

METAFÍSICA DA IMAGEM DE TOMÁS DE AQUINO A CH. S. PEIRCE

José Augusto Mourão¹

Parte-se aqui da concepção metafísica da imagem tal como a concebe Tomás de Aquino em vários lugares da sua obra. É claro que esta concepção está ligada à sua própria concepção do signo — ou geralmente expresso ou impresso. João de S. Tomás (John Poinsett, como também é conhecido), que é um homem que Maritain considera o último comentador de génio de S. Tomás e que vive no período de Galileu e Descartes, retoma esta concepção da imagem que virá a tornar-se moderna com a releitura que Charles S. Peirce também genialmente actualizou na sua faneroscopia.

O ensaio de John Deely “The role of Thomas Aquinas in the development of semiotic consciousness” (2004) permite seguir a formação da consciência semiótica desde Agostinho a Peirce. O principal desenvolvimento desta consciência deve-se a S. Tomás e a Bacon no século XIII, aprofundando-se no tempo de Galileu e Descartes, para culminar na obra de John Poinsett. Deely ressalta sobretudo o período que vem de Soto e Poinsett, período em que se reconhece “that the being proper to signs not only need not but *cannot* be directly perceived by sense...but by the very *triadic realtion itself* which, as supresubjective, as over and above its sense-perceptible occasion of existing, is *never* sense-perceptible and need not even be intersubjective, as long as it presents to or for another something that the sign-vehicle itself is not” (Deely, 2004:113). O *Tractatus de Signis* é considerado por Max H. Fisch (1986:180) como “the most systematic treatise on signs that has ever been written”.

O Angélico faz no seu tempo aquilo que hoje é praticamente impossível: convocar os mais diversos interlocutores então conhecidos e com eles compor uma monumental *Suma* teológica. Aí encontramos, entre outros, Aristóteles, Averróis, Avicena, os Padres da Igreja. Com todos estabelece pontes em ordem a argumentar, a refutar, a concluir. Não admira que na questão da imagem se refira, por exemplo a Averróis ou Aristóteles, como acontece na *Suma Contra os Gentios*, livro segundo, art. 1 e 3. Há um

¹ Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens (CECL/UNL) [joaugustomeister@gmail.com]

Aquino “realista” para os neotomistas que combatem o idealismo no sentido moderno (Maritain, 1959: 115). (Deely, 1986). Para o doutor angélico o abismo entre o ser como “*idquod primo in intellectu cadit*” não era matéria do “realismo” no sentido moderno do termo. Embora o ser real, *ens reale*, por ser físico e objectivo, caia sob a alçada do *ens ut primum cognitum*. Porque é um *ens rationis*, um ser puramente objectivo, também cai na alçada de *ens ut primum cognitum*. A isso corresponde a distinção entre *ens reale* e *ens rationis* levanta (Deely, 1986:90).

Da imagem

O conceito de imagem, mesmo se designa aquilo que há de mais objectivado dos objectos nas humanidades, e o que há de mais distinto do “texto”, é paradoxalmente, e está naturalmente inclinado à dispersão, senão à disseminação. Louis Marin escreveu um belo texto “*L’être de l’image et son efficace*”. A resposta que este autor dá à questão: “o que é a imagem” - a imagem é uma *categoria* - contraria em tudo a resposta que a história da filosofia “ocidental” apressadamente dá: o ser da imagem seria um menor ser, um decalque, uma cópia, uma segunda coisa, um véu (1993:10). Já sabíamos. A filosofia foi construída para reprimir precisamente aquilo que a filosofia dos media solicita — imagem, artifício e simulacro.

No pensamento de Tomás de Aquino a imagem enquanto for apenas intelectualmente percebida em potência não ultrapassa o grau da alma sensitiva: este homem não se diferencia daquele outro senão pela alma sensitiva. O que especifica o ser não é a potência mas o acto. Cita a seguir Aristóteles, no seu II livro do *De Anima*. Aquilo a partir de que cada ser vivo se define especificamente é perfeição primeira e não perfeição segunda. Ora, a imagem não é perfeição primeira, mas segunda. A imaginação é um movimento determinado pela actividade sensorial, como está escrito no livro III do *De Anima*. Não é pois a imagem individual que define especificamente o homem. O papel das imagens em relação ao intellecto possível pode resumir-se no de uma potência activa que se exerce sobre um sujeito passivo: fazer acto de intelecção é um certo sofrer, como o diz Aristóteles no livro III do *De Anima*. Ora, diz o Aquinate, “o intellecto, pensando, forma em si mesmo uma certa intenção da coisa pensada” (SCG, I, 53, 3: “*intellectus [...] intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae*”). Este verbo interior é como que o termo da operação intelectual. Não são as imagens, diversas numericamente e duma intelectualidade apenas potencial, que dão ao homem a sua espécie (D’Aquino, 1993). A imaginação e as faculdades que a ela se ligam são

afecções da parte sensitiva. A imaginação tem um órgão corporal determinado. Os únicos objectos da imaginação são as realidades corporais e singulares.

