá-la em 2019 (logo depois que a Catedral de Notre Dame em Paris pegou fogo), ou mesmo posso ter memórias associadas, como a escultura de Atlas bem do outro lado da rua, ou as lojas caras acima e abaixo na Fifth Avenue. Mas para alguém que nunca veio a Nova York, ou à Fifth Avenue, ou à Catedral de São Patrick, a fotografia pode apenas evocar a noção de uma igreja – talvez nem mesmo com qualquer nota de sua identidade católica.

Mostre a mesma foto a um membro de tribos isoladas de North Sentinel Island, e ele ou ela nem sequer a reconheceria.

Em outras palavras, para o veículo funcionar como um sinal, o agente cognitivo a quem o veículo apresenta o objeto deve ter a capacidade de reconhecer a relação do veículo com o objeto. O veículo não significa *efetivamente* a menos que a mente possa estar de fato relacionada com o objeto, pois a significação é uma *relação* e se a relação não é realizada, então muito menos é a significação. Mostrar uma fotografia da Catedral de São Patrick a uma pedra não vai significar nada; mostrá-la a um cachorro significará apenas formas e luz (e qualquer outra coisa que o cachorro perceba, como o cheiro da fotografia).

Em cada sinal, portanto, deve haver um objeto estimulante (o significado) que é o fundamento da relação, um veículo (o significador) que é um intermediário da relação, e um “interpretante” (a quem o objeto é significado) que é o término da relação.³⁹ Podemos ver isso na direção inversa também, como aquela onde, por meio de algum veículo, o interpretante se torna o fundamento de uma relação com o objeto enquanto término. Portanto, **definimos o sinal** como a relação irredutivelmente triádica realizada por meio de um veículo entre um fundamento e um término; ou seja, não apenas uma coisa estando no lugar de ou em relação com uma outra, mas a atualização completa de uma relação entre dois seres por meio de um terceiro.⁴⁰

Dito de outra maneira, o sinal consiste na relação entre um objeto e um interpretante realizada por meio de algum veículo: como a fumaça (veículo) vista pelo animal (interpretante) indica fogo (objeto); ou o sinal de parar (veículo) significa a lei (parar e ceder o direito de passagem a outros carros antes de prosseguir) a um motorista (interpretante); ou a palavra “Imprimatur” na página de dados de publicação de um livro (veículo) significa a um leitor (interpretante) a aprovação de uma autoridade da Igreja (objeto). Embora cada um desses exemplos tem a mesma estrutura tripartite essencial, cada veículo está conectado com seu objeto de um

³⁹ Peirce cunhou este termo, “interpretante” (diferente de “intérprete”), para expandir as possibilidades de semiose para além dos agentes cognitivos, de modo a incluir plantas e até mesmo seres inorgânicos. Veja Kemple 2019: *The Intersection of Semiotics and Phenomenology*, 154-55; 166-68; 186-190.

⁴⁰ Essa definição, de propósito, retém uma ambiguidade, na medida em que não nomeia nem objeto nem interpretante como fundamento ou término; pois tanto o objeto quanto o interpretante são, quer consideremos o objeto como estimulante ou como terminativo, capazes de ser fundamento ou término.

modo diferente. A fumaça se relaciona com o fogo por natureza; a palavra “imprimatur” se relaciona com a aprovação da Igreja por estipulação; e o sinal de parar se relaciona com a lei por costume. Embora a distinção entre natural e “artificial” (uma palavra com conotações infortunadas) seja frequentemente feita, esta distinção tripla – por natureza, por estipulação e por costume – é mais precisa.⁴¹

3.1. SINAIS NATURAIS

O universo é perfundido com sinais, disse Charles Sanders Peirce uma vez;⁴² ou seja, tudo é pelo menos *virtualmente* um sinal, significando algo outro que si mesmo. Deste fato, implicitamente reconhecido e raramente apreciado, decorre toda nossa curiosidade sobre o mundo natural; e a partir do nosso reconhecimento dos objetos naturais como significativos, nós descobrimos a verdade sobre o mundo natural. Por meio de nossa percepção sensorial, descobrimos entidades independentes de nossa atividade cognitiva. Mas através dessa percepção sensorial – que é mais que a recepção simplesmente passiva de nossos órgãos sensitivos, pois é uma consideração ativa – nós reconhecemos *algo mais* que o meramente sentido; nós percebemos *relações*, completas e incompletas. A busca do cumprimento dessas últimas move nossas investigações sobre essas atividades independentes da cognição: sejam elas leis da física, tendências em evolução, ou comportamento animal.

Assim, a significação pode ocorrer por meio da cognição, da vida, ou mesmo do inorgânico; a dança da aranha significa seu desejo de acasalar, o florescimento de uma planta significa sua fertilidade, e a elevação da maré significa o impulso gravitacional da Lua que orbita próxima da Terra.

3.2. SINAIS CULTURAIS: ESTIPULAÇÃO E COSTUME

A maioria dos sinais com os quais nós seres humanos lidamos nas atividades do dia-a-dia, no entanto, *não* são sinais naturais, ou, dito de um modo mais acurado, não são sinais *puramente* naturais. Em vez disso, especialmente hoje na era digital e eletrônica, nossas vidas estão perfundidas com sinais culturais, onde a significação imposta segue um ato volitivo: em outras palavras, alguém – ou mais provavelmente, um grupo – decide que um determinado veículo sinalize um objeto. Há sinais, portanto, por estipulação (*ad placitum*) ou por costume (*ex consuetudine*). Inseridos nesses sinais culturais estão todos os símbolos, incluindo todas as palavras.

Um sinal estipulado requer um agente voluntário: ou seja, um ser capaz de impor a algum veículo a função de significar um determinado objeto. Tal imposição

⁴¹ Cf. Poincaré 1901: *TDS*, 269-283.

⁴² Peirce 1906: “Issues of Pragmatism” in *CP*.5.448n.

deve-se ao fato de o veículo não ter uma tal significação por natureza. Em vez disso, o sinal estipulado recebe sua ordem de uma denominação extrínseca. Por exemplo, cada neologismo – embora possa ser derivado de etimologia ou obras prévias, ou de palavras comparáveis em línguas distintas – é uma tentativa de criar um sinal estipulado, e qualquer sinal de variável na matemática é prova disso (“suponhamos que X represente tal coisa...”), assim como cifras e todos os sinais que aceitamos de alguma autoridade.⁴³

No entanto, muitos sinais em nossa experiência são por costume:⁴⁴

“o costume pode ou ser a causa de um sinal, quando, por exemplo, um povo por seu costume introduz e propõe algum som para significação; ou ele pode funcionar como um efeito que leva-nos a conhecer sua causa, quando, por exemplo, um cachorro frequentemente visto acompanhando uma certa pessoa mostra que aquela pessoa é seu dono, e quando o costume de comer usando guardanapos mostra-nos que uma refeição está pronta quando vemos os guardanapos sobre a mesa, e universalmente quase toda indução se funda sobre a frequência e o costume pelos quais nós vemos algo frequentemente acontecer.”

Os costumes estabelecem sinais por “uso e consenso de um povo”,⁴⁵ diferentemente de sinais estipulados que surgem de um indivíduo (especificamente aquele indivíduo que possui a autoridade⁴⁶ de impor uma denominação extrínseca), e, portanto, exigem uma frequência no uso por uma multidão. Gírias, por exemplo, tendem a surgir do costume em vez de estipulação; ninguém diz “de agora em diante usaremos ‘da hora’ para significar algo ‘legal’”, mas uma pessoa começa a usar, outros a seguem, e isso rapidamente se torna uma significação por costume.

Algo diferente ocorre, no entanto, com um costume que surge como um efeito que significa sua causa. Pois neste caso, a significação é em si mesma algo natural: ou seja, que *todo* efeito sinaliza sua causa. O movimento do vento faz com que o cata-vento mude de direção, assim como a sujeira ao comer causa o uso de guardanapos, e, portanto, a necessidade de colocá-los sobre a mesa; “a significação que surge do costume é fundada em algo natural, a saber, sobre a processão de um efeito a partir de sua causa e sobre sua coincidência com aquela causa. Portanto, o

⁴³ Como exemplo deste último, Poinset frequentemente menciona os Sacramentos.

⁴⁴ Poinset 1632: TDS, 278/19-29: “consuetudo vel potest esse causa signi, sicut si populus consuetudine sua introducat et proponat aliquam vocem ad significandum; vel potest se habere ut effectus, qui nos manuducit ad cognoscendam suam causam, sicut canis frequenter visus comitari aliquem manifestat, quod sit dominus eius, et consuetudo comedendi in mappis manifestat nobis prandium, quando mappas videmus appositas, et in universum fere omnis induction fundatur in frequential et consuetudine, qua videmus aliquid saepe fieri.”

