



PRESSUPOSTOS MEDIEVAIS E A ESCOLHA DE DESCARTES PELO TERMO *IDEA* NAS *MEDITAÇÕES METAFÍSICAS*: HIPÓTESE INTERPRETATIVA

ANTONIO JANUNZI NETO¹

RESUMO: Examina-se a adoção do termo *idea* por Descartes, mostrando o ponto de inflexão em relação ao considerado empirismo aristotélico-tomista, vigente na segunda metade do período escolástico medieval. O artigo delinea uma transição conceitual da *idea*, evidenciando como Descartes, apesar de criticar o fundamento empírico proposto pela tradição escolástica, não se distanciou por completo dos substratos metafísicos medievais. Comparando as interpretações agostinianas e tomistas sobre a *idea* e a perspectiva cartesiana, o texto expõe a complexa interação entre Descartes e o legado filosófico medieval, ilustrando sua tentativa de estabelecer uma nova base epistemológica assentada no *cogito* e na *idea*.

PALAVRAS-CHAVE: Ideia; Forma; Realidade; Mente; Representação.

ABSTRACT: Descartes' adoption of the term *idea* is examined, marking a turning point in relation to the considered Aristotelian-Thomistic empiricism in force in the second half of the medieval scholastic period. The article outlines a conceptual transition of the *idea*, showing how Descartes, despite criticizing the empirical foundation proposed by the scholastic tradition, did not completely distance himself from the medieval metaphysical substrates. Through comparisons between Augustinian and Thomist interpretations of the *idea* and the Cartesian perspective, the text exposes Descartes' complex interaction with the medieval philosophical legacy, illustrating his attempt to establish a new epistemological basis based on the *cogito* and the *idea*.

KEYWORDS: Idea; Form; Reality; Mind; Representation.

1. *Status quaestionis*

Algumas características distintivas da filosofia de René Descartes são certamente a sua reflexão sobre o papel das *ideae*² e a grande relevância funcional e operativa delas no quadro geral da sua metafísica e epistemologia. Entretanto, o sentido do termo utilizado por Descartes

¹ Professor de Filosofia Medieval da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM-UFRJ). E-mail: ajneto@uefs.br.

² Utilizar-se-á o termo latino *idea* (nominativo singular) ou *ideae* (nominativo plural) para se referir, respectivamente, às suas traduções no português “ideia” e “ideias”. Essa escolha se dispõe à luz do idioma latino utilizado pelos autores (Agostinho, Tomás de Aquino e Descartes), o que permite manter a unidade terminológica em séculos distintos.

não se identifica nem é semelhante ao que comumente pode se encontrar ao longo da história da filosofia, sobretudo nos seus antecessores medievais. O que explicaria essa aparente ‘subversão’ interpretativa de Descartes em relação às *ideae*? Numa primeira análise, a substituição semântica operada pelo autor indica uma mudança de sentido do termo, porém, após exame detalhado, vê-se que Descartes mantém aspectos metafísicos medievais sobre a *idea*, mesmo alterando suas aplicações epistemológicas.

Verificar-se-á, inicialmente, um panorama na história da filosofia sobre a temática da *idea*, considerando as reflexões de Agostinho de Hipona e de Tomás de Aquino no período medieval, a fim de se estabelecer as semelhanças e as diferenças no uso que Descartes faz das *ideae* à luz dessa tradição.

2. Em Agostinho: *De ideis*

As reflexões de Agostinho sobre o *status* ontológico da *idea* e suas funções podem ser encontradas em vários de seus escritos. Essas considerações perpassam suas obras de juventude, nas quais o filósofo se ocupa significativamente de sua herança filosófica — radicada sobretudo em Platão³ e na tradição neoplatônica —, e alcançam seus textos de maturidade sobre a fé cristã e a consolidação filosófico-teológica de seus dogmas. Dada a vastidão das obras de Agostinho e a sua evidente não sistematicidade de tratamento de questões, sobretudo em relação ao tema desta investigação, pode-se afirmar que de modo limitado o bispo de Hipona concentrou, quase que em um esforço sintético, suas principais considerações sobre o significado de ‘*idea*’ na *Quaestio XLVI*, isto é, na sua obra intitulada *De diversis quaeestionibus 83 liber unus*⁴, comumente intitulada *Quaestio De ideis*.

Concentrar-se-á na exposição analítica das principais teses elencadas por Agostinho nessa *quaestio*, a fim de se estabelecer as proposições do autor sobre a definição e o estatuto da

³ Platão é classicamente reconhecido, na história da filosofia, como o primeiro filósofo a tratar de modo sistemática sobre a *idea*, produzindo uma teoria sobre essa noção. Entretanto, pode-se destacar uma evolução nocional e textual sobre o tema nas obras do fundador da Academia. Segundo Motte: “assistimos à passagem progressiva da noção comum de *eidos* como aspecto sensível, em particular como beleza, à noção ‘filosófica’ ou ‘científica’ de caráter comum a uma multiplicidade, ou seja, como universal, que constitui não somente uma espécie ou classe, mas também um modelo (παράδειγμα), ou seja, a *idea*, e é esta última que designa, na sua significação tipicamente platônica” (MOTTE *et al.*, 2003, p.654).

⁴ Há uma edição crítica da obra em latim. Augustine. *Questions on Various Topics (Eighty-Three Different Questions)*. In *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, editado por John E. Rotelle, traduzido por Roland J. Teske. Hyde Park, NY: New City Press, 2002. É possível verificar também várias traduções para outros idiomas, como, por exemplo: Augustine. *Eighty-Three Different Questions*. Translated by David L. Mosher. Fathers of the Church, Vol. 70. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1982. Entretanto, optou-se por utilizar no presente artigo a adequada tradução para o português feita por Moacyr Novaes: AGOSTINHO DE HIPONA. *As ideae (De ideis)*. In: *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*. São Paulo, v. 40, 2008, p. 377-380.

idea. O referido foco de análise tem estreita relação com o fato histórico da doutrina da *idea* de Agostinho ser um elemento intermediário entre o pensamento antigo, pois, na Questão 46, a influência platônica sobre autor manifesta-se em nitidez destacada — principalmente se se considerar a influência do neoplatonismo do século III, em especial de Plotino, do qual Agostinho parecer ter herdado a mudança arquitetônica da *idea* não mais como um elemento subsistente por si tal como proposto por Platão⁵, mas sim uma propriedade subsistindo em um Intellecto⁶. Nesse sentido, por mais que o autor da *quaestio* tenha sido influenciado, em perspectiva filosófica, pelas distinções platônicas entre sensível/inteligível, material/imaterial, mutável/imutável, sua recepção destes princípios metafísicos foi feita mediada pela interpretação neoplatônica de Plotino, sobretudo se se admitir o *status* ontológica da *idea*, isto é, não mais como elemento subsistente *per se*, mas existindo como propriedade intelectual.

Em sua reflexão sobre as funções e o *status* ontológico da *idea* no *De ideis*, Agostinho realiza uma análise crítica e expansiva sobre o citado conceito, reconhecido pelo autor como invariavelmente atribuído pela tradição a Platão. Entretanto, é notório que o uso feito pelo Bispo

⁵ A doutrina platônica sobre a existência *per se* da *idea* não possui único momento textual de tratamento ou obra única dedicada por Platão ao tema. Assim, sua reconstrução expositiva pode seguir diversos itinerários conceituais e literários. Por razões delimitativas, prefere-se apresentar a citada doutrina de modo sintético e apontando alguns fragmentos textuais para demonstrar a adequação da síntese doutrinária exposta. Assim, pode-se dizer que Platão desenvolve sua teoria da *idea* (há uma dupla terminológica usada pelo autor ao longo de sua obra *ἰδέα* e *εἶδος*) em diversos diálogos e na *República*, sua obra de maturidade. Geralmente a predicação platônica sobre as *ideae* é a de que são realidades eternas, imutáveis e existentes por si mesmas, separadas do mundo sensível captado pelos sentidos corporais. Assim, as *ideae* seriam a verdadeira realidade subsistente por si, e a realidade material seria sustentada ontologicamente por ela. No diálogo *Fédon*, Platão afirma o seguinte em 65d: “E não é esse o momento em que a alma do filósofo mais despreza o corpo e dele se escapa, à medida que procura concentrar-se em si e por si mesma? [...] Passamos a outro ponto, Símiat: afirmar que existe qualquer coisa como seja o “Justo”, ou não? [...] E o mesmo em relação ao “Belo” e “Bem”? [...]”. Seguindo a mesma linha, em 75a, o autor continua na sua descrição sobre a *idea*: “[...] Afirmamos, creio a existência de algo “igual”... não quero dizer um tronco de madeira igual a outro tronco ou uma pedra igual a outra pedra nem nada desse gênero, mas uma realidade distinta de todas estas e que está para além delas — o Igual em si mesmo [...]” (PLATÃO, 1988, p.77).

⁶ Nas *Enéadas* de Plotino (204/270 d.C.), obra considerada pela tradição filosófica como o ápice teórico do pensamento neoplatônico, o autor desenvolve suas reflexões metafísicas a partir do quadro ontológico herdado de Platão, sobretudo na explicação das relações entre realidade material/sensível e realidade imaterial/inteligível. Na compilação feita por Porfírio após a morte do autor, a obra é organizada em seis grupos de nove tratados cada, somando-se cinquenta e quatro tratados que tratam de temas metafísicos, epistemológicos, éticos e estéticos. Em *Enéadas* V, 1, Plotino disserta “sobre as três substâncias principais” do seu quadro metafísico, a saber, o Uno (primeira substância e fonte da emanação dos demais existentes), o Intellecto (voûç, a substância diretamente emanada do Uno e que contém em si as *ideae* eternas e perfeitas de todos os demais existentes) e a Alma (terceira substância emanada do uno, responsável pela existência organizada das realidades materiais e sensíveis e, portanto, é elemento intermediário entre o Intellecto e o mundo material. Nesse contexto, o autor em V, 3 considera o Intellecto como uma substância existente por si, separada da realidade material, e portadora de todos as *idéa* do mundo material: “[...] Se alguém admira este cosmos sensível ao dirigir seu olhar para sua grandeza e beleza, e para a ordem de seu movimento eterno [...] que se eleve até seu Modelo [Inteligência] e ao que é mais real e perceba que lá todas as coisas são inteligíveis e que no Modelo [Inteligência] são eternas com uma intuição e vida próprias; e presidindo aquelas, olhe para a Inteligência incontaminada, e uma sabedoria imensa, e uma vida que é verdadeiramente a vida [...], porque abarca em si mesmo todos os seres imortais, toda inteligência, todo deus, toda alma, eternamente estáveis. [...] E tendo todas as coisas dentro de si. [...]” (PLOTINO, 1998, p.165. Tradução nossa).

de Hipona é distinto do uso por Platão, pois ele é contextualizado em uma moldura teológica cristã e com base em alteração feita pelo neoplatônico Plotino, em suas *Enéadas*, com a transposição da *idea*, como substância *per se*, para uma forma exemplar no Intelecto divino.

Agostinho principia suas considerações contestando a hipótese de que realmente Platão tenha sido o criador da terminologia *idea*, argumentando que essa entidade, se existente, transcenderia à autoridade nominativa do fundador da Academia. Assim, Agostinho considera que a não existência do termo não impossibilitaria o seu reconhecimento por filósofos anteriores ao próprio Platão. Este aspecto sublinhado pelo autor apresenta uma consideração ontológica sobre o *status* da *idea*, isto é, a *idea* não se resumiria a um subproduto da alma humana, derivado de sua inventividade, mas seria ontológica e logicamente anterior à alma e, também, à realidade sensível, sendo, portanto, acessível à reflexão dos sábios e filósofos. Com isso, Agostinho garante certa subsistência da *idea* em relação às suas possíveis instâncias, ou seja, como objeto de conhecimento ou como condição formal e exemplar organizada do mundo da matéria.