A operação da alma separada exercer-se-á sem imagem, mas enquanto a alma estiver no corpo não poderá compreender sem imagem. Quer dizer: enquanto a alma está no corpo nada pode compreender sem imagem: nem sequer lembrar-se senão através das faculdades da cogitativa e da memória, graças às quais são preparadas as imagens (Livro II, art. 5). A sua operação que é a intelecção já não se realiza em relação com estes objectos situados nos órgãos corporais que chamamos as imagens. No homem existe uma faculdade de conhecimento superior aos sentidos e à imaginação, o que obriga a não confundir intelecto e imaginação. Os únicos objectos da imaginação são as realidades corporais e singulares, dado que a imaginação é um movimento desencadeado pela actividade sensorial, como está escrito no livro *De Anima*. As imagens movem o intelecto possível, como os objectos sensíveis, os sentidos, como diz ainda Aristóteles no livro III do *De Anima*. As imagens movem o intelecto possível, do mesmo modo que os objectos sensíveis movem o sentido. A vontade divina pode produzir um efeito no mundo sem o socorro das causas que, naturalmente, estão orientadas para este efeito. Daí que o Aquinate diga que uma imagem viva, acompanhada por uma emoção forte, pode provocar a saúde ou a doença sem nenhuma acção dos princípios corporais que são normalmente a sua causa. As formas imaginárias, escreve ele no livro III, CIV, não aparecem como reais sem uma alienação dos sentidos exteriores, o que implica não podermos tomar uma representação como uma realidade sem estar ligada a faculdade de discriminação do sentido. As visões e audições não são apenas imaginárias. A escritura atribui o nome de imagem quer ao Verbo quer ao homem. Em *De Anima* relação ao próprio Deus, de que ele é o Verbo, o Verbo deve ser visto como a sua imagem.

Falando do Verbo, o Angélico escreve que “o verbo interiormente concebido é uma certa ideia ou semelhança da coisa conhecida”. Esta semelhança ou tem a razão de *exemplar*, se tem o papel de princípio, ou razão de *imagem*, se o papel de princípio é desempenhado por aquilo de que ela é a semelhança. O nosso acto de intelecção retira o seu princípio dos sentidos, os quais são afectados pelas coisas naturais. Relativamente às outras coisas conhecidas por Deus, o Verbo de Deus deve ser visto portanto como a sua *Exemplar*; relativamente ao próprio Deus, o Verbo deve ser visto como a sua *Imagem*: “Ele é a imagem do Deus invisível” (Col). No que toca à semelhança, há uma diferença entre o intelecto e o sentido. O sentido apreende a coisa nos eus acidentes exteriores, cor, sabor, quantidade, etc.; o intelecto penetra no interior da coisa. Mas como todo o conhecimento

mede a sua perfeição pela semelhança que se instaura entre aquilo que há a conhecer e o conhecido, o sentido será portanto afectado por uma semelhança com a coisa sensível apreendida nos seus acidentes. A imagem duma coisa é dupla. Algumas imagens não possuem natureza comum com aquilo de que são a imagem; ou só são imagens ao olhar dos acidentes exteriores (uma estátua de bronze, imagem do homem não é um homem); ou ainda só o são em relação à substância: assim a ideia de homem, no intellecto, não é um homem. Tomás recorre neste ponto ao Filósofo: “aquilo que está na alma não é a pedra mas a representação da pedra”. Pelo contrário, a imagem duma coisa que comunga com a mesma natureza com a coisa de que é a imagem, é como um filho de rei, retrato vivo do pai e da mesma natureza. O Verbo é a Imagem de Deus que o profere, na sua essência. Duas condições são necessárias, segundo Tomás de Aquino para a natureza da imagem (*Suma Teológica*, I, q. 93, art.1 e 2): ter semelhança com alguma coisa e origem a partir dela. Ora, a espécie impressa é semelhante ao objecto, porque tem coincidência intencional com ele e, semelhantemente, é deduzida e originada pelo objecto. A espécie não é aquilo que é conhecido, mas aquilo através de que o espírito conhece. Por outras palavras, a espécie não é aquilo que é apreendido pelo intellecto.