⁴⁵ Poinset 1632: TDS, 279/20: “secundum usum et consensum populi”.

⁴⁶ Quem possui tal autoridade e como, é uma outra questão, mais pertinente às questões de educação e política.

costume como um efeito que funda a significação se reduz a uma causa natural”.⁴⁷ Mas aqui, assim como com os sinais *puramente* naturais, nós podemos nos equivocar: alguém pode associar, por exemplo, uma pessoa que possui muitos livros com ela ser inteligente ou culta, quando na verdade a pessoa em questão é apenas rica.

“Dada a pobreza grandiosa do intelecto humano, nós apenas conhecemos as realidades mais recônditas a partir do conhecimento daquilo que nos é mais familiar. Assim, a doutrina robusta dos sinais culturais é muito importante até mesmo para que nós possamos articular completamente uma teoria geral dos sinais. Muito frequentemente, Deely e seus estudantes parecem apresentar essa questão como algo que vem depois da doutrina geral dos sinais. Isto se assemelha à abordagem escolástica geral, que muito frequentemente tenta apresentar uma doutrina in facto esse em vez de apresentá-la, por assim dizer, in fieri. Claro, precisamos ser cuidadosos para não confundir a parte (sinais práticos) com o todo (sinais como tais). No entanto, nosso pobre conhecimento humano exige este primeiro se tornando de modo que um tal conhecimento possa, de fato, ser. A escada deve ser erigida rumo à nossa síntese filosófica; pois ela não desce já pronta dos céus.”(Matthew Miner, “The Analogy of Res-ality”)

Do mesmo modo, com as ações humanas livres que resultam no estabelecimento de sinais de costume, mas ainda mantendo uma certa naturalidade: ou seja, a naturalidade do hábito ao seguir atos frequentemente repetidos. Que o sinal de costume signifique, como de fato ele o faz, decorre da natureza. Já que a cultura é constituída primariamente por sinais de costume – sinais estipulados que retêm sua eficácia cultural *apenas* quando eles são adotados por costume – a redução dos sinais de costume a um princípio natural demonstra que cultura e natureza *não* são essencialmente separadas, mas sim demonstra que a cultura, enquanto uma rede supra subjetiva potencialmente sempre crescente que abrange não apenas múltiplos indivíduos mas muitas gerações, se desenvolve com base em uma propriedade natural da mente de discernir padrões, tanto independentes quanto dependentes da cognição.

3.3. SINAIS PUROS

Em todos os exemplos acima há alguma coisa independente da cognição que deve ela mesma primeiramente ser apreendida por um poder receptivo do interpretante a fim de que possa realizar uma relação significativa com o objeto: o cego não vê

⁴⁷ Poinset 1632: TDS, 279/33-38: “talis significatio fundatur in alio naturali, scilicet in processu effectus a sua cause et covenientia cum illa. Ergo consuetudo ut effectus fundans significationem reducit ad causam naturalem.”

nem a fumaça nem o sinal de parar, e o surdo não ouve os insultos, pois os veículos são imperceptíveis para eles. Muitas vezes, esses tais veículos sinais foram chamados de sinais *instrumentais*, opostos aos sinais *formais* ou *puros*⁴⁸ que não são apreendidos como objetos em si mesmos enquanto intermediários entre o interpretante e o objeto, pois eles realizam imediatamente a relação; eles são estados psicológicos ou meios cognitivos de percepção e concepção. Esses sinais cognitivos *também* são coisas que existem independentemente da cognição – considerados como acidentes do agente cognitivo – mas não precisam ser apreendidos no seu ser independente da cognição para que signifiquem.⁴⁹

Conforme Deely demonstra em muitas de suas obras, um erro comum da filosofia moderna é acreditar que nossos estados psicológicos não sejam sinais puros, mas apenas sinais instrumentais. Em vez disso, de acordo com o entendimento comum dos escolásticos, especialmente da tradição tomista e mais especialmente em João Poinot (um entendimento que foi recuperado por Charles Peirce),⁵⁰ todo nosso pensamento se dá por meio de sinais. Assim, a questão da semelhança de nossos meios cognitivos com os objetos conhecidos por esses meios – essa questão, como disse anteriormente, que está no centro da batalha pelo realismo – é a questão de como o sinal pode ser semelhante àquilo que ele significa.

O que se segue é uma resposta curta a esta questão.

4. SINAIS COGNITIVOS

Duas questões precisam ser respondidas nesta seção: a primeira, como nossos sinais cognitivos são formados? A segunda, o que esses sinais cognitivos tornam conhecido? De modo a relacionar essas questões com a proposta do realismo semiótico, que seria a solução do nosso problema de sentido, nós vamos considerar não apenas sinais cognitivos intelectuais, mas também os perceptuais. Apenas então poderemos apreender o sentido do “sentido”.⁵¹ Pois, conforme Aquino corretamente afirma em muitos lugares, o objeto próprio do intelecto humano é a *quidditas rei*

⁴⁸ Devemos ter em mente que tal nomenclatura se refere menos propriamente ao sinal como um todo e mais ao veículo sinal.

⁴⁹ Deely 2009: *Augustine & Poinot*, 44n20.

⁵⁰ Cf. 1868: “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man” in *EP*.1.23-24.

⁵¹ Poucos tópicos, sem dúvida, receberam menos atenção que era necessária, dentro da filosofia tomista, do que os poderes dos sentidos interiores, ou as faculdades de percepção, como prefiro chamá-los. Embora tenham recebido alguma atenção recentemente (por exemplo, Anthony Lisska 2016: *Aquinas's Theory of Perception*; Daniel De Haan 2014: “Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts” in *ACPQ*, 88.3: 397- 437; 2010: “Linguistic Apprehension as Incidental Sensation in Thomas Aquinas” in *Proceedings of the ACPA*, 84: 179-96, e alguns outros), em geral a questão da percepção tem sido tratada como pouco mais do que um trampolim necessário entre sensação e intelecto, ignorando todas as muitas nuances que têm um impacto profundo nas operações humanas tanto intelectuais quanto sensíveis.

materialis – a quiddidade de uma coisa material.⁵² Não fosse pela sensação e percepção, não poderíamos apreender nada de coisas materiais; assim, para se chegar a um entendimento de como nós apreendemos a quiddidade, um pré-requisito é adquirirmos um entendimento de nossa relação com a coisa material (a qual, como algo singular, não pode ser conhecida pelo intelecto).⁵³

4.1. SINAIS PERCEPTUAIS

Além dos sentidos exteriores convencionalmente identificados (visão, audição, olfato, paladar e tato), a especificação impressa de uma cognição perceptual requer o que Aquino chama de *sensus communis*, mas que eu interpretativamente traduzo como “sentido integrador”.⁵⁴ É através deste sentido que as sensações das faculdades do sentido exterior são primeiramente reunidas em um todo objetivo – uma *species impressa* perceptual ou fantasma – que os sentidos interiores subsequentemente transformam em um percepto.⁵⁵ É o percepto que serve como o fundamento da relação pela qual ficamos cognitivamente unidos com as coisas sensíveis de nosso ambiente enquanto objetos terminais.

Quando consideramos todos os objetos das faculdades do sentido exterior que podem ser reunidos neste todo – não apenas de coisas particulares, mas de todo o contexto situacional em que essa coisa pode aparecer – nós percebemos que a objetivação perceptual é em potência infinitamente complexa. E mais ainda, o objeto perceptual inclui intenções que decorrem puramente de suas relações particulares com o agente cognitivo. Por exemplo, ao perceber um livro sobre a mesa, eu não apenas percebo sua forma, cor, partes, texto, capa (e todos os incontáveis detalhes visíveis na imagem; refiro-me a *1859 Interior of the Cathedral, Pisa*, de David Roberts), mas também percebo sua posição – sobre a mesa, à esquerda deste caderno, à direita daquela caneta, levemente inclinado no canto da mesa (e assim por diante, potencialmente em relação com qualquer outro item sensivelmente presente), também percebo como ele reflete a luz de três fontes distintas – sem mencionar uma vaga sensação do horário do dia em que o percebo, do quarto onde ele é percebido, de minha própria postura enquanto o estou percebendo, e assim por diante; bem como uma leve culpa de não tê-lo lido o quanto eu gostaria (somada a culpa da mesma negligência dada a outros livros).

Há uma mudança óbvia nesta última relação – a culpa – pois ela parece ser totalmente interior; nada tendo a ver com o livro em si, mas apenas com a minha

⁵² 1266-68: ST Ia, q.85, a.5, ad.3; ibid, a.8, c.; ibid, q.86, a.2, c.; ibid, q.88, a.2, c. ibid, a.3, c.; i.256-59: DV, q.18, a.5, ad.6; c.1265-66: *Quaestiones disputatae de anima*, a.16; ou *natura rei materialis*, 1266-68: ST Ia, q.87, a.2, ad.2; a.3, c., e ad.2. Veja Kemple 2017: *Ens Primum Cognitum* 163-170, para discussão.

