

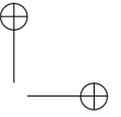
TEORIA DO SINAL
EM JOÃO DE SÃO TOMÁS
*O Projecto Semiótico do *Tratado dos Signos**



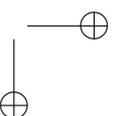
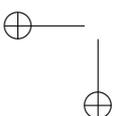
Anabela GRADIM

1994

www.lusosofia.net



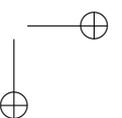
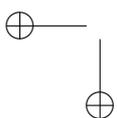
N.B. - Este texto constitui parte da
Dissertação de Mestrado que integrava a
tradução do *Tratados dos Signos* de João São
Tomás, presentemente editado na Imprensa
Nacional – Casa da Moeda, donde a razão de
algumas referências internas no texto

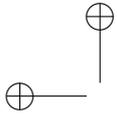




LUSOSofia:press

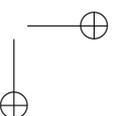
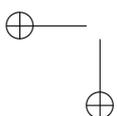
**Universidade da Beira Interior
Covilhã
1994**

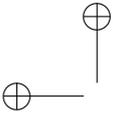




Conteúdo

1	INTRODUÇÃO	5
2	OS PODEROSOS SINAIS QUE ILUMINAM O MUNDO	16
2.1	Vida e Obra de João de São Tomás	16
2.2	Rumo ao Grau Zero do Saber	28
2.3	<i>Requiem</i> por uma Nova Ciência	32
2.4	Tipos e Qualidades de Signos	35
2.5	O Problema das Relações	40
2.6	Do Signo segundo a sua Natureza	45
2.7	Das Divisões do Signo	58
2.8	Das Apercepções e Conceitos	64
2.9	Esboço de uma Gnosiologia	71
2.10	A Mediação Sínica...	78
2.11	Essas Obscuras Relações...	80
2.12	Conclusões	87
3	METODOLOGIA E ESTRUTURA DA TRADUÇÃO...	96
3.1	A Tradução	96
3.2	A Edição	113
4	BIBLIOGRAFIA	119



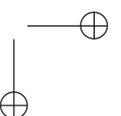
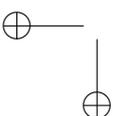


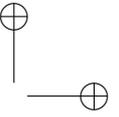
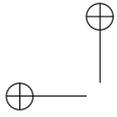
Ao meu amor

Por ele “*me sinto livre em sujeição, contente em pena, rico na indigência e vivo na morte; em virtude do qual não invejo aqueles que são servos na liberdade, que sentem pena no prazer, são pobres na riqueza e mortos em vida, pois que têm no próprio corpo a cadeia que os acorrenta, no espírito o inferno que os oprime, na alma o error que os adoenta, na mente o letargo que os mata, não havendo magnanimidade que os redima, nem longanimidade que os eleve, nem esplendor que os abrilhante, nem ciência que os avive*”.

Giordano Bruno,

*Acerca do Infinito, do Universo
e Dos Mundos*





TEORIA DO SINAL
EM JOÃO DE SÃO TOMÁS
Projecto Semiótico do *Tratado dos Signos*.
Sobre a Infinita Abundância dos Sinais

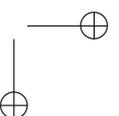
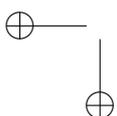
Anabela GRADIM
Universidade da Beira Interior

“[...] o terceiro ramo é a ciência que estuda os modos e meios de alcançar e comunicar o conhecimento destas duas ordens de coisas [filosofia e ética]. A esta ciência pode-se chamar *σημειωτική* ou seja, doutrina dos signos [...]; o seu objectivo é o de considerar a natureza dos signos de que o espírito se serve para o entendimento das coisas, ou para transmitir a outros o seu conhecimento”.

John Locke, (1632-1704),
Essay Concerning Human Understanding

“Sou um pioneiro, ou pelo menos um explorador, da actividade de classificar e de lançar o que chamo semiótica, isto é, a doutrina da natureza essencial e das variedades fundamentais de toda a semiosis possível”.