Nesse contexto, Agostinho apresenta as *ideae* como formas eternas e imutáveis, presentes na inteligência divina, e funcionando como arquétipos da criação do universo por Deus:

Que a Sabedoria de Deus, pela qual todas as coisas foram feitas, conhecia as primeiras, divinas, incontáveis e eternas razões das coisas, antes que fossem criadas, atesta-o a Escritura que diz: No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito de tudo que existe [João, 1, 1-3]. (AGOSTINHO, 2005, p.29)

Deste modo, Agostinho se insere em uma tradição filosófica cujas raízes se ancoram, em parte, no pensamento de Platão e na rearticulação elaborada pelo neoplatonismo de Plotino. Pode-se dizer, portanto, que ambos os filósofos fornecem a Agostinho um arcabouço conceitual que ele transforma e adapta à sua teologia cristã. Em síntese, o *De ideis* parece refletir os esforços do autor em reconciliar os elementos das filosofias pagãs com os princípios dos dogmas cristãos.

Agostinho prossegue na argumentação do *De ideis* analisando as complexidades envolvidas na tradução da palavra *idea*. Ao considerar a tradução do termo para o latim, ele reconhece que as palavras ‘forma’ ou ‘imagem’ podem aproximar-se do conceito original de Platão, mas prefere optar pelo termo ‘razão’ (*rationes*), apesar de admitir que não corresponde exatamente ao termo grego λόγος. É possível inferir que essa escolha reflete filosoficamente sua interpretação das *ideae* como razões divinas ou princípios organizadores que estruturam a realidade, inserindo-as no intelecto divino como arquétipos para a criação de todas as coisas e destacando sua natureza eterna e imutável. Essa compreensão não apenas, do ponto de vista de

Agostinho, reafirma a sabedoria e a soberania divinas, mas também ressalta a distinção entre o Criador e a criação, ao mesmo tempo que enfatiza a necessidade de uma ordem racional (*rationes* ou λόγος) subjacente ao universo.

Na perspectiva epistêmica, Agostinho continua sua exposição, afirmando que o acesso cognitivo do homem às *ideae* está extremamente condicionado à pureza da alma racional. O autor argumenta que somente as almas puras, isto é, reabilitadas pela graça divina, podem conhecer as verdades eternas derivadas das *ideae* no intelecto divino.

É importante salientar que o breve *De ideis* de Agostinho deve ser analisado sob a perspectiva de outras obras, considerando a unidade filosófica-teológica dos escritos do bispo de Hipona. Dessa forma, pode-se interpretar o *De ideis* como um exemplo da síntese pretendida pelo escritor a partir de suas premissas platônicas e neoplatônicas, incorporadas ou harmonizadas com os dogmas de fé, que surgiram da revelação cristã e estão presentes nos textos bíblicos e na sua tradição posterior, da qual Agostinho é parte indissociável da formação da filosofia e teologia cristãs medievais.

Sobre a referida síntese operada pelo autor, como já dito anteriormente, pode-se considerar como ponto de partida, neste contexto expositivo, que ao menos duas são as grandes fontes pagãs da obra de Agostinho, do ponto de vista filosófico — sobretudo em relação ao *De ideis* —, a saber, Platão e Plotino.

Platão propôs, na sua teoria das formas ou *ideae*⁷, que existem realidades imutáveis e perfeitas que transcendem o mundo da matéria e são as verdadeiras essências de todas as coisas, assim, as *ideae* estariam acessíveis à parte intelectual da alma humana e constituindo o conhecimento verdadeiro. A famosa “Alegoria da Caverna” — que encapsula as principais proposições metafísicas, epistemológicas e éticas de Platão — ilustra metaforicamente a distinção entre dois níveis de ser: o sensível, captado pelos sentidos anímicos, e o inteligível, ocupado pela idealidade da forma. Nesse sentido, as *ideae* são entidades metafísicas, perfeitas, eternas e imutáveis, que constituem a essência transcendente dos seres materiais.

Por outro lado, Plotino aprofundou a teoria platônica da *idea* nas suas *Enéadas*, acrescentando algumas interpretações decisivas que separam as teses originárias de Platão da doutrina neoplatônica. Nesse aspecto, Plotino afirma que o princípio de todos seres é a

⁷ Para Platão, como já se viu, as *ideae* constituem as verdadeiras substâncias, enquanto o mundo da matéria é uma cópia imperfeita e mutável dessas realidades eternas. Por exemplo, na sua obra *República* (Livro VI, 507b), o autor afirma: “Que há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem. [...] E que existe o belo em si, o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma *idea*, que é única, e chamamos-lhe a sua essência.” (PLATÃO, 1983).

substância Uno, da qual emanam sucessivamente o *Nous* (intelecto) e a Alma do Mundo, num processo que culmina na realidade da matéria (*Enéadas* V, 1-3). O *Nous* é, nessa hierarquia, a sede ontológica das *ideae*, que são consideradas não como entidades separadas, tal como visto em Platão, mas como propriedade no Intelecto e, por isso, estruturam formalmente a realidade (*Enéadas* V, 9).

Nas suas obras, especialmente em *A doutrina cristã* e em *Confissões*, Agostinho reinterpreta essas influências no contexto do monoteísmo cristão. A sua crítica ao platonismo é essencial para estabelecer a sabedoria teológica cristã como autêntica filosofia, derivada da fé e do texto sagrado, estabelecendo, sobretudo, uma diferenciação entre a proposta de Platão para a relação entre o homem e a divindade e o ensino da fé sobre a reconciliação entre a humanidade e Deus. Enquanto o platonismo sugere uma jornada da razão humana ascendente, autônoma e por si para alcançar a verdade, Agostinho propõe, do ponto de vista cristão, que a verdadeira filosofia deve reconhecer a importância da ação divina no homem. Isto implica que o ser humano encontra a verdade da *idea* em Deus por uma ação inicial do próprio ser divino, a graça, e não por um simples esforço humano de ascese. Outra diferença importante, no contexto metafísico, do pensamento agostiniano sobre o platonismo é a consideração de que as *ideae* são atributos do pensamento divino, isto é, razões eternas existentes na mente de Deus, que servem como modelos para a criação (*Confissões*, livro XI). E, diferentemente de Plotino, para quem o *Nous* e as *Ideae* nele contidas constituem uma segunda realidade emanada do Uno, Agostinho identifica as *Ideae* diretamente com a sabedoria divina, enfatizando sua imutabilidade e eternidade como atributos de Deus (*A doutrina cristã*, livro I).

Deste modo, no *De ideis* de Agostinho a *idéa* platônica perde autonomia na existência como uma substância *per se* e se torna uma *ratio* da mente divina a partir de dois pressupostos: o dogma cristão da criação e a interpretação do neoplatônico Plotino sobre o *Nous* como inteligência emanada do Uno, enquanto condição formal da emanção do mundo material.

Sinteticamente, no contexto filosófico e teológico de Agostinho, especialmente em relação ao *De ideis*, a concepção das *ideae* de Platão sofreu transformação significativa. O Bispo de Hipona reinterpreta a *idéa* platônica, que no filósofo da Academia possuiu uma existência autônoma como forma ou substância *per se*, alterando-se em *rationes* presentes na mente divina. Esta interpretação, como se viu, ancora-se em dois pilares centrais: a) o dogma cristão da criação, no qual toda a existência é resolvida como efeito da ação criadora de Deus e, desse modo, as *ideae* platônicas, ao invés de serem entidades autônomas em uma instância ontológica distinta, são compreendidas como razões na mente de Deus. Vale destacar que essa

perspectiva se alinha com outra tese da doutrina cristã, a saber, a criação *ex nihilo*⁸, segundo a qual Deus não apenas organiza a matéria pré-existente, tal como o Demiurgo na cosmogonia de Platão, mas cria todo o universo a partir do nada; b) a interpretação neoplatônica do *Nous* de Plotino como Inteligência emanada do Uno, adaptada por Agostinho para o contexto da filosofia e da teologia cristãs, considerando o *Nous* de maneira análoga à mente divina, na qual residem as *rationes* que funcionam como arquétipos formais do ato de criação de Deus em relação ao universo criado.

3. Tomás de Aquino e as *ideae* na mente divina: consolidação da filosofia cristã sobre o tema

No panorama do pensamento medieval posterior, a contribuição de Agostinho, relativa às *ideae* divinas, detém um papel preponderante, marcando profundamente o desenvolvimento da escolástica. Essa concepção, ao ser integrada e confrontada com os paradigmas platônicos e aristotélicos no período da alta escolástica, fomentou um leque ampliado de indagações filosóficas e teológicas. Notavelmente, na baixa escolástica, Anselmo de Cantuária (1033–1109 d.C.) ofereceu, por exemplo, um tratamento elaborado sobre as *ideae* divinas⁹ no *Monologium*, demonstrando a continuidade e evolução da reflexão filosófica sobre as *ideae* na mente divina.

⁸ A doutrina *ex nihilo* foi amplamente abordada tanto por Agostinho quanto por outros autores medievais, sobretudo no período escolástico. De forma sintética, pode-se descrevê-la seguindo as proposições exemplares sobre tema no *Monologium* de Anselmo de Aosta: “Mas, ao falar-se do nada, apresenta-se uma dúvida, todo ser que produz outro é causa daquilo que origina e faz-se [...] O *nada* ou é alguma coisa ou não é nenhuma. Se é alguma coisa, então tudo o que saiu do *nada* foi feito de algo. Mas, ao contrário, se não é nenhuma coisa, fica incompreensível como algo possa ser feito do *nada*, que é carência de tudo: do *nada*, *nada* se origina, como sói dizer-se comumente. Donde se conclui que tudo aquilo que foi feito recebeu a origem de algo, pois uma coisa é feita de algo ou de *nada*. Pense-se, então, o *nada* como sendo alguma coisa ou nenhuma, porém fica evidente que tudo o que foi feito origina-se de algo. [...] todas as coisas que derivam dela foram criadas por ela do nada, isto é, que não foram feitas de algo), a nossa conclusão estará de acordo com as premissas e não decorrerá dela nenhuma contradição. Assim, sem nenhum inconveniente ou contradição poder-se-á dizer que as coisas feitas pela substância criadora foram feitas do nada, do mesmo modo que costumamos nos referir a um homem que, de pobre, ficou rico ou que, depois da doença, recobrou a saúde, querendo significar, com isso, que ele agora é rico e, antes, não possuía nada, ou que, agora, tem a saúde que, antes, não tinha. Assim, também sem inconvenientes pode ser entendida a afirmação que a essência criadora fez a universalidade das coisas do nada, ou que o universo foi criado, por meio dela, do nada. O que vale dizer que todas aquelas coisas que antes não existiam, porque eram nada, agora são algo. Com esta mesma expressão com que se afirma que ela fez todas as coisas ou que todas as coisas foram feitas por ela, compreende-se que, quando ela criou, criou efetivamente algo, e que quando as coisas foram criadas, realmente elas tornaram-se algo. Assim, quando vemos alguém, de condição bastante humilde, ser elevado por outro a grandes honras e riquezas, dizemos: – Sicrano foi feito do nada por fulano, isto é, aquele homem, que antes era considerado um nada, chegou a ser alguém pela ação de outro.” (ANSELMO, 1988, cap. VII).

⁹ Já na introdução da obra, Anselmo reconheceu suas fontes e filiações filosóficas-teológicas em Agostinho, e propôs que seu tratado deveria ser compreendido a partir do *De Trinitate* de Agostinho. Seguindo o Bispo de Hipona, adotou e adaptou a influência de Agostinho dentro do seu próprio quadro filosófico e teológico. No *Monologium*, Anselmo não apenas buscou provar a existências de Deus através de argumento racionais (*sola ratione*) a partir da criação, mas também explorou a natureza da existência divina e sua relação com o universo criado. Ele concorda com Agostinho que as verdades externas, por exemplo, os silogismos matemáticos e axiomas morais, residem na mente de Deus, servido como fundação para o ser e o conhecer. Nesse sentido, a existência de

Durante a alta escolástica, a adoção e a exploração das teorias das *ideae* divinas, sob a ótica agostiniana, ganharam destaque significativo, consolidando Agostinho como figura central no *corpus* patrístico sobre as doutrinas das *rationes* na mente de Deus. As discussões filosóficas e teológicas em torno das *ideae* divinas encontraram terreno fértil nos vários comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, bem como nas sumas teológicas elaboradas no século XIII, onde a intersecção com as doutrinas do conhecimento divino se tornou matéria de disputa teórica.