⁵³ i.1259/65: SCG lib.1, c.65, n.9.

⁵⁴ Cf. Kemple 2019: *Introduction to Philosophical Principles*, 76-77; 156-158.

⁵⁵ Nós usamos o termo “fantasma” como um termo genérico, incluindo o percepto recolhido, mas não se limitando a ele (que é um tipo de *species expressa*).

relação com o livro.⁵⁶ O percepto, com base no qual o livro é percebido, envolve em sua constituição uma contribuição de experiências anteriores extrínsecas ao próprio livro; algo mais do que a simples *species impressa* que me foi dada pelo próprio objeto. O objeto, portanto, inclui em sua constituição objetiva terminal aquilo que ele recebe apenas de minha relação com ele. Observando em retrospecto, no entanto, todos esses aspectos em que a coisa perceptualmente aparece para mim, tanto como um todo em si abrangendo muitas partes quanto como ela mesma sendo uma parte de um contexto maior, dependem de relações, de cada parte com todas as outras e de todas as partes comigo mesmo.

Quando um fantasma se imprime em nós, dessa maneira, ele se imprime com um potencial (e frequentemente atual) de muitas relações com outros objetos, que do mesmo modo se imprimem em nós. A formação de nossas vidas perceptualmente mediadas não se dá por um somatório atomista de um objeto sensível após o outro, mas é uma impressão contínua e multifacetada em que nós nos atentamos a objetos particulares com graus variados de consciência de seus objetos relacionados, alternando irregularmente nossa atenção para partes e todos. Esta atenção a objetos fantasmas inclui não apenas as relações entre sensíveis, mas também as relações constituídas por nossa própria interpretação perceptual, ou seja, pela reunião de novos e velhos objetos perceptuais, através dos quais nós realizamos nossos julgamentos particulares.

Isto mostra que todo agrupamento perceptual é discursivo: o que significa que se move de um anterior para um posterior, e assim de algo que lhe é mais conhecido para algo que lhe é menos conhecido.⁵⁷ O que precisamente está sendo agrupado no nível da cognição perceptual, como e para que propósito são questões sobre as quais poderíamos meditar por muitas e muitas páginas. No entanto, respondendo sucintamente: nós agrupamos intenções individuais em prol do nosso próprio bem operativo. Em outras palavras, nós discursivamente combinamos, separamos e avaliamos os objetos perceptuais estimulantes, tanto os retidos (na memória) quanto aqueles presentes (na sensação), para formar objetos perceptuais terminais sobre os quais podemos agir: perseguindo-os, evitando-os ou os ignorando. Por meio de uma variedade de especificações mediadas por sinais de objetos estimulantes impressos em nossas faculdades perceptuais receptivas, e por meio de operações de agrupamento pertencentes às faculdades cogitativas, nós

⁵⁶ É essa apreensão de si mesmo que constitui em parte o significado de um objeto que Heidegger denota “construção fenomenológica” como o estágio intermediário na aplicação do método fenomenológico (1927: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 26-23/19-23; cf. 1923: *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, 90-91/69 e 99/76 como um exemplo disso na prática).

⁵⁷ 1266-68: *ST Ia*, q.58, a.3, ad.1: “discursus quendam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum” – “‘discursão’ designa um certo movimento. Pois todo movimento é de um anterior a outro posterior. Assim, a cognição discursiva ocorre na medida em que de algo conhecido anterior é-se levado à cognição de algo conhecido posterior, que anteriormente era desconhecido”.

formamos especificações expressas, *species expressae*, pelas quais somos ordenados para objetos terminais que se diferem das especificações impressas por causa dessas operações de agrupamento. Nós percebemos como um objeto terminal não apenas o cachorro, mas o cão-ameaçador-que-nos-faz-fugir; não apenas a comida, mas a comida-deliciosa-a-ser-comida. Através da composição desta especificação expressa resulta um objeto terminal **referencialmente significativo**.⁵⁸ Com esta frase, “referencialmente significativo”, indicamos que o sentido do objeto é constituído por sua referência ao animal cognitivo.⁵⁹ Um pedaço de carne crua, por exemplo, tem um sentido diferente quando se refere a um cachorro e quando se refere a um ser humano, e um sentido diferente quando se refere a um ser humano carnívoro e a um vegano, assim como o crucifixo tem um sentido diferente para o católico e para o budista. O sentido referencial como tal, embora possa ser perfundido com uma proveniência significativa⁶⁰ do intelecto, é determinado pela relação ou conjunto de relações entre o agente cognitivo e o objeto. Pelo fato de que os animais não-humanos e seus objetos cognitivos são sempre particulares materialmente individuados,⁶¹ seu sentido referencial é, portanto, sempre indeterminado – já que o fundamento e o término das relações constituintes são materiais – e, deste modo, sujeito à mudança. Não apenas podem ser feitas novas impressões, podemos dizer, mas assim também pode ser feita uma nova especificação expressa, dada uma nova interpretação. O sentido referencial para os seres humanos, no entanto, é permeado com sentido que se origina com uma impressão diferente e subsequente, a saber, a intelectual. Mas o sentido inteligível apreendido pelo intelecto não surge *ex nihilo*. Em vez disso, ele vem dos objetos que sentimos e percebemos, e dos perceptos que formamos desses últimos. Assim, as *species expressae* das faculdades perceptivas desempenham uma função dupla: não apenas elas dirigem nossa cognição de volta aos objetos enquanto possuindo um sentido referencial, mas elas podem também nos permitir descobrir os sentidos inteligíveis desses objetos. Provisoriamente, podemos dizer que isso consiste fundamentalmente na obtenção do sentido que pertence ao próprio objeto, para além daquilo que é apreendido referencialmente,

⁵⁸ Tomás de Aquino defende essa visão como concernente aos seres humanos, mas não a outros animais, que ele considerava movidos em suas operações puramente por “instinto” (cf. 1266-68: *ST Ia*, q.82, a.2, ad.3). Uma melhor observação do comportamento animal revelou desde então que os animais têm uma consideração discursiva e coletiva dos objetos de sua percepção. No entanto, os animais ficam ainda determinados em suas operações de “raciocínio”, na medida em que são obrigados a buscar objetivos segundo um contexto de sentido autorreferencial, ou seja, “o que é bom para mim”, e nunca com relação ao sentido inteligível do próprio bem.

⁵⁹ Cf. Deely 2009: *Augustine & Poinsett*, 82-83: “Ocorrendo simultaneamente, mas sendo logicamente posterior à ação do estímulo que revela algo do entorno físico (ou seja, objetivando-o parcialmente), a resposta do animal a essa objetivação nascente acrescenta relações baseadas agora não na fonte estimulante como parte do ambiente físico, mas sim na própria natureza do organismo e em experiências passadas”.

⁶⁰ Cf. Deely 2010: *Semiotic Animal*, xiii, para a origem desta palavra.

⁶¹ Sobretudo, são particulares, mas não singulares. Há generalidade e abstração no nível da cognição perceptiva, como se evidencia em animais que generalizam sobre singulares com base em características particulares (como cor da pele, sexo, altura etc.).

de modo que o sentido inteligível do objeto é irreduzível ao seu sentido referencial.⁶² Este sentido inteligível é aquilo que Aquino designa ao chamar um objeto de “*res*”, uma coisa. Devemos notar que o percepto ou fantasma é considerado, enquanto resultado da cognição perceptual, a “matéria da causa”⁶³ para a operação do *intellectus agens* pelo qual o objeto é tornado inteligivelmente significativo e, assim, se torna o *obiectum movens* ou causa especificativa para o *intellectus possibilis*.⁶⁴ Em outras palavras, o fantasma do qual o intelecto apreende um sentido deve ser aquele que é potencialmente inteligível, de modo que, uma vez o sentido apreendido, o fantasma seja adequado para que o sentido inteligível seja percebido como pertencente ao objeto que o fantasma significa, seja em si mesmo ou por analogia.

Para usar um exemplo muito simples, considere o sentido inteligível de um “cubo”: uma figura com seis lados planos de mesmo tamanho, com oito vértices e doze bordas. Um único vislumbre do cubo – rápido, com mínima observação – provavelmente não mostraria a inteligibilidade completa de um cubo, ou de sua “cubidade”. Para isso, deve-se examiná-lo de muitos lados, virá-lo, comparar aproximadamente os lados, os cantos, ângulos, tamanho dos vários aspectos, até que finalmente o percepto seja de tal maneira que o cubo possa ser apreendido como ele é; esse processo pode ocorrer rapidamente para alguns, mais lentamente para outros. Para usar um exemplo mais complexo, considere o percepto de um único animal e dos animais em geral: pensadores ingênuos, como Descartes, observam rapidamente suas operações e afirmam que eles não sentem dor. Uma observação perceptual experiencialmente rica dos animais leva-nos a apreender a verdade – que eles de fato sentem dor – e, ainda mais, que eles têm juízo e raciocínio particulares sobre os objetos de seu ambiente, mas apenas em relação com um sentido referencial.