Charles Sanders Peirce, (1830-1914)
Carta a Lady Welby



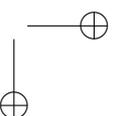
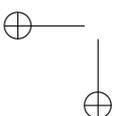


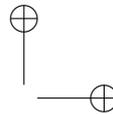
“Podemos portanto conceber uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social; essa ciência integrar-se-ia na psicologia social e, conseqüentemente, na psicologia geral; designá-la-íamos pelo nome de semiologia (do grego semeïon, signo). Ensinar-nos-ia em que consistem os signos, que leis os regem. Uma vez que essa ciência ainda não existe, não podemos dizer como é que ela será; mas tem direito à existência, o seu lugar está de antemão determinado”.

Ferdinand Saussure, (1857-1913)
Cours de Linguistique Générale

“[...] e porque o intelecto conhece por conceitos significativos, que são expressos por sons significativos, e em geral todos os instrumentos de que usamos para conhecer e falar são signos; portanto, para que o Lógico com exactidão conheça os seus instrumentos, é necessário que também conheça o que é o signo [...] Para que o assunto mais clara e frutuosamente seja tratado, achei por bem separadamente acerca disto fazer um tratado [...] Por isso pareceu-me melhor agora, em vez da doutrina dos livros De Interpretatione, apresentar aquelas coisas destinadas a expor a natureza e divisão dos signos”.

João de São Tomás, (1589-1644)
Cursus Philosophicus Thomisticus





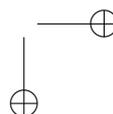
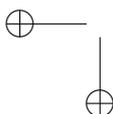
1 INTRODUÇÃO

“Pretendi redigir este discurso como um elogio [...] e, também, como um jogo para mim mesmo”.

Górgias,
Elogio de Helena

Não é fácil abordar a obra do ilustre teólogo e metafísico português que foi João de São Tomás. Sendo considerado o último grande representante da Segunda Escolástica e o mais fecundo e fiel comentador e continuador de S. Tomás de Aquino, o Doutor Profundo notabilizou-se fundamentalmente pelos seus trabalhos de Teologia, objecto de estudo junto de tomistas eminentes, como Maritain, e também nas escolas dominicanas, cujo hábito João de São Tomás muito cedo tomou e haveria de servir até ao final da vida.

Se a riqueza e fecundidade da sua obra são a clara medida do génio do homem que lhe deu corpo, neste trabalho ocupamo-nos tão-somente de uma das suas menos conhecidas facetas: a de semiólogo, que começou a ser desbravada nos anos 60 por Herculano de Carvalho, numa obra que acabaria por ter repercussão e continuidade além-Atlântico, no trabalho de John Deely.



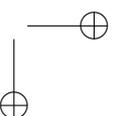
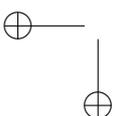


O labor semiótico do mestre lisbonense tem a sua expressão mais elevada no *Tratado dos Signos*, e se bem que a palavra semiologia jamais tenha sido usada pelo dominicano, nele se encontra uma preocupação verdadeiramente semiológica, comparável à que quase 300 anos depois norteará os trabalhos de Peirce. João de São Tomás teve a clara intuição do papel fundador do signo na gnosologia e da universalidade do processo de semiose, condição *sine qua non* tanto do conhecimento quanto da comunicação do mesmo. É por isso que enquanto Locke postula a criação de uma ciência “que estuda os modos e meios de alcançar e comunicar o conhecimento”, baptizando-a de Semiótica, João de São Tomás dedica-se propriamente à sua fundação e constituição, dando à luz o *Tratado dos Signos*.

É notável a importância que o mestre lisbonense atribui a esta obra. Menciona-a por três vezes distintas nos preâmbulos e prefácios que escreve à *Ars Logicae*, consciente da novidade do assunto, da sua importância fundadora em relação à Lógica e, ainda, que da sua radical novidade emergem tantas e tão inextricáveis dificuldades que a opção mais natural é separar este Tratado e reservá-lo para local próprio, o final da Lógica, onde só estará acessível aos estudantes mais experimentados.