A interação intelectual entre Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino constituiu um dos eixos centrais para a compreensão da teologia e da filosofia cristãs na Idade Média. Como se viu, Agostinho, operando no contexto do cristianismo primitivo e da filosofia neoplatônica, legou uma vasta obra, e sua influência sobre Tomás se revela tanto na apropriação direta de conceitos quanto na metodologia da síntese entre razão natural e dogmas de fé. A influência de Agostinho sobre Tomás de Aquino, no que tange à teoria das *ideae* na mente divina, manifestase numa intersecção entre metafísica, epistemologia e teologia. Agostinho, influenciado pelo platonismo de fundo e neoplatonismo patente, introduziu a concepção de que as formas ou *ideae* eternas residem na mente de Deus, servindo como arquétipos pelos quais as coisas imateriais (anjos) e as coisas materiais (universo) foram criadas e são conhecidas. Por sua vez, Tomás de Aquino, ao abordar a teoria das formas ou *ideae*, reconhece a influência agostiniana, mas desenvolve suas implicações numa síntese que articula elementos do aristotelismo. Assim, Tomás admitiu que Deus conhece todas as coisas preexistentes em sua mente como ideais eternas. Entretanto, diferentemente de uma visão estritamente platônica ou neoplatônica, o Aquinate argumenta que essas *ideae* na mente de Deus não apenas servem como modelos para a criação, mas também como princípios ordenadores que conferem finalidade e inteligibilidade à criação.

A formulação da doutrina das *ideae* por Tomás de Aquino revela uma assimilação e reelaboração do pensamento de Agostinho, bem como uma interpretação refinada da relação entre Platão e Aristóteles¹⁰. É importante notar que, na elaboração de sua própria doutrina das

elementos universais e verdades necessárias apostaram para a existência de uma mente suprema, em que tais verdades teriam sua origem e *status* ontológico. Anselmo considera que *ideae* são as verdades eternas, necessárias e universais refletem a natureza da mente de Deus, argumentando que a ordem racional inerente ao mundo criado e a própria racionalidade humana têm sua fonte nas *rationes* da mente de Deus: “natureza suprema e todas as coisas que existem derivam necessariamente dela e existem necessariamente por ela” (ANSELMO, 1988, cap. V).

¹⁰ Inicialmente, pode-se dizer que Aristóteles foi um dos primeiros e grandes críticos da teoria das *ideae* de Platão. Em *Metafísica* I, 987b1-11, Aristóteles discute a problemática da participação das coisas sensíveis e materiais nas *ideae* e a dificuldade em conceber a relação entre as *ideae* e as coisas individuais, criticando a proposta de que as *ideae* possam existir separadamente das coisas das quais são modelos. Por sua vez, em VII, 1039a2-8 e XIII 1079a18-1079b3, o Estagirita afirma que a doutrina das *ideae* introduz duplicidade não necessária e, portanto,

ideae, Tomás de Aquino fez uso extensivo da *Quaestio de ideis*. Esse fato destaca o modo como a doutrina tomista das *ideae* constitui uma síntese não só das teses de Agostinho, mas também dos princípios filosóficos de Aristóteles. E, ao integrar essas influências, o Aquinate desenvolve uma visão na qual as formas ou *ideae* não são entidades separadas, mas existem como *rationes* eternas na mente de Deus, servindo tanto como modelos para a criação quanto como fundamentos para a inteligibilidade e a ordem teleológica do universo.

Pode-se dizer, portanto, que a doutrina tomista das *ideae* representa um engenhoso esforço de síntese entre as contribuições de Platão e Aristóteles, neoplatonismo e Agostinho. Ele adota a perspectiva neoplatônica de Agostinho sobre a existência das *ideae* no intelecto divino, ao mesmo tempo em que critica e reinterpreta a concepção platônica das formas naturais, alinhando-se mais estreitamente com a concepção aristotélica de que as formas estão intrinsecamente relacionadas à matéria. Este equilíbrio reflete a tentativa teórica de Tomás em harmonizar os elementos filosóficos de seus predecessores, construindo uma doutrina que reconhece a origem divina da ordem e da finalidade do universo criado, enquanto mantém uma compreensão realista imanente da existência das formas nas coisas materiais.

Disto isto, ver-se-á como Tomás de Aquino considera a teoria das *ideae* à luz de dois principais textos sobre o tema no *Corpus Thomisticum*¹¹.

questiona a existência de formas separadas para seres que já são conhecidos no mundo sensível. Em IX 991b9-992a4, o autor critica a concepção de que as *ideae* possam ser substâncias e causa do ser das coisas sensíveis, argumentando que isso levaria ao absurdo lógico e metafísico da regressão ao infinito. Mesmo com esses elementos, Tomás de Aquino planejou estabelecer uma síntese entre Platão e Aristóteles sobre o estatuto da *idea*, ao incorporar ambos os autores numa cosmovisão teológico-cristã à luz das metafísicas de Platão e Aristóteles. Nesse sentido, pode-se dizer que Tomás reinterpreto, seguindo Agostinho, a doutrina platônica das *ideae*, concebendo-as como existentes na mente divina, não como entidades autônomas, mas como arquétipos divinos que conferem ordem e finalidade à criação. Contudo, Tomás deu ênfase à metafísica de Aristóteles, adotando a concepção de que as essências ou formas são imanentes às substâncias materiais, contrapondo-se à separação dualista de Platão entre o mundo sensível e o inteligível. Essa conciliação se manifesta, sobretudo, na sua concepção de Deus como ato puro e causa primeira, cujo intelecto abarca todas as formas e essências como *ratio* exemplar. O Aquinate articula, portanto, uma metafísica em que a doutrina da participação platônica das entidades materiais nas formas/*ideae* divinas não implica uma duplicidade ontológica, mas uma hierarquia de ser que reflete a perfeição última em Deus. Portanto, pode-se dizer que a síntese proposta por Tomás sustenta uma tese filosófica na qual a ordem natural é compreendida como uma participação na ordem inteligível divina, oferecendo um fundamento metafísico para a teleologia natural baseada na finalidade inscrita na criação por sua causa primeira (cf. FABRO, 1960).

¹¹ Tomás de Aquino aborda a questão das *ideae* na mente de Deus em quatro textos principais: a) *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, livro I, distinção 36; *Suma teológica* I, questão 15; *Questões disputadas De veritate*, questão 3, artigo 1; e *Suma contra os gentios* I, questão 54. Por razão delimitativa, a análise das teorias das *ideae* no Aquinate será concentrada nas duas primeiras obras citadas.

3.1. Comentário às *Sentenças de Pedro Lombardo*, livro I, distinção 36, artigo 2

Nessa obra¹², a perspectiva agostiniana é particularmente evidente, mais até do que em algumas de suas obras conhecidas posteriormente. Aqui, Tomás reconheceu a contribuição de Averróis ao interpretar a consonância fundamental entre Platão e Aristóteles, argumentando que, apenas de divergências aparentes, ambos os filósofos convergem na tese de que as formas existem no intelecto divino¹³. No entanto, Tomás critica a maneira platônica de conceber as formais/*ideae* como entidades independentes da matéria, uma crítica que não visa rejeitar a existência dessas formas no intelecto divino, mas sim o modo platônico específico de articulação dessa existência.

Sinteticamente, na distinção 36, Tomás de Aquino investiga a modalidade pela qual os objetos são conhecidos por Deus, desenvolvendo uma exposição técnica que distingue o conhecimento de Deus e sua essência. Ele postula que, embora Deus conheça tanto “singulares quanto universais”¹⁴, tal conhecimento não é restringido a uma dimensão meramente universal ou singular, mas transcende estas categoriais por meio da essência divina, que é tanto a causa de todo ser, quanto de todos os singulares existentes. Ao abordar a questão do conhecimento divino dos males, Tomás distingue o não conhecimento metafórico, associado à reprovação divina, e a não cognição como privação de conhecimento. Esta distinção permite-lhe concluir que Deus conhece o bem e o mal singularmente por conhecer sua própria essência¹⁵, sendo que o mal é compreendido como uma privação e conhecido em contraste com o bem. Este argumento destaca a capacidade ativa de Deus de conhecer, sem implicar aprovação ou existência positiva no conhecimento divino. Em seguida, o Aquinate explora como as criaturas, enquanto conhecidas por Deus, estão nele, diferenciando entre estar “na ciência de Deus”, “na

¹² Neste texto, em específico, Tomás de Aquino comenta as passagens da *Sentenças de Pedro Lombardo* que tratam da modalidade de existência dos objetos em Deus. Jean Pierre Torrell considera o seguinte sobre o *Comentário* de Tomás às *Sentenças* de Pedro Lombardo: “O comentário dos quatro Livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo constituiu a primeira grande obra de Tomás. Fruto de seu ensino como bacharel sentenciário, no início de sua primeira estada parisiense (1252-1254), sua redação ainda não estava concluída quando iniciou sua atividade de mestre (1256). Mais que mero comentário, é preciso ver nesse vasto apanhado de questões levantadas na ocasião do texto de Lombardo, que engloba toda a matéria de teologia, uma obra pessoal de pleno direito, reveladora do pensamento e das opções de Tomás.” (TORRELL, 2004, p. 188).

¹³ “Conforme observado pelo Comentador no Livro XI da *Metafísica*, Platão — e outros filósofos —, compelidos pela própria verdade, renunciaram o que posteriormente Aristóteles explicitaria, embora não tenham alcançado plenamente tal concepção. Nesse contexto, ao introduzir o conceito de *ideae*, Platão visava proclamar que as *ideae* residiam no intelecto divino, uma noção posteriormente ratificada por Aristóteles. Portanto, o Filósofo não procurou refutar essa proposição *per se*, mas, sim, contestar a maneira pela qual Platão sustentava que as formas naturais possuíam existência autônoma, independentemente da matéria.” (*Super Sent.*, lib.1, d. 36, q.2, a.1. Tradução nossa).

¹⁴ “Respondo dizendo que, sem dúvida, Deus tem conhecimento de tudo, tanto dos universais quanto dos singulares.” (*Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 1, a. 1, co. Tradução nossa).

¹⁵ “E assim Deus conhece tanto o bem quanto o mal, ao conhecer a Sua própria essência.” (*Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 1, a. 2, co. Tradução nossa).

essência divina” e “em Deus”¹⁶. Ele afirma que todas as coisas conhecidas por Deus estão em seu conhecimento, mas refuta a noção de que as criaturas possam subsistir “na natureza divina ou ser o mesmo que a natureza divina” (*Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 2, a. 1, ad 1. Tradução nossa), preservando, assim, a distinção ontológica entre o criador e a criação.

Na segunda questão da distinção, a qual se articula em três artigos, Tomás examina meticulosamente a concepção das *ideae* no intelecto divino, abordando a existência delas, a questão da necessidade de sua pluralidade na mente de Deus, bem como sua existência em Deus. Por razões delimitativas textuais, far-se-á uma consideração do primeiro artigo, que se apresenta como central na segunda questão da distinção 36.

O Aquinate ocupa-se em estabelecer uma definição de *idea* e como pode ser dita enquanto existente na mente de Deus. Para tanto, o autor enfrenta textualmente quatro objeções contra a existência das *ideae*.

A primeira objeção destaca um fragmento superficial e acidental da crítica de Aristóteles à teoria das *ideae* de Platão, na qual o estagirita afirmou que “dizer que as *ideae* são modelos é vão e equivale a expressar-se por meio de metáforas poéticas”¹⁷. Entretanto, ao responder (*Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 ad 1) essa objeção apoiando-se em Averróis (a. 1, ad 1), Tomás considera que essa crítica aristotélica se aplica somente à tentativa platônica de atribuir às *ideae* a existência subsistente *per se*. Então, Aristóteles concordaria que as ideias são existentes no intelecto divino.

A segunda objeção (arg. 2) (*Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 arg. 2), de caráter argumentativo, considera que Deus, agente perfeitíssimo, não precisaria de modelo (*ideae*) para conhecer. Tomás responde a isso, admitindo premissas teológicas, que necessitar de um modelo para conhecer não é *per se* característica de ação imperfeita, pois a essência divina é a causa exemplar de todas as coisas e Deus “ao contemplar Sua própria essência dessa maneira, Ele produz todas as coisas” (*Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 2, a. 1, ad 2. Tradução nossa).