Dos signos

A noção geral de signo era uma (*posit*) posição, como resulta da doutrina dos signos de Agostinho. Mas esta noção de signo ficava reduzida ao seu grau ontológico e era sistematizado em princípio como um tema do pensamento especulativo por John Poinsett. O signo, para os escolásticos, compõe-se de duas espécies: uma formal, a outra material. O formal representa o que representa do modo mais perfeito, de tal modo que é a própria coisa representada, só que com outro tipo de existência, como é o conceito, que é mesma essência da coisa real, só que com existência intramental ou intencional. O signo material ou accidental é o que nos representa o representado mediante algo distinto da presença intencional ou psíquica desse representado e que só por associação nos remete para ele. Pode fazê-lo de modo natural ou artificial. É natural aquele que por sua própria natureza nos leva à consideração do que representa, como o fumo nos remete para o fogo. O artificial é o que nos leva àquilo que representa por virtude de uma convenção humana, o que há nas palavras que nascem duma convenção humana, dando lugar à diversidade de idiomas². O conceito é, assim, signo formal e universal.

² J. de S. Tomás, 1930: II, q. 22, a.1.

Tomás de Aquino, ao falar do signo geralmente expresso, diz em (*De Veritate*, q. 9, art. 4, resp. obj. 4) que “qualquer coisa de algum modo conhecida, na qual alguma outra é conhecida, podendo assim uma forma inteligível ser dita signo da coisa que é conhecida através dela”. Mas a espécie impressa é apenas aquilo por que a potência conhece como se de um princípio se tratasse, como consta de S. Tomás nas *Questiones Quodlibetales*, q. 7, art. 1 e na *Suma Teológica*, I, q. 85, art. 2 e 7, e no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, IV, dist. 49, q. 2, art. 1. João de S. Tomás distingue entre um signo e outros manifestativos que não o são — caso da imagem, da luz que manifesta as cores ou do objecto que se manifesta a si mesmo: é que o signo é sempre inferior ao que designa. É por esta razão que Deus não é signo das criaturas, embora possa ser a sua imagem. “As condições necessárias para que algo seja signo são a existência de uma relação para o objecto enquanto algo que é distinto de si e manifestável à potência; é ainda necessário que o signo se revista da natureza do representativo; deverá também ser mais conhecido que o objecto em relação ao sujeito que o apreende; e ainda inferior, mais imperfeito, e distinto que a coisa que significa” (Gradim, s/d:26).

Das espécies

O termo “espécies” hoje tornou-se num termo essencialmente biológico, embora subsista ainda no seu sentido lógico e um terceiro sentido de “imagem mental”. O termo, que nos chega do Grego, designa, a forma de algo, dar forma a algo, o imediato objecto de visão (Tachau 1988). “Espécie” no contexto Latino é utilizado por Tomás de Aquino como uma qualidade determinada segundo o qual o pensamento deve funcionar em ordem a chegar à apreensão deste objecto específico mais do que algum outro. Poincaré distingue formas como princípios e como termos na cognição — *species impressae e expressae*. Para J. Maritain “The species is nothing but the internal determination”. Espécie é a semelhança ou imagem das qualidades sensíveis de um ser que é imprimida nos sentidos para que o objecto possa ser percebido. Não há percepção nem experiência sem as espécies emitidas pelo objecto. A etimologia *species* vem de forma, semelhança, imagem; é aquilo que faz as vezes do objecto tornando-o presente ao sujeito cognoscente. “Para S. Tomás e os seus comentadores trata-se de ‘formas sem matéria’, ‘semelhanças individuais sem matéria’, qualidades sensíveis ou inteligíveis...” (Morais, 1990:219).

Na tradição latina que Peixoto representa, espécie é provavelmente o mais fundamental de todos os termos epistemológicos. Deely escreve que

“Like Ockham and, indeed, all the Latins, Poinsett’s “adopted a dichotomy between sensation and intellection, and posited for each intuitive and abstractive modes of cognition”, i.e., cognition based on physically present aspects of objects as physically present versus cognition attaining aspects of objects physically absent from the immediate environment or even objects nonexistent in the physical environment” (Deely, 2004:129). Tomás de Aquino diz que o *medium in quo* da cognição, o objecto no qual outra coisa é vista, pode ser tanto uma coisa material exterior à potência, como algo formal e intrínseco à potência — caso da espécie expressa ou da palavra mental. Donde que o signo formal deva verdadeiramente ser signo, embora difira do instrumental no modo de representar e significar. Fica claro que os signos formais diferem dos instrumentais, pois não se mostram à maneira de um objecto extrínseco no qual outra coisa é conhecida, mas como conduzem à cognição de outro, revestem-se todavia da “razão de signo”, mesmo que só formalmente, pois o signo formal não existe nem estimula a cognição fora da potência. João de São Tomás distingue os signos em formais e instrumentais, como o fazia S. Tomás. Para ele, o signo formal é interior ao cognoscente, não sendo na maioria dos casos apreendido conscientemente, é meio condutor para o objecto. Assim sendo, o conhecimento proporcionado pelo signo formal “não acrescenta numericamente à cognição”.