⁶² Em sua descrição da “inferência abdutiva” [intellectual], Peirce afirma que (1903: “Pragmatism as the Logic of Abduction” *EP*.2.227) ela “se transforma em julgamento perceptual sem qualquer linha nítida de demarcação entre eles”. Ou seja, os dois estão tão intimamente ligados em nossa experiência que há inferências abduativas que se parecem muito com julgamentos perceptivos, e vice-versa, pois muitas vezes combinamos significados inteligíveis com referenciais – para melhor ou para pior. Entrar nas nuances sugeridas por Peirce – e a batalha para interpretar Peirce – está muito além deste artigo. Veja Kemple 2019: *The Intersection of Semiotics and Phenomenology*, 204-210.

⁶³ 1266-68: *ST* Ia, q.84, a.6, c.: “non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae” – “Não se pode dizer que a cognição das coisas sensíveis seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas, em vez disso, é de um certo modo a matéria da causa”.

⁶⁴ i.1259/65: *SCG* lib.2, c.73, n.36: “Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens” – “Portanto, o primeiro modo pelo qual o *intellectus possibilis* tem uma relação de necessidade com o fantasma é enquanto anterior à especificação inteligível e o segundo modo é após a recepção da especificação inteligível. Antes, ele necessita do fantasma como aquilo pelo qual recebe a especificação inteligível; e assim o fantasma se relaciona com *intellectus possibilis* como um objeto estimulante”. Cf. Deely 1994: *New Beginnings*, 161: “Esta é a ‘causalidade’, por assim dizer, a dependência no ser, que o conhecimento como tal tem sobre o objeto conhecido. O objeto *especifica* o conhecimento como sendo disto e não daquilo”. E 170: “Esta é a causalidade que permite o sinal cumprir sua função distintiva de tornar presente o que o próprio veículo sinal não é, independentemente de o objeto significado desfrutar ou não de uma existência física separada da significação”.

O limiar da curiosidade distintivamente humana – que vai muito além da mera curiosidade que busca um sentido referencial, encontrada nos outros animais – foi atravessado em épocas de que provavelmente não podemos nos lembrar: a saber, quando primeiramente reconhecemos que os objetos que encontramos não são simples objetos, mas coisas que possuem um ser próprio, para além de sua relevância prática conosco.⁶⁵

4.2. SINAIS INTELECTUAIS

A operação do intelecto – o *intellectus agens* – pela qual essa formação conceitual tem início é dupla: *illuminare*, a iluminação do objeto material de modo que sua forma possa ser descoberta à luz da inteligibilidade, e *abstrahere*, ou a distinção da forma especificamente inteligível a partir do todo material em que ela se encontra. Esta operação dupla resulta na impressão de uma especificação intelectual, uma *species impressa intelligibilis*.⁶⁶ Sobre esta especificação impressa, o intelecto opera por composição e divisão e, assim, constitui uma especificação inteligível *distinta*, a *species expressa intelligibilis*.⁶⁷ Esta última – e apenas esta última – é o conceito, propriamente falando. Embora nossos conceitos comecem relativamente de um modo simples, enquanto meios habitualmente mantidos de conhecimento que pertencem tanto ao sentido inteligível *quanto* ao referencial, ao longo do tempo eles se tornam cada vez mais complexos, tanto em sua própria constituição quanto em suas relações.

Assim como a objetivação perceptual inicialmente é a apreensão de um sentido referencial ainda não elaborado, assim também a objetivação intelectual é inicialmente a apreensão de algum sentido inteligível tornado presente por meio do que está na percepção⁶⁸ – que é tão limitado quanto o fantasma preparado – e que

⁶⁵ Ou seja, enquanto a primazia do *ens* como o objeto de nossa cognição intelectual é uma verdade persistente – de tal modo que toda realização intelectual tem o *ens* como o objeto fundamental no qual todas as outras são realizadas (1266-68: *ST* Ia, q.5, a.2, c.: “ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile” – “o ser é o objeto próprio do intelecto e, portanto, é o primeiro inteligível, assim como o som é o primeiro audível.”) – também deve haver algum momento no tempo do desenvolvimento ontogenético do indivíduo humano quando o *ser* é pela primeira vez apreendido cognitivamente.

⁶⁶ i.1256-59: *DV*, q.11, a.1, ad.16: “intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem” – “o *intellectus agens* imprime as espécies inteligíveis no *intellectus possibilis*”.

⁶⁷ Esta frase — “species expressa” — não aparece em Tomás de Aquino, embora seja comum na tradição durante a época de Poincaré. Aquino fala antes do *verbum mentis* ou *intentio intellecta*. Ver Kemple 2017: *Ens Primum Cognitum*, 248-76, para uma discussão detalhada da *species expressa*, bem como Maritain 1959: *Degrees of Knowledge*, 387-417.

⁶⁸ Cf. c.1252/56: *Super Sent.*, lib.2 d.20, q.2, a.2, ad.2: “perfectio intellectus possibilis est per receptionem objecti sui, quod est species intelligibilis in actu. Sicut autem in objecto visus est aliquid quasi materiale, quod accipitur ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu: ita etiam objectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa; sed in esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis, et secundum hanc formam habet quod sit perfectio in actu intellectus possibilis” – “A perfeição do *intellectus possibilis* se dá pela recepção de seu objeto, que é a *species intelligibilis* em ato. Assim como no objeto da visão há algo como o material, que é recebido pela intervenção da luz, que torna visível em ato o potencialmente visível, do mesmo modo há no objeto do intelecto algo como que materialmente conduzido ou oferecido pelas faculdades

semelhantemente ainda não foi elaborado quanto ao modo que deveria ser entendido. É aquilo através do qual se realizou o primeiro contato com o sentido inteligível do objeto.

Não se deve, portanto, ser induzido a acreditar que existe dentro dos objetos materiais, corporais e mutáveis da percepção sensorial uma inteligibilidade invisível embora positivamente auto existente, que apenas necessita ser extraída das realidades concretas e confusas onde se encontra; como se dentro da realidade “carnal” do mundo natural houvesse um “esqueleto” etéreo de inteligibilidade, tornado visível por meio de uma luz semelhante a de um raio-X da *illuminatio* do *intellectus agens* e separado no *intellectus possibilis* por *abstrahere*.⁶⁹ Em vez disso, é por meio da ação do intelecto que esses objetos se tornam inteligíveis de vez; pois suas existências atuais não são uma intersecção hipostática do inteligível e do perceptível pelos sentidos, do imaterial e do material, mas são uma existência confusa atual de forma e matéria, de modo que a existência da forma necessita da coexistência simultânea da matéria.

Em outras palavras, a descoberta intelectual do sentido inteligível é a impressão do veículo-sinal perceptual do sentido de um objeto estimulante *sem* sua potencialidade material; é por meio de tal receptividade que a alma é de algum modo *todas* as coisas, pois enquanto o percepto agrupado envolve uma abstração *deste* ou *daquele* indivíduo particular percebido (pelo menos do momento *hic et nunc* da observação sensível), a especificação impressa do objeto intelectualmente estimulante abstrai de *toda* particularidade, exceto na medida em que aquela particularidade possa ser uma condição para a inteligibilidade do objeto.

Dito de outro modo, os sinais perceptuais tornam a alma *algumas* coisas, o que quer dizer que a recepção da *species impressa intelligibilis* torna presente o *o quô* essencial do objeto, mas **não** produz o conceito pelo qual ele é de fato entendido. A especificação impressa é, de fato, o modo pelo qual os meios cognitivos e o objeto estimulante, enquanto é conhecido, têm uma semelhança; pois a impressão é uma semelhança imaterial do sentido inteligível do objeto. Mas, enquanto é correto dizer – como muitos tomistas do Século XX o fizeram, quando repudiavam as filosofias nominalistas do modernismo e recorriam ao próprio Aquino⁷⁰ – que a *species impressa* é um *quo* ou “aquilo pelo qual” o intelecto conhece um *quod*, “aquilo que”, a *species impressa* sozinha é insuficiente para explicar o processo completo de como o intelecto é direcionado para um objeto que é **término** de uma relação cognitiva.

perceptivas [*a virtute imaginativa* – ver abaixo]; mas a inteligibilidade formal [disso que é oferecido] se completa na existência a partir da luz do *intellectus agens*, e é por causa dessa forma que o *intellectus possibilis* tem a perfeição em ato”. Observe que *vis imaginativa* aqui, como é frequentemente o caso, é usada como um termo genérico para a totalidade das faculdades perceptivas (as *vires imaginativa, memorativa et cogitativa*).