A terceira objeção (arg. 3) segue a temática da segunda e, citando Agostinho, afirma que algo é mais perfeitamente conhecido por sua essência do que por sua semelhança, logo Deus deveria conhecer as coisas não por semelhanças (*ideae*), e sim por sua essência. Entretanto, Tomás de Aquino julga ser significativa para esta questão a seguinte máxima epistemológica: “é necessário que aquilo por meio do qual se dá o conhecimento de uma coisa

¹⁶ “E, por isso, deve-se saber que uma coisa é estar no conhecimento de Deus, outra é estar em Deus e outra é estar na essência divina.” (*Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 1, a. 3, co. Tradução nossa).

¹⁷ *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 arg. 1. No Livro I da *Metafísica*, 991a19, Aristóteles afirma: “E mais: não é possível que as outras coisas provenham das Formas, de nenhum dos modos habituais. Dizer que elas são modelos e que as demais coisas delas participam é propor metáforas poéticas e expressar-se de modo vago [...]”

esteja unido ao conhecedor”. Esse princípio da imanência do cognoscido no cognoscente é aplicado nos seres cognoscentes criados (animais, homens e anjos) e é dito também do conhecimento de Deus. Mas, considerando ainda que as coisas criadas são separadas ontologicamente do ser criador, suas respectivas essências individuais não podem ser existentes de modo imanente em Deus, logo, elas não poderiam ser o meio de cognição de Deus sobre as criaturas. Portanto, restaria sustentar, conforme o Aquinate (ad 3), que Deus conheceria as coisas mediante sua própria essência que funcionaria como causa exemplar dos entes criados, como se viu.

Por sua vez, a quarta objeção (arg. 4) ainda considera a mediação cognitiva, citada na objeção anterior, e acrescenta que, se a cognição é obtida por um meio, seu resultado somente se dá por processo discursivo, e isto seria repellido pela simplicidade operativa e essencial da natureza divina. Então, Deus não poderia conhecer por um intermediário arquetipo como as *ideae*. Tomás de Aquino não concorda que postular *ideae* na mente divina implica por necessidade a discursividade do seu conhecimento, pois, em primeiro lugar, há casos epistêmicos em que um intermediário cognitivo não gera, por este fato, um conhecimento discurso. Por exemplo, a visão, que necessita de uma forma sensível apreendida, não conhece de forma comparativa ou discursiva. Se não há conexão necessária entre forma/modelo/*idea* e discursividade no caso mais ínfimo da hierarquia de cognição entre os sujeitos de conhecimento — isto é, a sensibilidade —, não haveria, portanto, a necessidade de se postular em Deus algum conhecimento discursivo ao se supor que ele conheceria também por *ideae*. Além disso, Deus “não possui conhecimento discursivo, pois contempla todas as coisas simultaneamente” (*Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 2, a. 1, ad 4. Tradução nossa).

A solução¹⁸ de Tomás para o problema do artigo primeiro — o que é significado pelo termo *idea* — lança mão da definição elaborada por Agostinho, no *De ideis*: “a palavra ‘*idea*’

¹⁸ “Respondo dizendo que, assim como as formas artificiais têm um duplo ser — um em ato, quando estão na matéria, e outro em potência ativa, na mente do artífice; de maneira semelhante, as formas materiais também possuem um duplo ser, conforme o Comentador na *Metafísica* 11 aponta: um em ato, conforme existem nas coisas, e outro em potência ativa, conforme existem nos motores dos céus, especialmente no primeiro motor, o qual associamos a Deus. Daí, é comumente dito entre todos os filósofos que tudo está na mente de Deus, assim como as criações estão na mente do criador. Por isso, chamamos as formas das coisas existentes em Deus de *ideae*, que são como formas operativas. Dionísio, ao falar sobre *ideae*, diz que chamamos de exemplares as razões substanciais preexistentes das coisas em Deus, que a teologia denomina pré-definições, assim como as vontades divinas que determinam e produzem as coisas. Deus, por meio das *ideae*, não tem apenas um conhecimento prático, mas também especulativo das coisas, pois Ele as conhece tanto em seu estado de origem quanto em sua natureza própria. A palavra *idea* vem de *eidos*, que significa forma. Assim, o termo *idea* relaciona-se tanto ao conhecimento prático quanto ao especulativo, pois a forma de algo na mente é a base para ambos os tipos de conhecimento. Embora frequentemente se refira às formas que são princípios de conhecimento prático, como as formas exemplares das coisas, também serve como fundamento para o conhecimento especulativo, referindo-se às formas das coisas consideradas em contemplação.” (*Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 2, a. 1, co. Tradução nossa).

vem de ‘*eidōs*’, que significa ‘forma’¹⁹. Entretanto, o Doutor Angélico aprofunda a questão do ponto de vista metafísico ao propor uma distinção entre os modos de ser da forma, afirmando que ela pode possuir o ser de dois modos: a) em ato, quando está unida à coisa material, determinando-lhe a natureza enquanto singular; e b) em potência (ativa) na mente de Deus. Para justificar essa discriminação, o argumento apresenta uma distinção que seria encontrada nas formas chamadas “artificiais”, isto é, aquelas que funcionam como condição formal e determinante para a produção de algo, e que exigem um agente eficiente para a passagem da forma artificial em potência para seu ato. Tomás não apresenta um exemplo no texto, mas é notório observar que a metáfora indica a relação entre o artista ou construtor e sua obra. No caso, a forma de uma escultura, enquanto existente na mente do artista, possui existência nele de modo potência, ou seja, é um princípio formal da ação do artífice e que, por isso, determinará a modalidade de sua obra. Nesse caso, o resultado da ação eficiente do artífice gerará um produto material determinado formalmente em ato. Este exemplo será usado por Tomás, por analogia, para explicar a relação entre a mente criadora de Deus — como artífice da criação e dotada de formas —, as *ideae* — condição para a determinação formal da criação — e o produto de sua ação eficiente ao criar os seres: “por isso, chamados as formas das coisas existentes em Deus de *ideae*, que são como formas operativas [...] razões substanciais preexistentes das coisas em Deus” (*Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 2, a. 1, co. Tradução nossa).

Como se viu, ao empregar a analogia das formas artificiais para elucidar sua compreensão sobre as *ideae* no intelecto divino, Tomás de Aquino estabelece um paralelo significativo entre o processo criativo humano e o divino. Esta analogia é decisiva para entender a concepção do Aquinate tanto sobre as *ideae* na mente divina quanto sobre a ação de Deus na criação do universo. O autor argumenta por analogia que, assim como um artista visualiza uma obra em sua mente antes de sua concretização material, Deus concebe as essências de todas as coisas antes de sua existência. As formas ou *ideae* na mente de Deus não são, portanto, abstrações *a posteriori*, mas formas operativas que determinam a existência concreta de todas as coisas existentes como criaturas. Este raciocínio reflete uma visão teológico-filosófica na qual as *ideae* divinas funcionam como modelos ou arquétipos dos quais derivam a multiplicidade formal da criação. Por sua vez, a relação entre potência e ato, tão central à metafísica aristotélica de Tomás, foi aqui entendida em um contexto criacional: Deus determina

¹⁹ *Super Sent.*, lib. 1, d. 36, q. 2, a. 1, co. Tomás está seguindo a sugestão feita por Agostinho no *De ideis*: “*ideae* podem, então, ser expressas em latim como formas [...]”.

e conhece a essência e as possibilidades de tudo o que existe e pode existir através das formas, *ideae*.

Essa perspectiva ilumina a posição de Tomás frente às críticas de Aristóteles à teoria da Platão. As *ideae* são formas na mente de Deus, seguindo a esteira agostiniana, a partir do neoplatonismo de Plotino, e aprofundando a compreensão da natureza do conhecimento e da ação divinas. As *ideae* não são meros intermediários cognitivos, mas, sim, expressão da sabedoria e da vontade divinas, fundamentando a ordem e a bondade intrínsecas à criação.

Nesse sentido, o Aquinate não apenas responde às objeções levantadas na questão 36 de seu comentário, mas, também, contribui para a tradição metafísica da *idea*, oferecendo uma síntese que reconhece a importância das formas na mente de Deus como princípio organizador do universo. Essa compreensão coloca as *ideae* como centrais na estrutura metafísica, pontuando a continuidade e a harmonia entre a criatividade humana e a ação divina, do ponto de vista da analogia do ser e das ações, fundamentando e conectando a ação divina e as formas existentes em ato nos seres.

3.2. *Suma teológica* I, q.15, a.1

Nas questões 14 a 26 da *prima pars* da *Suma teológica*²⁰, encontra-se Tomás ocupando-se do conhecimento e do modo como Deus conhece as coisas. É nesse momento que o autor percorre, semelhantemente ao *Comentário às Sentenças*, o trajeto expositivo dos problemas sobre as *ideae* na mente de Deus. Isso denota sua continuidade doutrinal em relação à herança agostiniana, demonstrando, assim, que a teoria das *ideae*, herdada remotamente do neoplatonismo, permanece como padrão interpretativo medieval na explicação escolástica sobre o modo de conhecimento atribuído a Deus em relação às coisas criadas. Na questão 15, especificamente, o Aquinate mantém uma estrutura de questões sobre o tema das *ideae* divinas bem semelhante à encontrada no seu *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*. Nesse sentido, o autor propõe que a estrutura da análise sobre as *ideae* será disposta em três distintas

²⁰ Nas questões 14 a 26 da *prima pars* da *Suma teológica*, encontra-se Tomás ocupando-se do conhecimento e o modo como Deus conhece as coisas. Segundo Jean-Pierre Torrell: “A *Suma Teológica* constitui a principal obra de Tomás, na qual trabalhou durante os últimos sete anos de sua vida. Posta em andamento depois que Tomás renunciou a continuar o projeto de um segundo comentário das *Sentenças* (1265-1266), a *Prima pars* foi composta durante o período de Roma (até setembro de 1268). A *Secunda pars* foi redigida em Paris: a *Prima secundae*, em 1271, seguida da *Secunda Secundae* (1271-1272). Quanto à *Tertia pars*, provavelmente iniciada em Paris em fins do inverno de 1271-1272, sua redação prosseguiu em Nápoles até dezembro de 1273, data em que Tomás deixou de escrever. Interrompida no tratado da penitência (*Tertia*, q.90), a *Suma* foi completada por um Suplemento, composto por seus discípulos a partir do comentário sobre as *Sentenças*.” (TORRELL, 2004, p. 389).

perguntas: a) Existem *ideae* em Deus? b) Existem várias ou uma só? c) Existem *ideae* de tudo o que Deus conhece?

Concentrar-se-á a análise na primeira questão, sobre a necessidade da existência das *ideae* em Deus, e nos argumentos utilizados pelo autor para sustentar sua solução. A finalidade teórica é, portanto, verificar se há um avanço interpretativo em relação ao *Comentário às Sentenças* e em que medida o autor apresenta novas linhas argumentativas para sustentar a doutrina das *ideae* divinas.

A questão começa com três objeções, que apresentam argumentações que serão superadas pelo autor à luz de sua *solutio*. A primeira objeção parte de um pretensão argumento de autoridade, retirado de Dionísio²¹, o qual teria negado a necessidade das *ideae* por parte de Deus para conhecer a criação. Entretanto, Tomás de Aquino considera que a suposta proposição de Dionísio é relativa à possibilidade platônica de se admitir a *idea* como algo fora da mente de Deus e causa da sua cognição. Como se viu, essa interpretação platônica, que torna a *idea* uma substância *per se*, já havia sido descartada desde Agostinho, e esse é o entendimento de Tomás em seu comentário de juventude às *Sentenças*.

A segunda objeção propõe a hipótese de que, se Deus conhece tudo por sua essência — solução apresentada pelo Aquinate no comentário citado —, então não haveria em Deus a necessidade de se postular a existência das *ideae* em si. Aqui Tomás de Aquino acrescenta uma linha argumentativa de defesa às *ideae* divinas que não se encontra no seu comentário: parte-se da proposição segundo a qual Deus realmente conhece em sua essência tanto a si mesmo quanto as coisas. Logo, poderia se sustentar duas hipóteses: a) ou Deus precisaria de *ideae* tanto para se conhecer quanto para conhecer as coisas ou b) ele, por conhecer-se a si mesmo e as coisas por sua essência, não precisaria das *ideae* como mediação nos dois casos. Porém, Tomás parece rejeitar implicitamente as duas possibilidades interpretativas e lança mão de uma distinção que será sua explicação para a segunda objeção e que ilumina o entendimento sobre a necessidade de se postular a existência das *ideae* na mente de Deus:

Deve-se dizer que, ainda que Deus conheça em sua essência a si mesmo e as outras coisas, no entanto, sua essência é princípio de ação relativo a todas as coisas, mas não a si mesmo. Eis porque sua essência tem razão de *idea* quando se refere às criaturas, e não quando se refere a si próprio. (*ST I*, q. 15, a. 1, ad 2).