A questão é a seguinte: é o conceito ou a espécie expressa um signo formal? A essa questão, o dominicano responde que a espécie expressa é por excelência um signo formal. Diferente é o caso da espécie impressa — imagem das qualidades sensíveis do objecto que faz as suas vezes unindo-se à potência para produzir a cognição — que não é signo formal. O signo é alguma coisa conhecida que torna, através de si, uma outra coisa conhecida. Ora, a definição de espécie impressa não se enquadra nesta definição. A espécie impressa não pode representar ou manifestar à potência — é o que faz a espécie expressa — porque representar supõe a cognição, e a espécie impressa constitui um momento anterior³. Representar em Tomás de Aquino designa ou apresentar uma similitude de ser ou oferecer-se a uma similitude segundo o conhecer. Nos dois casos, representar é significar⁴. E que é, em último caso, significar? “Significar não é afirmar o primado unificador do conhecer, mas designar o objecto através do signo e em verdade” (Humbrecht, 2010:187).

Diz-se em semiótica que um signo é icónico quando há uma similitude topológica entre um significante e o seu denotado. Em 1867, “On a New

³ De Potentia, q. 8, art. 1: Opúsculos 13, 14 e 53 e Questiones Quodlibetales, 7, art. 1

⁴ Sent., IV, d. I, q. 1, a, qc 5, obj. 4: “Si ergo ex similitudine representat, et idem est representare quod significare [...]”; Ia, q. 17, a. 1, corpus.

Listo of Categories”, Peirce expõe a sua famosa tríade em que apresenta três classes de signos (“representações”): a) semelhanças (termo que abandona em favor de ícones), ou “aqueles cuja relação com os seus objectos é uma mera comunidade de certa qualidade”); b) índices, ou “aqueles cuja relação com os seus objectos consiste numa correspondência de facto”; e símbolos (que são o mesmo que os signos gerais), ou “aqueles cuja relação profunda com os seus objectos é uma qualidade atribuída”, a que mais tarde chamou “leis”, no sentido de convenções, hábitos ou disposições naturais do seu interpretante. Peirce distinguiu depois três subclasses de ícones: imagens, diagramas e metáforas. A Gioconda é um signo icónico, ou imagem, pela cópia, que deste modo se converte em *denotatum* (ou *representamen*), mas que é em si mesma um signo icónico pelo retrato exposto no Louvre, seu *denotatum*; porém, esta pintura é além disso um signo icónico pelo modelo de Leonardo, Mona Lisa, seu *denotatum*. Nesta sequência diacrónica, Mona Lisa bem em primeiro lugar, o seu retrato a seguir e depois a sua reprodução e finalmente a fotografia.

Não convém distinguir o género da espécie. Mas a semelhança está em relação à imagem na situação do género em relação à espécie. Onde há imagem há certamente semelhança, mas não reciprocamente⁵. A semelhança é uma certa forma de unidade, como se depreende de Aristóteles: é a unidade numa mesma qualidade que causa a semelhança. Ora a unidade, transcendental, é ao mesmo tempo comum a todas as coisas e adaptável a cada uma, como a bondade e a verdade⁶. Enquanto semelhança é um atributo anterior à imagem e existe em várias outras coisas. Fala-se de semelhança de Deus para coisas que são mais comuns que as propriedades da natureza intelectual. Mas a semelhança pode significar também a precisão e perfeição da imagem.

Bibliografia

- D'AQUIN, Thomas (1993) *Somme Contre les gentils. Contra gentiles*. CERF
- DEELY, John (2004) “The role of Thomas Aquinas in the development of semiotic consciousness”, in *Semiotica*, n° 152, pp. 75-139
- FISCH, Max. H. (1986) *Peirce, semeiotic, and pragmatic*. Bloomington: Indiana University Press
- GRADIM, Anabela (s/d) *Introdução ao tratado dos signos de João de S. Tomás*. IN-CM
- HUMBRECHT, Thierry-Dominique (2010) “Pourquoi la métaphysique de Saint-Thomas n'est pas une ontology” in D'AQUIN, Saint-Thomas (dir.) Thierry-Dominique Humbrecht (2010), Paris: CERF
- MARIN, Louis (1993) *Des pouvoirs de l'image*. Paris: Seuil
- MORAIS, Manuel (1990) “Espécie”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Verbo.

⁵ Quest. Q. PL 40, 85. BA 10, 327.

⁶ V Metaph. IV XV 4 (1021) a 11.