Não o desejando ou perseguindo como um fim em si, João de São Tomás, no *Tratado dos Signos*, afasta-se radicalmente do que era o estudo da Lógica aristotélica ao seu tempo – análise dos termos, das proposições e silogismos – para propor um recuo a uma perspectiva propriamente semiológica, a que se preocupa com a forma como o intelecto conhece – por meio de signos –, quantos e quais são os seus tipos, como funcionam estes nas suas relações entre si (sintaxe), e em relação ao mundo que se oferece ao nosso conhecimento (semântica).

Tendo sido assaltado pela genial intuição do radicalmente novo, João de São Tomás é, todavia, de alma e coração, um Escolástico e, mais ainda, um fidelíssimo tomista. E a verdade é que, no seu tempo, os ventos que sopravam na Europa eram já os da

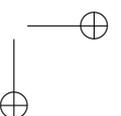
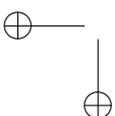




decadência e destruição do laborioso edifício medieval. Poucas décadas depois do surgimento do *Curso Filosófico*, Descartes há-de ser considerado o pai da revolução que enterrou definitivamente o pensamento escolástico¹. Anos antes, nesta encruzilhada, João de São Tomás tentaria salvar a Escolástica da irreprimível decadência, mercê de propostas criadoras e fecundas, de que é bom exemplo o seu *Tratado dos Signos*. Lamentavelmente, estava condenado a falhar e por largo tempo ao quase esquecimento, e isso em grande parte deve-o à sua extrema modéstia e humilíssima posição ante a vida e o mundo.

As marcas desta missão salvífica de que o dominicano se investiu encontram-se bem patentes no *Tratado dos Signos*. Aqui, depois de uma fina e exaustiva análise dos tipos e qualidades de signos, utilizará os instrumentos da sua ciência, a Escolástica, para aclarar e tentar descobrir o modo do seu funcionamento. Daí – e este ponto tornou a penetração no sentido do *De Signis* por vezes penosa – que utilize o dispositivo conceptual medievo das relações *secundum esse / secundum dici* para analisar o funcionamento dos signos tanto na sua vertente semântica quanto pragmática de relação com o sujeito, deixando apenas na sombra, e isto porque somente se ocupa dos aspectos estritamente lógicos da semiose, o funcionamento dos signos no decurso de um processo interlocutivo concreto, vertente que tem ocupado os trabalhos mais recentes e ainda pouco sedimentados no âmbito da pragmática. Os resultados desta aplicação do aparelho conceptual escolástico ao signo e à semiose são espantosos. João de São Tomás constrói um edifício semiótico de espantosa harmonia e coerência – uma espécie de catedral de Gaudi em filigrana – onde, mediante a análise das relações *secundum esse/secundum dici*, ontológicas e transcendentais, edifica uma semiótica que opta claramente por uma posição realista, mas não radical, consentânea com a posição que

¹ Não é problema que aqui nos ocupe, mas todavia, quão patética é a gnosiologia cartesiana quando comparada com o perfeitíssimo edifício construído por João de São Tomás.





tomará na polémica *reales / nominales* que abala o seu século, e cuidadosamente harmonizada com a gnosiologia realista, mas não empirista, que perfilha.

O propósito do presente trabalho é, assim, além de apresentar, na sua riqueza e esplendor, o texto integral do *Tratado dos Signos* e respectiva versão portuguesa, resumir brevemente a teoria da linguagem aí exposta, o projecto semiótico de João de São Tomás, abordando de forma marginal a sua concatenação com os aspectos gnosiológicos, aos quais está íntima e necessariamente ligado.

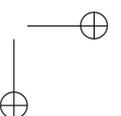
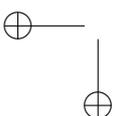
Antes, porém, urge dar conta do inquieto e sobressaltado percurso que constituiu a descoberta do mestre lisbonense, e isto porque esse encontro com o genial dominicano marca, em muito, o que aqui será dito e a forma como será dito.