²¹ Pseudo-Dionísio Areopagita, uma figura enigmática do pensamento medieval, viveu provavelmente no final do século V e início do século VI. Apesar da incerteza sobre sua verdadeira identidade e época, sua obra exerceu uma influência profunda na filosofia e teologia cristã, sobretudo em Tomás de Aquino que, segundo M.-D. Chenu, cita o *Corpus Dionisiacum* pelo menos 1.700 vezes ao longo de seus escritos, atrás somente a influência de Aristóteles e Agostinho (CHENU, 1954, p. 193). Pseudo-Dionísio é assim chamado devido à sua apropriação do nome de Dionísio, o Areopagita, convertido por São Paulo em Atenas, conforme narrado nos Atos dos Apóstolos (17,34).

Nessa resposta à segunda objeção, Tomás explora a relação intrínseca entre a essência de Deus e o conhecimento que ele possui tanto de si mesmo quanto das coisas criadas, mostrando como essa relação fundamenta a existência das *ideae* divinas. No argumento, Tomás deixa uma premissa implícita, que Deus é absolutamente onisciente, o que significa que ele possui um conhecimento perfeito e completo de tudo, inclusive de si mesmo. A particularidade desse conhecimento, conforme destacado pelo autor, é que Deus conhece tudo através de sua própria essência. Isso implica que a essência divina não é apenas idêntica ao seu ser, mas também o objeto primordial de sua cognição, já que, em contexto epistemológico, o Aquinate considera que os objetos sempre são adequados aos sujeitos próprios de conhecimento, por exemplo: os sentidos percebem propriamente os sensíveis, o intelecto os inteligíveis e, por analogia, sendo Deus maximamente perfeito, seu objeto de conhecimento também deve ser proporcional, restando, com isso, a necessidade de se admitir sua essência/existência com objeto próprio de sua cognição.

Além disso, deve-se também considerar a distinção feita pelo autor entre a essência divina por si e como princípio operativo de sua ação. Enquanto a essência de Deus serve como princípio gerador ou causador de todas as coisas externas a ele, isto é, a criação, ela não é princípio gerador de si mesma. Essa distinção é importante para compreender a autonomia e a simplicidade da natureza divina, evitando qualquer noção que implique numa causalidade circular ou autocriação. Assim, ao indicar que a essência divina tem “razão de *idea*” em relação às criaturas, Tomás denota que as *ideae* divinas funcionam como os arquétipos ou modelos segundo os quais todas as coisas são criadas e conhecidas. No entanto, essa distinção entre ‘essência em si’ e ‘essência/*idea*’ veta a possibilidade platônica de se postular como substância as existências das *ideae* fora da mente Deus, atribuindo a elas um *status* derivado da própria essência divina.

Por sua vez, a compreensão de que a essência divina se torna o modelo para todas as coisas criadas destaca a onipotência e a sabedoria de Deus na criação, pois todas as coisas derivam do ato de Deus conhecer sua própria essência e, ao fazê-lo, o ser divino projeta seu conhecimento moldando e criando outros seres. É importante destacar que quando essa essência se refere ao próprio Deus, ela não assume a “razão de *idea*”, e isso reflete a singularidade do autoconhecimento de Deus, no qual ele é tanto sujeito quanto objeto de sua cognição. Por isso, a separação entre conhecimento de Deus sobre si mesmo e seu conhecimento sobre as criaturas,

ilustra, ao mesmo tempo, a transcendência de Deus em relação às criaturas e a imanência das *ideae* divinas no seu próprio ser/essência.

Em *ST I*, q. 15, a. 1, co., a *solutio* de Tomás de Aquino relembra a interpretação de Agostinho sobre a definição do termo grego ‘*ἰδέα*’ (*idea* em latim) como significando o que os latinos nomeiam de ‘forma’, isto é, um princípio tanto metafísico como epistêmico de determinação. Tomás acrescenta uma definição geral sobre as *ideae*: “as formas de todas as coisas que existem fora das coisas mesmas.” (*idem*) Essa forma atende a dois propósitos: a) modelo formal do que existe e b) princípio de conhecimento. Tomás entende que as duas finalidades são necessárias em relação ao ser e ao conhecer:

Em todas as coisas [...] é necessário que a forma seja o fim de toda geração. Ora, o agente não agiria em vista da forma se não tivesse em si a semelhança dela, o que pode acontecer de duas maneiras. Em certos agentes, a forma da coisa a fazer preexiste segundo seu ser natural; é o caso dos que agem por natureza [...]. Em outros casos, essa forma preexiste segundo o ser inteligível, como nos que agem pelo intelecto [...] Como o mundo foi feito por Deus que age por seu intelecto [...] é necessário que na mente divina exista uma forma, a cuja semelhança o mundo foi feito. E é nisto que consiste a razão de *idea* (*ST I*, q. 15, a. 1, co.).

A passagem em questão apresenta uma abordagem aprofundada sobre a causalidade e, em particular, a teleologia, que está envolvida nos processos de geração, distinguindo-se entre fenômenos naturais e criações artificiais decorrentes da inventividade humana. A análise é ampliada para uma cosmogonia teológica, na qual o universo é interpretado como um efeito da ação exemplar do intelecto e do poder criador de Deus. Esse exame incorpora e modifica elementos das doutrinas aristotélicas e neoplatônicas acerca das formas e causas, integrando-as em um quadro teológico que posiciona o ser divino como supremo intelecto e cujas *ideae* servem como paradigmas para a criação.

Inicialmente, a proposição de que “em todas as coisas [...] é necessário que a forma seja o fim de toda geração” ecoa a concepção aristotélica das causas finais²², segundo a qual a

²² A noção de causa final é central na filosofia de Aristóteles, sendo uma das quatro causas (material, formal, eficiente e final) que explicam a existência de todas as substâncias. A causa final, especificamente, refere-se ao propósito ou objetivo pelo qual algo é feito ou existe. Esse conceito perpassa várias obras do Estagirita como elemento central na sua metafísica sobre as substâncias. Em *Física II*, 194b23-195a4, Aristóteles define a causa final como ‘o bem ou o melhor’ e a considera essencial para compreender os movimentos e alterações que ocorrem na natureza, argumentando que as coisas naturais, assim como as ações do homem, tendem ou visam algum bem, o que é claramente uma indicação de sua finalidade. Em *Metafísica V*, 2, 1013a25-1013b17, o autor elabora sua clássica teoria das quatro causas, dedicando atenção especial à causa final. Aqui ele esclarece que enquanto as causas material e forma dizem respeito à substância de algo, e a causa eficiente ao princípio da mudança ou repouso, a causa final é o fim para o qual algo é feito. Na *Ética a Nicômaco*, I, 1094a1-22 o autor, mesmo fora do contexto metafísico, considera a relação entre a causa final e a busca pelo bem supremo, argumentando que todas as atividades humanas visam algum bem, identificado por ele como a “eudaimonia”, sendo esta o fim último e a

finalidade de uma entidade está intrinsecamente relacionada à sua forma de ser. Referente visão postula que todos os processos gerativos, tanto na natureza quanto na esfera das criações artificiais humanas, visam ou tendem à concretização de uma forma específica, constituindo-se como o objetivo ou finalidade daquela ação.

A distinção subsequente, entre agentes que operam conforme a natureza e aqueles que operam por intermédio do intelecto, reflete uma análise distinta entre as causas materiais e eficientes em fenômenos naturais — por exemplo, reprodução biológica na qual um humano gera outro humano — e a intervenção intelectual na produção de artefatos — por exemplo, a construção de uma casa coordenada por um arquiteto. Essa diferenciação é essencial para elucidar como as formas se manifestam nas causas de maneiras distintas: de modo natural nos organismos vivos, que se reproduzem conforme sua espécie (forma determinante), e de modo inteligível nos artefatos, cujas formas inteligíveis são conhecidas antes de sua manifestação na coisa produzida. Ao recorrer ao termo ‘*idea*’ para designar a forma existente na mente divina — analogamente ao arquiteto que possui na sua mente a *idea* (forma) de casa —, Tomás invoca a teoria das formas de Platão, enquadrando-a na teleologia aristotélica e vinculando ontologicamente as *ideae* a arquétipos no intelecto divino.

Por isso, a conclusão da *solutio* de que devem existir formas na mente de Deus, pelas quais a criação foi realizada, é estabelecida por analogia entre o processo criativo humano e a criação do universo por Deus. Essa analogia não apenas reitera a existência de um intelecto divino, mas, também, sugere que o universo, em sua totalidade, é modelado segundo um projeto inteligível (*idea*) da mente divina. Desse modo, a *idea* transcende a noção de um mero modelo ou arquétipo (platonismo), figurando como o fundamento teleológico (aristotelismo) para a existência da criação.

4. Descartes e a ‘virada epistemológica’ sobre as *ideae*: ruptura dos pressupostos medievais?

McRae (1965) foi do parecer que, no século XVII, Descartes utilizou a noção de *idea* de maneira alterada em relação aos medievais, e que isso gerou uma tradição nova de disputa filosófica sobre a significação do termo²³. Por razão delimitativa, o foco da presente parte do

causa final de todas as ações do homem. Também no *De partibus animalium*, I, 640b27-641a8 encontra-se Aristóteles aplicando o conceito de causalidade final ao estudo dos seres vivo, considerando que a compreensão de um organismo requer a consideração do seu *télos* de suas partes constitutivos. Aqui o Estagirita enfatiza que a biologia não pode ser totalmente compreendida sem reconhecer que partes biológicas de um organismo existem por uma causa final.

²³ Segundo MacRae (1965, p.175): “o uso comum de *idea* que Berkeley atribuiu aos filósofos, embora possa ter sido o predominante na Inglaterra, é apenas uma das três principais concepções de ‘*idea*’, fundamentalmente postas entre si, que podem ser encontradas entre os sucessores de Descartes, e todas elas encontram expressão nos escritos

texto é apenas analisar as razões pelas quais Descartes utilizou o termo *idea*²⁴ nas suas obras, cujos interesses giraram em torno de problemas epistemológicos, em detrimento do termo *species*, ou abandono quase completo dele, como item mental que permite a cognição e que marcou significativamente a alta escolástica (XIII-XIV) e a escolástica tardia (XIV-XVII) — ambas fortemente influenciadas pelo aristotelismo e pela obra de Tomás de Aquino — da qual o próprio Descartes era profundo conhecedor.

Levando em conta que a *species* poderia ocupar o mesmo lugar de significado geral que a *idea* ocupa no sistema cartesiano, ou seja, como uma noção explicativa do processo de aquisição de conhecimento, é imprescindível encontrar as razões teóricas pelas quais o autor das *Meditações metafísicas* optou por empregar a noção de *idea* em seu sistema, mesmo tendo conhecimento da tradição escolástica anterior. Nesse aspecto, pode-se elencar uma hipótese interpretativa pela escolha do termo em questão, ou seja, a opção cartesiana pode significar uma subversão teórica sobre a explicação *standard* eminentemente aristotélica e tomista sobre o conhecimento humano.

Sabe-se, por textos do próprio autor, que Descartes foi severo crítico da filosofia escolástica e, sobretudo, do aristotelismo medieval. Essa postura não foi constituída pelo autor de modo *a priori*, próximo ao que comumente se entende por preconceito em relação a um momento histórico, mas, antes, sua postura negativa se dá após seu longo período de formação no colégio jesuíta de La Flèche, cujo currículo de formação em filosofia era baseado principalmente em Aristóteles e Tomás de Aquino²⁵. No *Discurso do método*, Descartes julga de maneira cético-crítica que sua formação filosófica inicial foi baseada na leitura dos filósofos escolásticos e não sanou suas dúvidas teóricas, não o libertou das amarras delas. Portanto, seus estudos somente evidenciavam a falta de conhecimento em que julgava se encontrar após esses anos²⁶.

do próprio Descartes. A três concepções são (a) que uma *idea* é um objeto (Malebranche, Locke, Berkeley); (b) que uma *idea* é um ato (Spinoza, Arnauld); (c) que uma *idea* é uma disposição (Leibniz)."