⁶⁹ Observamos entre os tomistas uma batalha frequente com o significado de iluminação e abstração e a natureza de seu resultado; veja Kemple 2017: *Ens Primum Cognitum*, 171-188 e 198-203.

⁷⁰ Mais especialmente 1266-68: *ST Ia*, q.85, a.1-2; veja também i.1259/65: *SCG lib.1*, c.53, n.2.

Esta objetivação terminal requer um **conceito**, e ele próprio requer *alguma* composição, o que quer dizer uma elaboração do sentido além do que é tornado inteligível por meio de qualquer especificação impressa singular de inteligibilidade.

Ou seja, cada conceito é formado por meio das operações de composição e divisão, com a única exceção do conceito primordial de *ens*:⁷¹ a percepção da irreducibilidade dos objetos à sua objetivação precisa, o “algo mais” do objeto que revela seu ser como uma coisa inteligível independente da cognição. Esta percepção inicial é a própria luz da inteligibilidade: o *illuminare* do *intellectus agens* pelo qual todos os outros objetos são percebidos como tendo um ser para além de sua constituição referencialmente significativa enquanto se relaciona com o *self*. Iluminados dessa maneira, como seres de um significado potencial e supra referencial, sua inteligibilidade específica pode ser descoberta como distinta de seu modo de existência concreta e inteligível;⁷² e o ato desta descoberta é o que é significado por *abstrahere*. Nessa descoberta se estabelece uma relação entre o *intellectus possibilis*, como aquilo em que a *species* é recebida, e o objeto estimulante, o percepto, como aquilo de que a *species* é derivada. Subsequentemente, a *species impressa intelligibilis* é composta no mínimo do conceito de *ens*, de modo que o “*quid*” é o “*quid* irreducivelmente inteligível”, um “o quê” além do bem operativo referencialmente estimado. Apenas então a *species* inteligível pode – enquanto elaborada por ser composta pelo menos da noção de *ens* – resultar em um movimento do *intellectus possibilis* (ou, dito mais propriamente, de toda a pessoa humana) de volta ao objeto, pois sem uma tal composição, o intelecto apreende apenas um *o quê*. Esta elaboração é a formação de uma *species expressa* intelectual.⁷³

⁷¹ Kemple 2017: *Ens Primum Cognitum*, 248-36, especialmente 258-59; cf. Deely 2001: *Four Ages of Understanding*, 355-57.

⁷² Alguns podem temer que isso dê lugar ao nominalismo: que o universal conhecido pelo intelecto não esteja realmente na coisa. Mas esta é uma confusão modal; pois o universal está realmente na coisa, só que não está na coisa do mesmo modo que está no intelecto. Acreditar nisso seria confundir os princípios causais em jogo: pois há uma espécie de causação equívoca que ocorre na cognição intelectual, sendo o poder do *intellectus agens* em formar a *species impressa intelligibilis* de um modo mais eminente do que a matéria sobre a qual ele opera, de modo que seu efeito supera aquele de que ele causa.

⁷³ Esta *species expressa* intelectual requer alguma *species expressa* perceptiva, que não precisa ser a mesma *species expressa* perceptiva a partir da qual a *species intelligibilis* foi descoberta, mas pode uma ser inteiramente nova, formada com o propósito explícito de dar uma realização concreta ao significado inteligível. Veja i.1259/65: *SCG* lib.2, c.73, n.36: “Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine” – “Mas depois que a *species* é recebida nele, o *intellectus possibilis* precisa do fantasma como instrumento ou fundamento para a sua *species*; e assim ele se relaciona com o fantasma como uma causa eficiente, pois o intelecto ordena que o fantasma seja formado nas faculdades perceptivas para se adequar à especificação inteligível específica na qual a especificação inteligível é refletida como a luz em um espelho, como o exemplar no exemplo ou na imagem”.

“Entretanto, deixe-me manifestar o que acho que sejam dignas palavras escolásticas de advertência. Kemple está correto que “composição e divisão” e discursividade desempenham papeis em todo o nosso conhecimento. No entanto, em um sentido mais estrito, composição e divisão são envolvidas na segunda operação do intelecto, que forma o seu próprio tipo de species expressas na forma de um nexo de sujeito e predicado. Do mesmo modo, o conhecimento discursivo é competência da terceira operação do intelecto, que também produz uma species expressa, que é ainda uma enunciação ou juízo, embora modificada por causa do conhecimento mediado envolvido na terceira operação do intelecto. Na primeira operação do intelecto, uma definição não é tanto um tipo de “composição”, mas é um ato que concentra, pelo qual as diferenças específicas – frequentemente retiradas dos acidentes comuns e próprios enquanto buscamos por definições essenciais, na medida em que essas são mesmo alcançáveis – ajudam a focar nosso conhecimento básico em articulações mais distintas.

Este é um ponto muito importante para se entender a natureza da atividade intelectual e o modo que a mente humana lentamente progride do conhecido para o (até então) desconhecido. De fato, muito frequentemente, em minha opinião, quando aristotélicos e tomistas falam sobre tal progresso do conhecido para o (até então) desconhecido, a discussão em jogo fica indevidamente restrita à terceira operação do intelecto – o domínio da discursividade, assim propriamente chamado. Sem dúvida, isto está baseado no fato de que o próprio Aristóteles aborda esse tema, surgido do Mênon de Platão, nos Analíticos Posteriores, a parte do Organon dedicada à discursividade do intelecto na constituição da ciência. Mas, mesmo nos Analíticos Posteriores, nós temos um profundo testemunho da atividade do intelecto em um domínio não-discursivo de importância crucial: o trabalho de definir termos médios, dos quais a demonstração científica depende com toda sua força. Sem termos médios propriamente definidos, a conquista de conclusões objetivamente inferenciais será de pouca utilidade. De fato, a própria abstração das ciências (e, por conseguinte, sua distinção) depende do modo de definição.” (Matthew Miner, “The Analogy of Res-ality”)

Mas a maioria de nossas elaborações intelectuais não terminam simplesmente com um único ato de composição entre um simples *quid* e *ens*; assim como o agrupamento intelectual pode proceder potencialmente *ad infinitum*, enquanto houver sempre mais intenções perceptuais pelas quais o objeto possa ser considerado, assim também a elaboração conceitual não tem um ponto definitivo de interrupção. Por um lado, ou seja, nós podemos ter um conceito relativamente simples possuindo algumas poucas notas dentro de sua construção elaborada, de maneira que

signifique apenas de modo vago.⁷⁴ Por outro lado, podemos ter um conceito com uma significação muito distinta e refinada que pode significar seja amplamente seja limitadamente, mas significando em ambos os casos de modo preciso.

Essas elaborações, no entanto – particularmente quando são vagas – podem sofrer incoerências. Alguém pode compor ou dividir o que não deveria ser composto ou dividido: como o conceito a respeito do intelecto humano, que reconhece que este lida com apreensão e juízo de coisas no mundo, mas sem notar a marca distinta da sua capacidade de reconhecer aquilo que é independente da cognição, e assim acaba deixando o conceito de “intelecto” aberto tanto para animais humanos quanto para os não-humanos. Por um lado, há aí uma falta de composição da “apreensão dos objetos em uma dimensão de inteligibilidade independente da cognição” com aquela de “intelecto”, e do outro lado, há uma falta de separação das “limitações dependentes da cognição presentes na cognição do animal não-humano” daquela noção de “intelecto”. Ambas as possibilidades, aqui, envolvem a atribuição de algo vagamente entendido a um objeto com o qual é irreconciliável.

É esta incompatibilidade entre a intenção e o objeto enquanto coisa que torna o sinal conceitual falso.⁷⁵ Pois a falsidade decorre não simplesmente do fato de que o objeto terminal abarca mais que o que foi encontrado no objeto estimulante; pelo contrário, a elaboração do intelecto ao compor e dividir pode acrescentar em sua consideração algo ao objeto que não lhe pertence em si mesmo apenas, mas que lhe é mesmo assim adequado e verdadeiro. Todas as funções que não entram em existência à parte das operações cognitivas dos seres humanos, e a cultura é constituída de tais operações, consistem em tais acréscimos: a designação de cargos e deveres (juízes, policiais, professores, estudantes), contratos, *neutral laws*, a categorização de relações específicas, personagens ficcionais, contos, mitos e assim por diante. Se tais designações dependentes da cognição são ou não coerentes com os objetos estimulantes, deve ser elaborado pelo esforço da mente: buscando não apenas compor ou dividir, mas, ao fazer isso, buscar a resolução do que se compõe ou divide com a realidade independente da cognição.