A notícia da originalidade e fecundidade do *Tratado dos Signos*², e o facto da obra, por razões que ainda hoje se me afiguram inexplicáveis, se encontrar inédita entre nós, foram, sem dúvida, o primeiro motor imóvel deste trabalho. Contra esta *ratio studiorum* elevavam-se, todavia, grossos obstáculos.

Falar de um homem que carrega a fama de submissão vegetal ao mestre, ligado a uma tradição ancilosada e já decadente, que nos seus momentos mais desesperados colocou a ferro e fogo toda a oposição e veleidade crítica; para mais, uma cabeça tonsurada, que fora, durante alguns anos, Inquisidor, para daí passar, num rápido tirocínio, à política, ocupando o poderoso e invejável cargo de confessor de um rei espanhol que governara a pátria portuguesa, foi inicialmente, é preciso confessá-lo, uma ideia algo repugnante.

Claro que me não movia o respeito pelas carcaças dos egrégios avós. De fantasmas educados, esqueletos poeirentos e intenções pias está o inferno cheio. O exame do *Tratado dos Signos* seria

² E aqui reside a maior dívida deste trabalho, pois foi pela mão do Professor Doutor António Fidalgo que tomei pela primeira vez contacto com a obra do dominicano; sendo certo que, meses depois, sem o seu encorajamento, jamais me teria atrevido a lançar-me nesta empresa.





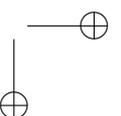
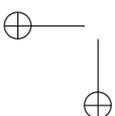
pois encarado como um jogo – não uma disputa ‘gorgianizante’³, mas um trabalho onde se tentaria pôr em prática disciplina, rigor intelectual, tensão crítica e opinião desapaixonada.

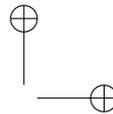
Hoje, à distância, olhando para trás, é óbvio que alguma coisa correu mal. João de São Tomás acabaria, no seu rigor, clarividência e humildade, por se revelar um grande sedutor, e este trabalho, não deixando de ser um jogo, transformou-se também num elogio, não gorgianizante, mas nascido de sincera admiração.

Porquê? Mesmo dando o devido desconto ao provável entusiasmo panegírico de alguns dos seus biógrafos e confrades, não deixa de ser impressionante a vida do Professor de Alcalá. Diz-se que “faleceu com opinião de santo”. Meditativo e amigo do silêncio, eram irrepreensíveis os seus costumes e virtude e a sua fervorosa e sincera fé. Amava a profissão que escolhera, professor, e quando é chamado para confessor do rei tenta por todos os meios libertar-se da incumbência, chegando mesmo a alegar que, por ser português, poderia parecer suspeito aos olhos da corte e do monarca. De nada lhe valeu o expediente. Acabaria por ter de submeter-se à disciplina da sua ordem religiosa, mas antes de partir, pede ainda ao rei que diminua o seu vencimento para o estritamente indispensável, devendo a parte que lhe fora amputada ser distribuída entre os pobres e cativos.

Estes traços de personalidade – a doçura, bondade e convicção, mas sobretudo uma luminosa inteligência, espelham-se na sua escrita. É infinita a modéstia de João de São Tomás, de tal forma que à semelhança de muitos medievais, e ao contrário do orgulho truculento que agitava, por exemplo, um Galileu, inventa, cria e, quase sem querer, dá à luz o radicalmente novo, acreditando todavia que todos estes ensinamentos estavam absolutamente contidos nas palavras dos mestres que segue.

³ O Professor Doutor Francisco Beja Sardo costumava dizer que os gregos haviam inventado um verbo novo, de sentido algo pejorativo, derivado do nome do grande mestre e prova, para o bem e para o mal, da enorme influência de que gozava junto dos seus contemporâneos: gorgianizar.