²⁴ De acordo com Jolley, no século XVII, Descartes “adotou a palavra ‘*idea*’ para designar todos os itens que tinha reclassificado como mentais [...] são itens intelectuais; são entidades como os pensamentos sobre Deus e triângulo.” (JOLLEY, 1995, p.1-2).

²⁵ “Em La Flèche [...] o currículo de filosofia [era] baseado principalmente em Aristóteles e Tomás de Aquino. No tempo de Descartes, o primeiro ano era dedicado à lógica e à ética [...]. O segundo ano era dedicado à física e à metafísica [...]. O terceiro ano de filosofia era um ano [dedicado à] matemática.” (ARIEW, 1992, p.67. Tradução nossa).

²⁶ “Fui alimentado como as letras desde minha infância, e, por me terem persuadido de que por meio delas podia-se adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, tinha um imenso desejo de aprendê-las. Mas, assim que terminei todo esse ciclo de estudos, no termo do qual se costuma ser acolhido nas fileiras dos doutos, mudei internamente de opinião. Pois me encontrava enredado em tais dúvidas e erros que me parecia não ter tirado proveito, ao procurar instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais minha ignorância. E, no entanto, estava numa das mais célebres escolas da Europa, onde pensava que devia haver homens sábios [...]” (AT VI, 6). Em outra passagem, Descartes afirma com nitidez o abandono de sua formação inicial: “assim que minha

A crítica de Descartes à tradição aristotélica medieval se estende de questões metafísicas a antropológicas. Passando pela substituição dos paradigmas epistemológicos, sobretudo, o autor das *Meditações* revisará radicalmente o que o método aristotélico-tomista estabelecia como ponto de partida do conhecimento humano, a saber, coisas materiais sensíveis, que seriam causa da cognição no intelecto. Nas palavras de Tomás de Aquino: “mas o intelecto não conhece nada exceto recebendo dos sentidos. E [Aristóteles diz] no primeiro livro dos *Analíticos posteriores* que àquele que falta um sentido, falta também uma ciência” (*ST I*, q.76, a.4).

Descartes considerou que a confiança nos sentidos é problemática — eles enganam frequentemente o sujeito de cognição. Nas *Meditações*, o autor expõe suas dúvidas em relação aos sentidos: “tudo o que até agora aceitei como mais verdadeiro, recebi-o dos sentidos ou pelos sentidos; no entanto, descobri que eles me enganam, e é prudente não confiar totalmente que quem nos enganou uma vez.” (*AT VII*, 18. Tradução nossa.) Essa passagem ilustra o ceticismo de Descartes em relação à tradição empírica escolástica e à tese da aquisição do conhecimento por meio da experiência empírica — como se a mente humana fosse uma mera ‘*tabula rasa*’ em relação à força cognitiva dos sentidos sobre o intelecto. Ainda segundo o autor, “nenhum elemento chega à nossa mente a partir dos objetos externos por meio do órgão dos sentidos, com exceção as alterações somáticas. [Logo, as *ideae*] não devem apresentar qualquer semelhança com as alterações dos corpos” (*Idem*. Tradução nossa). Essa mudança de paradigma epistemológico, alterando-se o eixo relacional entre sentidos e intelecto, faz Descartes reconsiderar o ponto de partida da cognição humana. A esse respeito, Étienne Gilson afirma o seguinte:

Descartes compromete-se a adotar uma abordagem *a priori*, partindo das *ideae* para alcançar as coisas, contrapondo-se à metodologia *a priori* utilizada pelo tomismo, que parte das coisas para chegar aos conceitos. Dessa forma, ele se determina a substituir a realidade em sua complexidade concreta, por um conjunto de *ideae* definidas, onde cada *idea* corresponde a uma coisa específica. Isso contrasta com a abordagem tomista de análise conceitual do concreto, na qual a complexidade dos conceitos reflete a complexidade das coisas (GILSON, 1955, p.200).

O comentador aborda um dos aspectos centrais da ruptura epistemológica proposta por Descartes em relação à tradição escolástica, que dominava o pensamento medieval dos séculos

idade me permitiu sair da sujeição aos meus preceptores, abandonei completamente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não buscar outra ciência senão aquela que se pudesse encontrar em mim mesmo ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto de minha juventude a viajar, a ver cotes e exércitos, a frequentar pessoas de diversos humores e condições, a recolher diversas experiências, a experimentar-me a mim mesmo nos encontros que a fortuna me propunha, e em toda parte a fazer a tal reflexão sobre as coisas que se apresentavam que pudesse tirar algum proveito delas.” (*AT VI*, 4-5).

XII ao XV, sobretudo ao movimento aristotélico-tomista. Descartes estabeleceu uma metodologia fundamentalmente diferente para a obtenção do conhecimento, privilegiando um caminho que parte das *ideae*, acessíveis diretamente pela razão, para alcançar cognição do mundo externo. Esse movimento epistemológico marca uma oposição direta à abordagem empírica e *a posteriori* da tradição escolástica, que se baseava na experiência sensorial como ponto de partida e critério de objetividade da inteligência. Ao adotar uma abordagem *a priori*, Descartes pretendeu estabelecer um fundamento sólido e indubitável para o conhecimento, respondendo a problemas céticos, solipsistas e relativos à objetividade da cognição humana, que foram herdados da crise filosófica da escolástica, sobretudo no seu período tardio. Ancorou-se na certeza do *cogito* como primeiro princípio indubitável²⁷. Assim, para Descartes, somente as *ideae* claras e distintas²⁸ constituem a base epistêmica sobre a qual algum conhecimento objetivo pode ser justificado.

Nesse sentido, a perspectiva cartesiana contra a interpretação escolástica da *tabula rasa* enfatiza a natureza inata das *ideae* no *cogito*. Essa perspectiva exige a cognição humana da total dependência da percepção sensorial, contrapondo-se à consideração aristotélico-tomista que relegava o horizonte da objetividade inteligível à instância sensorial. Para Descartes, qualquer ato epistêmico do *cogito* não deriva da sensação exterior ao próprio pensamento, mas, sim, da própria natureza do pensar. Portanto, Descartes considera que as *ideae* devem necessariamente ser inatas *per se* ao próprio sujeito, já que nem a realidade material nem os dados sensoriais podem ter relação de semelhança formal com a *idea* no pensamento.

Se é possível considerar o uso cartesiano do conceito de *idea* como virada epistemológica²⁹, ao remodelar o uso clássico escolástico dessa noção e influenciar

²⁷ Na Segunda Meditação, Descartes afirma o seguinte sobre o argumento que sustenta a existência e indubitabilidade do *cogito*: “portanto, cheguei à conclusão de que esta proposição ‘eu sou, eu existo’, sempre que é proferida por mim ou concebida em minha mente, é necessariamente verdadeira.” (AT VII, 25. Tradução nossa).

²⁸ Nas *Meditações metafísicas*, Descartes introduz o conceito de *ideae* claras e distintas como critério verificacional sobre a verdade. Este conceito torna-se, por isso, central na sua epistemologia, permitindo a distinção entre verdade e falsidade nos atos cognitivos. Para Descartes, uma *idea* clara é aquela que é presente e acessível ao *cogito*, enquanto uma *idea* distinta é tão precisa e diferente de outras que não contém nada além que se apresenta nela. Considerando uma aplicação textual dessa regra, Descartes, na Terceira Meditação na qual argumenta a favor da existência de Deus, sustenta que ele próprio é capaz de considerar ou ter uma *idea* clara e distinta de um ser perfeito, e essa *idea* não poderia ter sido gerada a partir de um ser perfeito como ele próprio, logo, a *idea* de Deus, sendo clara e distinção, infere sua existência *per se*: “pois, assim como a minha existência é claramente concluída a partir do fato de que duvido e de que penso algo; assim, da mesma forma, é claramente concluída a existência daquela natureza que é superior a mim, a partir do fato de que a compreendo, ou mesmo apenas a partir do fato que me compreendo, já que tenho em mim a *idea* de tal natureza, e, portanto, conclui-se claramente que Deus existe.” (AT VII, 45).

²⁹ Sobre essa virada epistemológica e seu impacto no século XVII e posteriores, Jolley afirma o seguinte: “[...] Descartes reconhece que seu uso do termo ‘*idea*’ marca uma ruptura com a tradição filosófica. É claro que os comentaristas notaram que Descartes foi um inovador nesse aspecto e que ele próprio estava ciente de sua originalidade” (JOLLEY, 1995, p.12).

decisivamente as epistemologias do século XVII e, até mesmo, do Iluminismo do século XVIII, essa transformação semântica operada pelo autor, na consideração da *idea* como representação mental no âmbito do *cogito*, pode interpelar uma questão significativa do ponto de vista da história da filosofia, sobretudo na relação de Descartes com seus predecessores medievais: em que medida o uso cartesiano das *ideae* distancia-se das principais teses da tradição filosófica sobre seus *status* ontológico e epistêmico?

Em uma das respostas às objeções de Hobbes às *Meditações metafísicas*, Descartes afirma o seguinte:

Usei esse termo, porque já era habitual entre os filósofos para indicar as formas das percepções da mente divina, embora não reconheçamos nenhuma fantasia em Deus; e não dispunha de nenhum mais apropriado (AT VII, 175. Tradução nossa).

Embora seja amplamente reconhecido que Descartes instaurou uma revolução epistemológica na aplicação do termo '*idea*', é imperativo enfatizar que a natureza representativa da *idea* em relação à sua realidade objetiva, bem como sua caracterização como um elemento imanente formal, gerado pelo próprio cogito, sugere a manutenção de uma premissa metafísica subjacente na correlação entre a *idea* e os objetos que ela representa. Além do mais, mesmo considerando a amplitude da teoria das *ideae* de Descartes e sua variação ao longo das obras do autor, pode-se dizer que há um sentido definicional sobre a noção de *idea* em Descartes que se mantêm ao longo de seus escritos, a saber, “[...] a forma de qualquer pensamento dado, cuja percepção imediata me torna consciente do pensamento” (AT VII, 160).

Inicialmente, ao comentar a descrita resposta de Descartes a Hobbes, Jolley (1995) afirma que a substituição semântica que o ele fez pelo termo é um elemento inovador. Mas o comentador aponta ainda que essa ‘virada epistêmica’ na qual a *idea* deixa de significar um arquétipo exclusivo da mente de Deus e se torna um item mental humana, não significa que o autor do *Discurso do método* não usou o termo apesar do seu uso medieval aplicado à explicação do conhecimento divino sobre a criação, mas sim, por causa desse aspecto. Isto significa, para Jolley, que Descartes “parece estar sugerindo que, em sua filosofia, a mente humana está assumindo pelo menos algumas propriedades que antes eram associadas somente a Deus” (JOLLEY, 1995, p.18).

Assim, quando Descartes afirma que os “filósofos” empregavam esse termo para exemplificar as “formas das percepções da mente divina”, ele indica sua opção por qual acepção do termo utilizará, a saber, a *idea* como forma do pensamento e com a função objetiva de

representação. O deslocamento semântico, portanto, será na direção da *idea* como uma propriedade imante *cogito* e causada pelo próprio.

Entretanto, voltando a relação de Descartes com a tradição medieval, por que o autor opta pelo termo *idea* e não por outra expressão para tratar de questões epistemológicas no contexto da representação mental? Não é forçoso destacar que a literatura filosófica escolástica já havia se debruçado sobre o tema da representação mental. É o caso, por exemplo, da disputa medieval sobre a função representativa da *species* inteligível, que foi amplamente debatida entre os principais autores dos séculos XIII e XIV³⁰.