4.3. SINAIS DE SENTIDO

A *species expressa intelligibilis*, que Aquino nomeia ou de *verbum mentis*, ou de *verbum interius* ou de *intentio intellecta*,⁷⁶ e que nós chamamos de conceito, é um sinal de

⁷⁴ Considere a ordem de procedimento dada pelo Cardeal Caetano c.1493/95: *In de ente et essentia*, 3/41, de confuso a distinto e de virtual a atual. Cf. Kemple 2017: *Ens Primum Cognitum*, 33-37.

⁷⁵ Esta é a distinção entre um conceito e um enunciado; um enunciado pode significar uma composição falsa, como uma composição ou divisão sem assentimento, enquanto um conceito propriamente falando apresenta um objeto como término de uma relação intencional do ser.

⁷⁶ i.1259/65: *SCG* lib.1, c.53, n.3: “*Uterius autem considerandum quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quantum intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et*

sentido inteligível modelado pelo intelecto ao qual ele significa esse sentido. A *species impressa intelligibilis* é o princípio desta *intentio intellecta* e, assim, a *species expressa* necessariamente tem alguma similitude com qualquer coisa que foi impressa sobre o intelecto,⁷⁷ mas esta similitude não forma o todo de sua significação – o que é claro, já que não há nenhum erro na recepção de uma inteligibilidade do intelecto, mas já a definição que significa a *species expressa* pode ser falsa.⁷⁸

Notoriamente, esta falsidade potencial das *species expressae* é comum tanto para aquelas do intelecto quanto para as das faculdades perceptuais. Nossos juízos perceptuais são enganados regularmente; uma distinção, talvez, que teria salvado Descartes de alguns de seus erros filosóficos, pois os sentidos *não* são enganados, mas apenas a percepção o é. Assim, por norma nós podemos confiar nos sentidos, o ponto de contato com o “mundo exterior”, mas que necessita do reexame contínuo de nossas próprias valorações daquilo que é recebido pelos sentidos, assim como nós precisamos reexaminar nossas composições e divisões daquilo que é recebido pelo intelecto.

Portanto, precisamos considerar precisamente o que as *species expressae* do intelecto fazem, e como: ou seja, significam e, ao significar, tentam nos entregar o sentido dos objetos que significam. Elas são um *sinale puro*, ou seja, um sinal que significa sem ele próprio em primeiro lugar ser conhecido como um objeto. Elas significam o objeto estimulante que produziu a *species impressa*, mas de algum modo composto ou dividido a partir de outros objetos anteriormente encontrados e conhecidos por meio de *species impressae* distintas; assim, no mínimo (como dito acima), cada inteligibilidade específica – ou seja, qualquer inteligibilidade

hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret” – “Deve-se ainda considerar que o intelecto, através da *species* da coisa pela qual foi informado, pelo entendimento forma em si uma certa intenção da coisa entendida, que é a razão inteligível dela, e que a definição significa. E isto é necessário: pois o intelecto compreende indiferentemente uma coisa como ausente ou presente, na qual a imaginação concorda com o intelecto; mas o intelecto tem algo além disso, ele entende a coisa como separada das condições materiais, sem as quais [o objeto] não existe na natureza das coisas; e isso não acontece a menos que o intelecto forme para si a intenção mencionada”. Que o *verbum interius* e a *intentio intellecta* são sinônimos pode se encontrar *ibid*, lib.4, c.11, n.6.

⁷⁷ i.1259/65: SCG, lib.1, c.53, n.4: “Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia **quale est unumquodque, talia operatur**. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat” – “Esta intenção entendida, já que é como um término da operação inteligível, é outra que a especificação inteligível que torna o intelecto em ato, que é necessário considerar como um princípio da operação inteligível; embora cada uma seja uma semelhança da coisa entendida. Através disto que a especificação inteligível que é a forma do intelecto e princípio do entendimento é uma semelhança da coisa exterior, segue-se que a intenção que o intelecto forma é do mesmo modo daquela coisa: pois *tal como uma coisa é, assim são as obras que ela realiza*. E do fato que a intenção entendida seja como alguma coisa, segue-se que o intelecto, ao formar uma intenção de tal tipo, entende essa coisa”.

⁷⁸ 1266-68: ST Ia, q.85, a.6.

delimitada frente a outras inteligibilidades de modo que, pelo menos implicitamente, não somente seja algum *quid*, mas também seja distinta como um *non-aliquid*, “que não é um outro ‘o quê’” – deve ser combinada com a inteligibilidade universal do *ens primum cognitum*, sendo concebida como irredutível aos sentidos constituídos referencialmente a alguém. Normalmente, nós compomos e dividimos uma diversidade de inteligibilidades específicas além desta combinação básica. Vamos considerar muito brevemente três exemplos, um de um objeto puramente natural, outro de um objeto puramente objetivo, e um outro de um objeto misto, ou seja, constituído em parte naturalmente e em parte objetivamente.

Com respeito a um objeto puramente natural, consideremos uma criatura do mar. Ela é longa e tubiforme, sem nadadeiras e com pelo menos uma barbatana dorsal. Alguém pode, portanto, pensar que é uma enguia; mas uma investigação mais detalhada revela que a barbatana não é espinhosa e que também o animal não possui mandíbula, mas linhas concêntricas de dentes numa boca em formato de sucção. Assim, se reconhece ser uma lampreia; mas como esta criatura deveria ser classificada? Não possuindo mandíbula, ela não pertence à mesma família das enguias – sua linhagem evolucionária é diferente. Em algum momento de sua vida, ela tem um notocórdio, um tubo dorsal neural, e umas poucas outras características em comum que a identificam como parte do filo Chordata. Possui um crânio (como o peixe-bruxa) e vértebras (diferentemente do peixe-bruxa). Assim, sua classificação permanece disputada e, portanto, a *species expressa* pela qual a conhecemos permanece ainda vaga; mas o que nos é significado é definitivamente este animal, do filo Chordata, dos subfilos disputados craniata e vertebrata (ou seja: é disputado se essas são classificações próprias, mas não se a lampreia tem crânios e vértebras). Portanto, mesmo sem uma experiência direta de uma lampreia, nós podemos formar um conceito dela, significado pela palavra “lampreia”, que nos significa este peixe parecido com uma enguia possuindo uma variedade de características distintas, não apenas conhecidas positivamente (por exemplo, a barbatana dorsal), mas também negativamente (por exemplo, a falta de mandíbula).

Com relação a um objeto puramente objetivo, consideremos um personagem ficcional; digamos, Rodion Romanovich Raskolnikov, de Dostoievsky. Ele é inteligente, bonito, pobre, isolado, dedicado a sua irmã e a sua mãe, levado a um momento de loucura devido à profunda influência da teoria de um homem acima de tudo – respaldada no *Übermensch*, de Nietzsche – e consumido pela culpa após cometer um crime em nome desta teoria. Nós imaginamos um homem magro ao ponto de quase emaciado, talvez com olhos ativos mas selvagens, pobremente vestido, com cabelo talvez bagunçado (devido a um distúrbio psicológico que frequentemente induz a atividade das mãos nos cabelos). Ou alguém pode imaginá-lo conforme representado em várias adaptações de filmes (John Hurt, John Simms ou Crispin Glover, por exemplo – e nenhum deles se adequa à imagem com que eu próprio o concebo). Embora os particulares do fantasma podem variar de indivíduo

a indivíduo, a *inteligibilidade* significada pelo nome Raskolnikov é a mesma. O fato de que o personagem não seja uma pessoa real permite que várias imagens irreconciliáveis sejam, não obstante, reconciliadas com o mesmo sentido inteligível significado. Em outras palavras, enquanto há um padrão definido de características e comportamentos que constituem o personagem de Raskolnikov – de modo que representá-lo como um dândi francês interessado em caçar garotas e festejar seria completamente inadequado e, portanto, não seria de nenhuma maneira uma representação do personagem de Dostoiévsky – pois sua constituição é *puramente objetiva*, significando que ela existe *apenas com base nas species expressae* mantidas por uma mente ou várias mentes, há um grau maior de indeterminação em sua constituição ontológica do que há na de um ser natural.

“Deixe-me retomar por um momento a minha ideia obsessiva. Encorajo o Dr. Kemple a refletir ainda mais completamente sobre o papel dos signa practica. Há um campo fértil aqui que precisamos desenvolver. Muitas vezes, a linguagem que vem de Deely fala a respeito do domínio prático (e do domínio constituído culturalmente e orientado pela ação) sem se engajar mais profundamente neste tópico. O que é estranho, dado que a questão dos signa practica aparece num ensaio que lhe era muito querido: “Sign and Symbol”, de Maritain. Temos muito trabalho a fazer aqui, e eu suspeito que esse assunto foi subdesenvolvido pelos escolásticos pois parecia ser um domínio “subjetivista” temeroso. No entanto, há pistas preciosas na terminologia escolástica dos sacramentos. Voltemo-nos para lá, e também para as discussões do Barroco a respeito das realidades/ficções políticas e legais. Não nos percamos nos tópicos da “metafísica cognitiva” (ou, para usar uma frase do jovem Simon, “L’ontologie du connaître”) que definiu muito da época que formou o próprio pensamento de Deely. Em hipótese alguma devemos negligenciar os tópicos que Kemple tão inteligentemente descompactou. Mas também devemos ir além. A intelecção é prática e também especulativa. O mesmo pode ser dito sobre os sinais. Apenas a semiótica pode articular o amplo e inventivo domínio em que a pessoa humana faz uso das relações e as manipula entre coisas e ações precisamente por causa da amplitude infinita do intelecto e do poder quase criativo da vontade. Por fim, deixe-me pôr de lado as ramificações disso tudo para os níveis de ontologia abaixo do homem.” (Matthew Miner, “The Analogy of Res-ality”)

Finalmente, com relação a um objeto misto, aquele que é em parte natural e em parte objetivo, consideremos um professor. Aqui, sem mencionar nomes, eu estou considerando uma pessoa real de quem fui aluno na graduação. É um homem, em torno de 60, de óculos redondos, cavanhaque – sempre usava belos ternos e preferia a cor roxa – muito loquaz, dava aulas que eu sempre achava obscuras, não porque

suas explicações não fossem claras, mas porque elas sempre levavam a mistérios maiores. Mas embora essas características pertençam à pessoa, a natureza da relação, entre estudante e professor, retinha uma formalidade; eu nunca o chamei pelo seu primeiro nome, mas sempre de “Doutor ____”. Eu não avaliei o seu trabalho, mas ele o meu. Eu não lhe dei tarefas, mas sim o contrário. Eu fiz o que ele me pedia nos cursos, pois, conforme ele dizia, a ementa era um tipo de contrato entre nós. Nenhum desses aspectos – títulos, obrigações, o reconhecimento da autoridade ou de restrições e direitos contratuais – existe puramente na natureza (não importa o quão eles possam ter como *base* coisas existentes na natureza, tais como o conhecimento superior do professor, sua experiência, e assim por diante), mas eles requerem um algo mais; de tal modo que meu conceito de pessoa humana se una ao conceito de um padrão que faz de alguém um professor, pelo qual eu conheço um indivíduo não apenas pelo que ele é naturalmente, mas também objetivamente.

É digno de se mencionar novamente a necessidade de que realmente se compreenda a inteligibilidade conceitual significada por cada *species expressa intelligibilis* de uma *species expressa* perceptual, como um conjunto de qualidades sensíveis em que vemos o exemplar inteligivelmente significativo particularmente exemplificado. Para exemplificar o sentido inteligível eu preciso de algo que seja para mim referencialmente significativo também, algo encontrado em um contexto de ação no mundo. Assim, por uma confluência de sinais – conceito e percepto juntos – o sentido do real pode se tornar um objeto; não apenas terminativo, mas, por meio de um processo sempre recursivo do entendimento, também estimulante. Mesmo o objeto natural da lampreia não é entendido, a não ser precissivamente [*precissively*], apenas em sua pura natureza, mas é entendido em um contexto relacional e mesmo referencial. Ou seja: nós naturalmente pensamos na lampreia não apenas como uma cordata e coisas semelhantes, mas também como uma criatura bem feia – algo presente nos pesadelos, que é improvável que o faça, mas pode atacar um ser humano. Esses objetos relativamente constituídos são o **real**; quer dizer, uma realidade que inclui e não se reduz nem aos seus sentidos referenciais nem aos inteligíveis, mas une os dois sentidos juntos.

5. CONCLUSÃO: REALISMO SEMIÓTICO

De certa maneira, o contexto referencial da nossa experiência do mundo é de tal modo que inclui sentidos inteligíveis como objetos. Não é que escapamos de nosso quadro de referência especificamente humano – como se atingíssemos algo como uma visão divina da assim chamada realidade “objetiva” – mas, em vez disso, nosso quadro de referência é *inerentemente* dinâmico; nós não precisamos transcender o *self* porque a constituição do *self* – como um agente cognitivo semioticamente unido ao mundo – se dá por meio de uma relação dinâmica com o mundo.

Mas este mundo não é simplesmente o mundo de coisas físicas, *res naturae*.

Ele recebe também sua constituição, em parte, das ações cognitivas dos seres humanos. Nossa realidade não é apenas as coisas que podemos tocar e ver e ouvir, mas é também os títulos e cargos e tradições elaboradas entre nós todos no padrão de relações que chamamos de cultura. Nossa habilidade de usar sinais, a semiose, em sua capacidade especificamente humana enquanto é *consciente* dessa habilidade, como animais semióticos, resulta na possibilidade de uma constituição objetiva sempre crescente da experiência de nossas vidas. Para citar Deely:⁷⁹

“‘Realidade’ é mais que uma palavra, e também é mais que a realidade hardcore. De fato, a ‘realidade’, mesmo no seu sentido hardcore [ou seja, ens naturae], não seria de nenhum modo acessível à consciência se não houvesse as relações puramente objetivas necessárias para que os animais se orientem no ambiente, relações objetivas que fornecem, tal como o fizeram as relações intersubjetivas do ambiente físico em primeiro lugar, aquela interface posterior pela qual a semiose no animal humano se torna consciente de si mesma, e a semiótica começa a existir como uma perspectiva pós-moderna sobre a ‘realidade’ envolvendo, sim, uma construção social, mas também envolvendo os elementos hardcore do universo físico. Esta é a consciência que permite ao animal semiótico expandir o mundo objetivo até o infinito, numa semiose que assimila assintoticamente o todo da realidade no nível do entendimento humano, uma “realidade” em que a verdade é uma realização, não um dado, e onde a responsabilidade humana assume a unidade de encontrar o que é verdadeiro e de fazer o que é verdadeiro.”

O universo físico pode preceder o animal humano, mas o mundo objetivo enquanto aberto à inteligibilidade e à semiose infinita não o pode. Para o animal semiótico, uma vez que se tornou consciente da semiose, a responsabilidade pela modulação humana desse mundo objetivo, dentro do qual o ambiente físico faz parte, torna-se inescapável, de acordo com o dito de Aquino que o entendimento especulativo do ser torna-se, por extensão, prático [1266-68: ST Ia, q.76, a.11].

Se queremos ter um realismo vivo e próspero, portanto, ele deve ser um realismo capaz de lidar com a totalidade do real; não apenas com a realidade que enfrentamos diretamente por meio de nossos sentidos, mas também com a realidade que experimentamos perceptivamente e intelectualmente, uma realidade que abrange as relações e *especialmente* as relações de sinais que constituem grande parte de nossa experiência. Só então podemos descobrir não apenas o sentido inteligível dos *entia naturae* que constituem o mundo físico, mas também a inteligibilidade do contexto referencial de nosso mundo cultural e, por meio de ambos, podemos descobrir, aprimorar e defender o sentido teleológico da vida humana. Nas palavras

⁷⁹ 2009: *Purely Objective Reality*, 118.

de John Deely, “precisamos, em suma, no início da era pós-moderna, de uma noção especificamente semiótica da realidade”.⁸⁰

REFERÊNCIAS

AQUINAS, Thomas (1225 – 1274).

Todas as referências às edições digitais das obras de Aquino em conjunto.

1252/56. Scriptum super libros Sententiarum (In Sent.).

i.1256-59. Quaestiones disputatae de veritate (DV).

i.1259/65. Summa Contra Gentiles (SCG).

c.1265-66. Quaestio disputata de anima.

1266-68. Summa theologiae, prima pars (ST Ia).

1269-70. Summa theologiae, prima secundae (ST Ia-IIae).

1270-71. Summa theologiae, secunda secundae (ST IIa-IIae).

1270/71. Sententia super Metaphysicam (In Metaphysicae).

BRENNAN, Robert Edward (1897 – 1975).

1942. “Troubadour of Truth” in Robert Edward Brennan (ed.), *Essays in Thomism* (New York: Sheed & Ward, Inc.): 1-24.

CAJETAN, Tommaso de Vio (1469 – 1534).

c.1493/95. *Commentaria in De Ente et Essentia*, ed. M.H. Laurent (Turin, Italy: Marietti, 1934).

COFFEY, Peter (1876 – 1943).

1914. *Ontology; or the Theory of Being: An Introduction to General Metaphysics* (New York: Longmans, Green, and Co.). Referências da edição reimpressa publicada por Forgotten Books, 2012.