No século XIII, Tomás de Aquino considera, em sua teoria cognitiva notadamente aristotélica, que o conhecimento humano é feito por ‘assimilação’³¹ do conhecido naquele que conhece quando a forma do primeiro é recebida pelo segundo³² e que, portanto, as coisas materiais e sensíveis passam a existir no sujeito cognoscente de acordo com seu modo de ser. Relembrando Aristóteles, o Aquinate admite que, nesse processo, por exemplo, “a pedra não está na alma, mas a *species* da pedra” (*ST* I, q.76, a.2, ad 4). É nesse contexto que o autor medieval insere a sua teoria das *species*, que se refere à presença da forma da coisa conhecida enquanto existe imanentemente no sujeito cognoscente³³, e que será severamente criticada pela tradição escolástica posterior por supor que existe um intermediário cognitivo entre o sujeito de conhecimento e seus objetos extramentais. Por sua vez, Tomás de Aquino interpreta a função epistêmica da *species* cognitiva como o meio pelo qual sujeito cognitivo — seja pelo aparato sensorial produzindo a *species* sensível ou pelo intelecto agente na produção da *species* inteligível — conhece as coisas materiais. E essa mediação cognitiva da *species* só é possível

³⁰ Na obra *Theories of cognition in the later Middle Ages*, R. Pasnau (1997) examina de maneira crítica as contribuições de eminentes filósofos dos séculos XIII e XIV — especificamente, Henrique de Gand, Pedro de João Olivi, Guilherme de Crathorn e Guilherme de Ockham — que apresentaram objeções à teoria cognitiva das *species* de Tomás de Aquino, destacando seu caráter marcadamente representacionista e inferencialista. A problemática central identificada nessa discussão reside na premissa de que a *species* mental, enquanto mediadora da percepção intelectual das entidades externas à mente (*extra anima*), não necessariamente confere, *per se*, a objetividade da cognição intelectual relativa ao mundo material. Essa questão fundamenta o denominado ‘problema cético’ relativo à função epistemológica das *species* como intermediário cognitivo.

³¹ A teoria da assimilação proposta pelo Aquinate é uma recapitulação interpretativa no contexto medieval do adágio de Aristóteles encontrado em seu *De anima*: “a alma é de certo modo todas as coisas” (*De anima* III, c.8, 431b28-432a3).

³² “[...] É preciso considerar que os que conhecem se distinguem dos que não conhecem em que estes nada têm senão a sua própria forma, ao passo que o que conhece é capaz, por natureza, de receber a forma de outra coisa: pois a representação do conhecido está em quem conhece.” (*ST* I, q.14, a.1, co.).

³³ “Portanto, as espécies que estão nos sentidos ou na imaginação não representam a natureza da coisa, mas apenas seus acidentes. Por exemplo, os sentidos representam o homem em termos de características acidentais, mas o intelecto conhece a própria natureza e substância da coisa. Assim, a espécie inteligível é uma semelhança da essência da coisa e é, de certa forma, a própria quiddidade e natureza da coisa em termos de ser inteligível, não segundo o ser natural, conforme existe nas coisas. Por isso, tudo o que não cai sob os sentidos e a imaginação, mas apenas sob o intelecto, é conhecido pelo fato de que as essências ou quiddidades dessas coisas estão de algum modo no intelecto.” (*Quodlibet* VIII, q. 2, a. 2, co.).

porque ela é uma “semelhança por representação” (*De verit.* q.2, a.3co.) dos objetos extramentais.

Nos séculos XIII e XIV, a teoria da cognição de Tomás de Aquino foi objeto de críticas por diversos autores, que argumentaram contra a necessidade da *species* inteligível como intermediário mental na cognição das coisas fora da alma. Essas críticas marcaram o início de uma disputa filosófica, no final do período escolástico, acerca da interpretação e validade da teoria cognitiva de Tomás de Aquino. Essa controvérsia se enraíza, sobretudo, na compreensão do Aquinate de que, para o intelecto humano apreender as essências das coisas materiais, ele requer uma forma imaterial ou *species* inteligível que atua como um mediador entre o objeto e a mente. Essa noção, inspirada em parte pela tradição aristotélica, gerou uma querela medieval em torno da necessidade ou não da mediação entre intelecto e realidade.

Pelo prisma da história da filosofia, uma explicação possível para a escolha de Descartes, do termo *idea* em vez do clássico *species* para tratar da representação mental, talvez se encontre no fato de que as teorias medievais, sobretudo a de Tomás de Aquino, defensoras de *species* inteligível como aparato mental representativo, tinham sofrido diversas críticas nos séculos posteriores.

Nesse sentido, Pedro de João Olivi (1247-1297) avaliou criticamente a utilidade teórica da *species intelligibilis* para explicar o processo cognitivo conforme delineado pela tradição aristotélico-tomista. Olivi argumentou que a natureza intrinsecamente representativa³⁴ da *species* poderia, paradoxalmente, não servir ao propósito de elucidar a objetividade da cognição, mas, ao contrário, poderia atuar como característica de “velar a coisa e impedir seu conhecimento” (*I Sent.* q.58, ad.14. Tradução nossa). Assim, como destacado por Olivi, a *species* inteligível é caracterizada tanto como objeto quanto como um mediador representacional: “[...] a *species* terá característica de objeto e fonte de intermediação representativa” (*Idem*). Esta noção, portanto, sublinha o papel fundamental da *species* no processo cognitivo, onde sua natureza referencial é essencial. E, com isso, emerge uma teoria cujo legado epistemológico reside no isolamento em relação ao mundo externo, refletindo a intrínseca função da *species* na cognição.

Seguindo a linha crítica à *species*, Guilherme de Ockham (1284-1346) desafiou a teoria de Tomás de Aquino, argumentando que esse constructo teórico não é essencial para a

³⁴ “Do fato de que a *species* é considerada na mente como informadora e como fonte do ato cognitivo, segue-se que quando a mente direciona sua atenção para a *species*, ela vai se dobrar de volta em si mesma e no seu interior ao invés de estender-se ao objeto extrínseco. Como resultado, a mente será desviada da atenção aos objetos e não levada cognitivamente a eles.” (*II Sent.* q.74).

compreensão do processo cognitivo humano. Ockham sustentou que a cognição não deve ser entendida como um processo assimilativo mediado pela *species*, mas, sim, como uma apreensão direta e imediata do mundo externo, eliminando a necessidade de intermediários cognitivos. Essa posição é fundamental para o seu famoso princípio da parcimônia³⁵, segundo o qual os elementos supérfluos são desnecessários na explicação do conhecimento, caracterizando a abordagem ockhamista como a defesa da cognição intuitiva³⁶. A objeção principal de Ockham à teoria das *species* concentra-se na afirmação tomasiana de que o intelecto não é capaz de aprender diretamente os entes singulares no mundo material³⁷, uma perspectiva que Tomás fundamenta na premissa, de origem platônica e interpretada por Aristóteles, segundo a qual “o incorpóreo não pode ser afetado pelo corpóreo” (*ST I*, q.84, a.6, co.). Ockham contesta essa visão, argumentando que tal proibição, aceita por Tomás como justificativa para a necessidade das *species* no conhecimento — sobretudo, no intelecto — é dispensável, de fato. Para Ockham, não existe impedimento inerente que restrinja o intelecto a conhecer a singularidade das coisas de maneira imaterial³⁸. Portanto, se o intelecto é capaz de uma cognição direta (intuitiva) dos singulares materiais, conclui-se que a mediação ofertada pela *species* inteligível é desnecessária e, por isso, supérflua na explicação de como os seres humanos conhecem o mundo material. Dessa forma, Ockham assegura a possibilidade empírica de uma relação direta entre mente humana e mundo dos corpos, dispensando a necessidade da *species* para mediar essa relação.

Portanto, seguindo a tradição crítica ao tomismo, com o qual teve contato desde a formação inicial em La Flèche, Descartes parece optar pela tradição platônico-agostiniana ao fazer das *ideae* o centro de sua especulação metafísica e criticando, por isso, o empirismo da

³⁵ O princípio da parcimônia — conhecido também como “navalha de Ockham” — é um princípio metodológico e filosófico associado ao frade franciscano. Esse princípio preconiza que, na explicação de qualquer fenômeno, não se deve multiplicar entidades além do necessário, portanto, a aplicação mais simples tende a ser a mais exata. Embora Ockham não tenha formulado explicitamente esse princípio em suas obras, ele é consistentemente aplicado em sua crítica às complexidades desnecessárias nas explicações filosóficas e teológicas de sua época. A navalha de Ockham é frequentemente resumida pela frase *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (as entidades não devem ser multiplicadas além da necessidade). Algumas referências sobre o tema em Ockham: ADAMS, M. M. (1995). *Ockham's Nominalism and Unreal Entities*. *Philosophical Topics*, vol. 23, no. 2, pp. 1-27; SPADE, P. V (1984). *Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor*. *Mediaeval Studies*, vol. 46, 1984, pp. 463-475; MAURER, A. (1999) *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*. University of Toronto Press; Panaccio, C. (2004). *Ockham on Concepts*. Ashgate Publishing, Ltd.

³⁶ “[...] para que se tenha a cognição intuitiva não é preciso por algo além da intelecção e da coisa conhecida, e absolutamente nenhuma *species*. Isto se prova: porque não se faz por mais o que se pode fazer por menos. Ora, através da intelecção e da coisa vista, sem qualquer *species*, pode se dar a cognição intuitiva.” (*Rep.* II, q.13. 1967, Tradução nossa).

³⁷ “O intelecto não pode conhecer direta e primeiramente o singular nas coisas materiais.” (*ST I*, q.86, a.1, co).

³⁸ “Com efeito, se o intelecto for modificado para a cognição do universal precisamente pelo intelecto agente, do mesmo modo pode facilmente ser sustentado que seja modificado por ele para a cognição do singular [...] pode ser determinado intelecção este universal e não outro, [logo] pode ser posto que seja determinado [...] intelecção este singular e não aquele” (*Ord.* I, d.3, q.6. 1970, Tradução nossa).

tradição aristotélica, que fez amplo uso da noção *species* para explicar o conhecimento humano sobre o objeto do mundo. Assim, como afirmou Gilson:

Há basicamente apenas dois grandes caminhos abertos à especulação metafísica: o de Platão e o de Aristóteles. Pode-se ter uma metafísica do inteligível, desconfiada em relação ao sensível, de método matemático e que se prolonga por uma ciência que mede; ou uma metafísica do concreto, desconfiada do inteligível, de método biológico e que se prolonga por uma ciência que classifica. [...] Já que havia acabado de sair do aristotelismo no qual seus mestres haviam tentado engajá-lo, Descartes só podia reentrar no platonismo e, lá, não podia deixar de encontrar Santo Agostinho. (GILSON, 1955, p.119. Tradução nossa).

A crítica de Descartes ao empirismo aristotélico-tomista e sua doutrina da *species* não é, portanto, apenas uma rejeição metodológica, mas, também, uma reconfiguração metafísica e epistêmica do seu projeto filosófico. Ao criticar as bases sensoriais do conhecimento mental como fonte primária ou infalível, Descartes alinha-se com uma visão platônica, na qual o conhecimento verdadeiro é concebido como derivado de *ideae* inatas e da razão *a priori*, distanciando-se da contingência e da falibilidade do sensível. Nesse aspecto, Descartes parece se aproximar do platonismo. Na *República*, Platão, através de Sócrates, apresenta a teoria das *ideae* como instanciadas fora do domínio sensorial. Uma passagem que reflete a desvalorização do conhecimento sensível e a elevação da racionalidade *per se* e das *ideae* inatas é encontrada na ‘Alegoria da Caverna’ (livro VII, 514a-517a), na qual Platão descreve metaforicamente a jornada do conhecimento que passa da escuridão (ignorância e percepções sensoriais enganosas) para a luz (conhecimento verdadeiro, necessário e universal). Por sua vez, e em paralelo, Descartes explora, nas *Meditações*, a tese segundo a qual os sentidos podem ser enganosos e, portanto, não são uma fonte confiável de conhecimento:

[...] considerando que todos os idênticos atos de pensar são admitidos tanto na vigília quando no sono [...] reconheci fingir que todas as coisas que estava na minha mente não poderiam ser consideradas como mais verdadeira que as ilusões ofertadas pelos meus sonhos. (AT VII, 14).

Essas passagens, portanto, refletem o ceticismo em relação aos dados sensoriais e a tentativa de refundar o conhecimento de modo mais adequado e objetivo, o qual, para Descartes, reside nas *ideae* inatas e no *cogito*, ecoando na modernidade a perspectiva antiga de Platão.