1917. *Epistemology; or the Theory of Knowledge: An Introduction to General Metaphysics* (New York: Longmans, Green, and Co.), 2 volumes. Referências da edição reimpressa publicada por Forgotten Books, 2012.

⁸⁰ 2002: *What Distinguishes Human Understanding*, 63.

DE HAAN, Daniel

2010. "Linguistic Apprehension as Incidental Sensation in Thomas Aquinas" in *Proceedings of the ACPA*, 84: 179-96.

2014. "Perception and the *Vis Cogitativa*: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts" in *ACPQ*, 88.3: 397-437

DEELY, John (26 April 1942 – 2017 January 7).

1994. *New Beginnings: Early Modern Philosophy and Postmodern Thought* (Toronto: University of Toronto Press).

2001. *Four Ages of Understanding: the first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the 20th century*. Toronto: University of Toronto Press.

2002. *What Distinguishes Human Understanding* (South Bend, IN: St. Augustine's Press).

2007. *Intentionality and Semiotics: A Story of Mutual Fecundation* (Chicago: Scranton University Press).

2008. *Descartes & Poinsett: The Crossroad of Signs and Ideas* (Scranton, PA: Scranton University Press).

2008. "How to Go Nowhere with Language: Remarks on John O'Callaghan, Thomist Realism and the Linguistic Turn", *ACPQ* 82.2: 337-59

2009. *Purely Objective Reality* (Berlin: Mouton De Gruyter).

2009. *Augustine & Poinsett: The Protosemiotic Development* (Chicago: Scranton University Press).

2010. *Medieval Philosophy Redefined: The Development of Cenoscopic Science, de 354 até 1644 (From the Birth of Augustine to the Death of Poinsett)* (Chicago: Scranton University Press).

2010. *Semiotic Animal: A Postmodern Definition of "Human Being" Transcending Patriarchy and Feminism* (South Bend, IN: St. Augustine's Press).

2012. "Analytic Philosophy and the Doctrine of Signs: Semiotics or Semantics: What Difference Does It Make?", *TAJS* 28.3-4: 325-63.

DERRIDA, Jacques (15 July 1930 – 2004 October 9).

1967. *De la Grammatologie* (Paris: Les Editions de Minuit). Referências da tradução inglesa por Gayatri Chakravorty Spivak, *Of Grammatology* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976).

GILSON, Étienne (13 June 1884 – 1978 September 19).

i.1931-32. *L'esprit de la philosophie medievale* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin). Referências da tradução inglesa por A.H.C. Downes, *The Spirit of Medieval Philosophy* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991).

1935. *Le réalisme méthodique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin). Referências da tradução inglesa por Philip Trower, *Methodical Realism: a handbook for beginning realists* (San Francisco: Ignatius Press, 2011).

1939. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin). Referências da tradução inglesa por Mark A. Wauck, *Thomist Realism and the Critique of Knowledge* (San Francisco: Ignatius Press, 2012).

1965. *Le Thomisme* (6th ed.: Paris: J. Vrin). Referências da tradução inglesa por Lawrence K. Shook e Armand Maurer, *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002).

GREDT, Josephus (1863 – 1940).

1899. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 2 volumes, 12^o edição (Barcelona, Spain: Editorial Herder, 1958).

HABERMAS, Jürgen (1929 –).

1981. *Theorie des Kommunikativen Handelns, Band I, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag). Referências da tradução inglesa por Thomas McCarthy, *The Theory of Communicative Action: Volume One: Reason and the Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984).

HEIDEGGER, Martin (26 September 1889 – 1976 May 26).

1923. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988). Tradução inglesa por John van Buren, *Ontology – The Hermeneutics of Facticity* (Indianapolis: Indiana University Press, 1999).

1927. *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), originalmente publicado em *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische*

Forschung, ed. E. Husserl. Tradução inglesa por John Macquarrie e Edward Robinson, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1963).

1927. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Referências são da tradução inglesa de 1982, por Albert Hofstadter, *The Basic Problems of Phenomenology* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988).

HOFFMEYER, Jesper (1942 –).

2010. “God and the world of signs: semiotics and the emergence of life: a biosemiotic approach to the question of meaning” in *Zygon* 45.2: 367-90.

HOUSER, Nathan (1944 –).

2010. “Representamen/Sign” in *The Routledge Companion to Semiotics*: 307.

LUHMANN, Niklas (8 December 1927 – 1998 November 6).

1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag). Referências da tradução inglesa por Rhodes Barrett, *Theory of Society* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2012).

KEMPLE, Brian

2017. *Ens Primum Cognitum in Thomas Aquinas and the Tradition: The Philosophy of Being as First Known* (Boston: Brill | Rodopi).

2019. *The Intersection of Semiotics and Phenomenology: Peirce and Heidegger in Dialogue* (Boston: Mouton de Gruyter).

2019. *Introduction to Philosophical Principles* (Self-Published: Amazon CreateSpace).

KLUBERTANZ, George, S.J. (29 June 1912 – 1972 July 5).

1952. *Introduction to the Philosophy of Being* (New York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1955).

LISSKA, Anthony

2016. *Aquinas’s Theory of Perception: An Analytic Reconstruction* (Oxford: Oxford University Press).

MARITAIN, Jacques (18 November 1882 – 1973 April 28).

1959. *Distinguish to Unite, or the Degrees of Knowledge*, tradução da quarta edição francesa da edição original de 1932. *Distinguer pour unir: ou, Les degrés du savoir* (Paris: Desclée de Brouwer), sob a supervisão de Gerald B. Phelan (New York: Scribner's).

MAURER, Armand (21 January 1915 – 2008 March 22).

1999. *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of Its Principles* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies).

O'CALLAGHAN, John

2010. "Concepts, Mirrors, and Signification: Response to Deely", *ACPQ* 84.1: 133-62

OWENS, Joseph, C.S.B. (17 April 1908 – 2005 October 30).

1963. *An Elementary Christian Metaphysics* (Milwaukee, WI: Bruce Publishing Co.). Referências são de University of St. Thomas Center for Thomistic Studies, edição reimpressa em 1985 (South Bend, IN: University of Notre Dame Press).

PEIRCE, Charles Sanders (10 September 1839-1914 April 19).

Note. Referências de Charles Sanders Peirce são de duas edições distintas das obras reunidas: CP se refere a Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers*, vols. 1-6 editados por Charles Hartshorne e Paul Weiss; vols. 7-8 editados por A.W. Burks (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1958-1966). Também disponível na edição digital, localizada em *IntelLex Past Masters Online Catalog*. Citações do formato CP.1.100 se referem a edição, volume, e número do parágrafo, respectivamente.

EP se refere ao conjunto de dois volumes de Peirce Edition Project, *The Essential Peirce*, onde EP.1 cobre 1867-1892 e EP.2 cobre 1893-1913 (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992 and 1998). Referências do formato EP.2: 260-62 se referem a edição, volume, e número de páginas, respectivamente.

1868. "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man" in EP.1: 11-27.

1903. "Pragmatism as the Logic of Abduction" in EP.2: 226-41

1906. "Issues of Pragmatism" in CP.5: 438-52.

1906/7. "Prolegomena to an Apology for Pragmatism", CP.4.536

POINSOT, John [of St. Thomas] (1589—1644).

1632. *Ars Logicae Prima Pars*, na edição preparada por John Deely, *Tractatus De Signis*, 2ª edição (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2013).

POPPER, Karl (28 July 1902—1994 September 17).

1934. *Logik der Forschung* (Vienna: Verlag von Julius Springer). Referências da tradução inglesa por Karl Popper com a assistência de Julius e Lan Freed, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Routledge, 2002).

PUTNAM, Hilary (31 July 1926—2016 March 13).

1977. "Realism and Reason" in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 50.6: 483-98.

1981. *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press).

RATZINGER, Joseph (16 March 1927—).

1970. *Introduction to Christianity* (New York: Herder and Herder).

SCHRAG, Calvin (4 May 1928—).

1986. *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity* (Bloomington, IN: Indiana University Press).

SCOTUS, John Duns (1266—1308 November 8).

i.1298-1300. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, editado por Andrews et al. (St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute at St. Bonaventure University, 1997).

SOKOLOWSKI, Robert (3 May 1934—).

2008. *Phenomenology of the Human Person* (New York: Cambridge University Press).

VAN STEENBERGEN, Fernand (1904—1993).

1946. *Ontologie* (Paris: Louvain Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie). Referências da tradução inglesa por Martin J. Flynn, *Ontology* (New York: Joseph B. Wagner, Inc., 1952).

1947. *Épistémologie* (Paris: Louvain Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie). Referências da tradução inglesa por Martin J. Flynn, *Epistemology* (New York: Joseph B. Wagner, Inc., 1949).

WIPPEL, John F. (1933—).

1981. The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines: A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy (Washington, D.C.: Catholic University of America Press).

* * *