Ao invocar o *cogito* como ponto de partida irrefutável, a metafísica cartesiana estabeleceu o sujeito de pensamento como a fundação da existência e do conhecimento, rejeitando qualquer precedência justificada *per se* do mundo material ou sensível sobre o pensar. Pode-se dizer que essa ‘virada epistemológica’ anunciará o idealismo moderno,

destacando-se a influência da teoria das *ideae* de Descartes ao recapitular no século XVII a tradição platônico-agostiniana, na qual a realidade última e o conhecimento verdadeiro residem ou são acessados epistemicamente no domínio das *ideae*, acessíveis somente à razão *a priori*.

Portanto, a ‘virada epistemológica’ operada por Descartes sobre a *idea* não é absoluta ou demolidora de toda e qualquer relação com o uso da noção no âmbito medieval. Muito pelo contrário, Descartes parece preservar uma característica das teorias medievais sobre *idea* que ligam seu uso não só acidentalmente a Tomás de Aquino — para além da crítica ao empirismo aristotélico escolástico —, mas, sobretudo, a Agostinho e, em última instância, a Platão. Essa ligação pode ser analisada à luz da distinção cartesiana entre ‘realidade formal’ e ‘objetiva’ das *ideae*. Descartes afirma o seguinte na Terceira Meditação:

E considero nesse ponto uma significativa diferença entre uma *idea* tomada objetivamente, ou seja, como uma coisa que reside no meu pensar enquanto representa algo, e a *idea*, ela mesma, tomada formalmente, isto é, como algo realizado pelo meu pensar. Nesse aspecto, ela não é substancialmente diferente da minha faculdade (AT, 44, 57. Tradução nossa).

Ao considerar a *idea* “tomada objetivamente”, Descartes refere-se à existência atual das *ideae* enquanto entidades mentais ou modos de pensamento. Essa realidade é intrínseca à própria *idea*, independentemente do seu conteúdo representacional. Assim, a realidade formal de uma *idea* diz respeito ao seu ser, uma propriedade no pensamento, o resultado de uma manifestação operativa do *cogito*. Nesse sentido, a realidade formal é causada pela própria substância pensante, a *res cogitans*: “na medida em que essas *ideae* são somente modos de pensar, não reconheço nenhuma desigualdade entre elas, já que todas parecem proceder de mim pelo mesmo modo.” (AT VII, 40) A formalidade da *idea* em Descartes aponta para a conexão necessária entre as *ideae* e o pensamento, reiterando a premissa cartesiana de que o *cogito* é constituidor da base de sua própria realidade cognitiva.

Adicionalmente, a *idea* “tomada objetivamente” revela o aspecto da representação de um objeto no domínio formal do pensamento, isto é, toda e qualquer *idea* contém e exhibe um conteúdo representacional inerente. Essa faceta objetiva da *idea* emerge como um pilar justificador da objetividade na epistemologia cartesiana, constituindo o meio pelo qual o sujeito obtém acesso cognitivo às realidades extramentais.

A objetividade das *ideae* permitirá a Descartes construir a conhecida prova da existência de Deus na Terceira Meditação. O autor argumenta que a *idea* de Deus no *cogito*, concebida como uma entidade perfeitamente e infinita, carrega em si uma realidade objetiva maior do que qualquer outra *idea* formalmente instanciada no intelecto humano. Por conseguinte, a

objetividade de tal *idea* no *cogito* não poderia ter como causa nada além de uma realidade que possuía, ao menos, a mesma quantidade de realidade formal que a realidade objetiva representada nessa *idea*, isto é, uma substância perfeitíssima e infinita — Deus. Portanto, para o autor das *Meditações*, a existência da *idea* de um ser infinitamente perfeito na mente é prova indubitável da existência *per se* de Deus como sua única causa logicamente possível:

aquela [*idea*] pela qual entendo um certo Deus supremo, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas que estão fora dele, seguramente tem em si mais realidade objetiva do que as *ideae* pelas [...] [de] substâncias finitas. (AT VII, 40)

A formalidade das *ideae* em Descartes possui relação com a tradição medieval. Em Agostinho, como se viu, por sua herança platônica e neoplatônica, as *ideae* eram admitidas como formas perfeitas, eternas e imutáveis, cujos predicados descritos eram por razão de sua existência não mais como entidades *per se*, mas, sim, com expressões cuja condição ontológica era explicada por sua existência na mente de Deus. Ora, a formalidade das *ideae* em Descartes parece apontar exatamente para essa faceta, pois a realidade formal de uma *idea* é extraída e se identifica no ser como o seu sujeito, isto é, o *cogito*. Respectivamente a Tomás de Aquino, mesmo seguindo nesse ponto a tradição agostiniana, porém restringindo o uso do termo *idea* à cognição divina, o Aquinate parece indicar aspectos dos quais Descartes aproximadamente trataria em relação às *ideae* no *cogito*. Tal como mencionado, Tomás também considera que a ‘forma’ pode ter uma dupla existência, ou seja, como determinando em ato a natureza de algo e como propriedade de cognição na faculdade de conhecimento, o que está significativamente próximo da teoria cartesiana.

Por outro lado, a objetividade das *ideae* também tem relação com a tradição medieval, pois a noção da *idea* como arquétipo formal constitutivo da criação sustentada tanto por Agostinho quanto por Tomás de Aquino pode ter relação teórica com o que foi explicado por Descartes. Se a objetividade das *ideae* no sistema cartesiano revelou que todas elas possuem grau de realidade e que esse aspecto deve ter uma causa eficiente distinta da formalidade do *cogito*, para Agostinho e Tomás essa característica da objetividade era aplicada à mente divina, ao considerar a *idea* na mente de Deus como causa exemplar de todos os entes criados. Nesse sentido, ao discutir a *idea* pelo seu prisma da objetividade, Descartes inevitavelmente relaciona essa característica à necessidade da causalidade para explicar a razão da objetividade em seus graus de perfeição das *ideae* no *cogito*, de modo semelhante ao que os autores medievais fizeram ao utilizar a *idea* como causa exemplar da criação a partir da mente de Deus.

Uma última comparação que pode ser feita entre Descartes e a tradição medieval se encontra na consideração feita, e apresentada anteriormente nesse texto, sobre como Tomás de Aquino entende a noção de *idea* com condição do conhecimento de Deus sobre as criaturas. Nesse ponto, como se viu, o Aquinate afirma que *idea* em Deus é o modo como sua essência se relaciona com as criaturas, ou seja, enquanto condição de sua existência e conhecimento. Nesse aspecto, entende-se a já citada consideração de Jolley (1995) ao ter afirmado que a noção de *idea* em Descartes é uma certa divinização do *cogito*, isto é, entendê-lo à luz da estrutura explicativa utilizada pelos medievais ao tratar do intelecto divino, pois tanto a cognição divina quanto a humana são uma derivação formal de sua essência. Ou, em outras palavras, a ênfase do *a priori* da *idea* em Descartes como derivação formal do pensar pelo próprio sujeito pensante tem estreita relação com a concepção medieval de que a *idea* em Deus é atributo de sua essência. Por fim, pode-se dizer, de maneira sintética, que tanto para Descartes quanto para Tomás e Agostinho: Deus e o *cogito* conhecem seus objetos através de sua essência e a isso chama-se *idea*.

5. Considerações finais

A investigação sobre a escolha de Descartes do termo *idea*, ao invés da noção escolástica de *species*, para explicar e justificar o pensamento, revelou um paradoxo entre inovação e herança filosófica. O presente artigo destacou não apenas a ruptura epistemológica de Descartes com o empirismo aristotélico-tomista, mas, também, uma continuidade, ainda que reconfigurada, com elementos da filosofia medieval, especialmente com as noções agostinianas e tomistas da *idea* como forma e objeto do pensamento, quer seja no homem ou em Deus.

Ao adotar o termo *idea*, sobretudo nas *Meditações*, Descartes não promoveu um simples deslocamento semântico, mas uma reinterpretação da noção, alinhando-se à sua busca por uma nova base epistemológica fundamentada no *cogito* e nas *ideae*. Estas não são meras representações mentais, mas são elementos centrais na estrutura do conhecimento verdadeiro, caracterizado por sua clareza e distinção. Essa escolha terminológica e conceitual não apenas distingue sua filosofia da tradição escolástica, mas, também, sinaliza uma revalorização do papel da mente na constituição da cognição, aproximando-se das concepções platônico-agostinianas da *idea* como realidade presente na mente de Deus, ainda que recontextualizada no intelecto humano.

Essa transição não se restringe à substituição de um termo por outro (*species* para *idea*) ou a mera mudança semântica (da *idea* medieval para a moderna), mas envolve uma revisão

crítica das bases do conhecimento e da relação entre mente e realidade. Ao rejeitar a noção de uma mente passiva, moldada pelas impressões sensoriais, Descartes avança na direção de uma epistemologia radicada no ato de pensar, no qual as *ideae* desempenham destacada função. Isso implicou não apenas uma crítica ao empirismo aristotélico, mas, também, a mudança de *status* do pensamento *a priori* em relação aos sentidos.

Nessa perspectiva, a escolha de Descartes pelo termo *idea* reflete sua tentativa de estabelecer um sistema filosófico no qual a certeza do conhecimento não estaria mais sujeita à falibilidade dos sentidos, mas estaria ancorada na clareza e distinção das *ideae*. Esse movimento, que pode ser entendido como uma ‘vira epistemológica’, não negou completamente as contribuições da tradição medieval, mas pretendeu assimilá-la e superá-la dialeticamente.

6. Referências bibliográficas

6.1. Fontes primárias

AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. As ideias (*De ideis*). Tradução de Moacyr Novaes. In: *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*, São Paulo, v. 40, 2008, p. 377-380.

_____. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. 2015. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/>. Acesso em: jan. 2024.

ANSELMO DE AOSTA. *Monologium*. Tradução de Ângelo Ricci et al. São Paulo: Nova Cultura, 1988. (Coleção Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Metafísica* (Livro I, II e III). Tradução de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002. (Cadernos de Tradução dos Clássicos da Filosofia, n. 1)

_____. *Metafísica* (v. II). Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Publicadas por Charles Adam & Paul Tannery. 1897. Disponível em: <<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/descartes.html>>. Acesso em: dez. 2022.

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Edição bilíngue, latim-português. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. *Obras escolhidas*. Org. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. (Textos, 24). São Paulo: Perspectiva, 2010.

GUILHERME DE OCKHAM. *Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)*. St. Bonaventure (N.Y.): The Franciscan Institute, 1967.

_____. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio)*. Editado por S. Brown e G. Gál. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute, 1970.

PEDRO DE JOÃO OLIVI. *Quaestiones in Primum et Secundum Librum Sententiarum*. Editado por Jansen. Florence: Collegium S. Bonaventurae, 1992-1996.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

_____. *Fedão*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1988.

PLOTINO. *Enéadas* (V-VI). Introdução e tradução de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998.

TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis. Quaestiones de quolibet (Quodlibet VII). Summa Theologiae*. In: *Corpus Thomisticum*. Organização de Enrique Alárcon. Pamplona: Universidade de Navarra. 2000. Disponível em: <http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>. Acesso em: jan. 2023

_____. *Suma Teológica* (vol. II). Tradução de Alfo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, 2002.

6.2. Fontes secundárias

ARIEW, R. Descartes and scholasticism: The intellectual background to Descartes' thought. In: COTTINGHAM, J. (ed.). *Cambridge companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CHENU, M.-D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris/Montréal: Vrin/Institut d'études médiévales, 1954.

FABRO, C. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1960.

GILSON, É. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.

JOLLEY, N. *The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. New York: Oxford University Press, 1995.

MCRAE, R. Idea as a philosophical term in the seventeenth century. In: *Journal of the History of Ideas*, 26(2), p. 175-190, 1965.

MOTTE, A. et al. (eds.) *Philosophie de la forme: eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote: actes du colloque interuniversitaire de Liège, 29 et 30 mars 2001*. Louvain-la-Neuve, Paris; Dudley, Mass: Peeters, 2003.

PASNAU, R. *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1997.

TORRELL, J. P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2004.