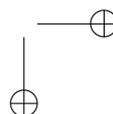
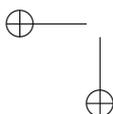
Tal como hoje, na época conturbada em que João de São Tomás viveu muitos eram os que se acotovelavam por um lugarzinho na janela do poder ou do saber. Por isso ainda comovem as suas palavras: é verdadeiro discípulo de São Tomás – e este era, recordemo-lo, o seu projecto de vida – “aquele que ao expor o pensamento do Santo Doutor, procura a sua maior glória e clareza, e não o aplauso e a novidade da própria opinião [...] E se alguém segue somente São Tomás quando consente com a sua doutrina, e só superficial e ligeiramente trata de explicar o seu sentir, esse, então, pela própria intenção já está julgado, pois deseja primeiro ostentar-se a si mesmo, e não a propagação da glória daquele [...]”.⁴

Este homem que por nada deseja “ostentar-se a si mesmo” produziu, todavia, obra admirável, impulsionado muitas vezes por sábia clarividência e geniais intuições como a que o leva a lançar os fundamentos e corpo de um verdadeiro projecto semiótico, disciplina que teria de esperar largos séculos até se ver plenamente constituída e fundamentada.

Mais importante ainda é que o fervor religioso de João de São Tomás não lhe oblitera a liberdade de espírito e de pensamento – move-o o amor da verdade e julga persegui-la no bom caminho, mas a própria busca é já um fim válido e bom em si mesmo. “[...] Censuras e confrontos são sempre odiosos [...] Se, porém, sem irreverência ou desprezo, mas por diverso motivo alguém abandonar a doutrina de São Tomás e seguir outra, ainda oposta, não merece censura alguma. Cada qual pode abundar em sua opinião, e assim o praticou Escoto impugnando em muitos pontos a doutrina de São Tomás; mas, quando assim seja, proceda-se com grande modéstia e sem qualquer irreverência, só em disputa, não atacando com palavra alguma. Pode dar-se portanto a censura contra a irreverência; contra a opinião, contra a disputa, não”.⁵

⁴ Tomás, João de São, in Onofre, António de Jesus Soares, “Fr. João de São Tomás, o Homem, a Obra, a Doutrina”, in *Lumen, Revista de Cultura do Clero*, XII, 1944, Lisboa.

⁵ Tomás, João de São, in Gonçalves, António Manuel, “O tomismo indefectível de Frei João de São Tomás”, in *Antologia de Estudos Sobre João de Santo*



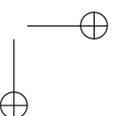
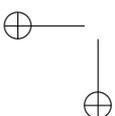


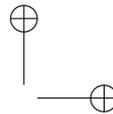
Os mesmos ventos libertários bafejam os seus escritos sobre estética, de tal forma que um comentador dos anos 40 tem dificuldade em digeri-los pela sua modernidade: “Para a devida realização da arte não se requer que o artífice proceda com recta intenção ou que eleja o obrar pela sua mesma honestidade [...] mas requer-se somente que proceda cientemente ou com inteligência [...] Dizemos que as artes liberais são uma recta ordenação dos actos, não enquanto morais ou enquanto fazem bom ao operante, mas enquanto fazem boa a própria obra, pela bondade da mesma obra, sem atender à bondade, honestidade ou malícia do operante. E isto é assim porque a arte não depende, nas suas regras e princípios, da rectidão da vontade ou da recta intenção do operante, antes pode fazer-se uma perfeita obra de arte, ainda que seja perversa a vontade do artista. Por conseguinte, não atende à bondade do operante, nem se importa com a sua malícia, antes somente se ocupa com a rectidão da obra em si mesma”⁶.

Estas teses que parecem no mínimo estranhas vindas da boca de um Inquisidor, estão sólida e organicamente ancoradas nas suas concepções epistemológicas. João de São Tomás só se deixou seduzir e apaixonar pelo tomismo por lhe parecer que essa doutrina “possui as condições e requisitos para ser preferida a qualquer outra na certeza ou na probabilidade, no método e na ordem, no modo mais conveniente de explicar as dificuldades e no mais apto para defender as coisas da fé, e, desta arte, se bem pensarmos, é mais verídica, mais sincera e mais conforme à verdade. Não pretendo dizer que as outras doutrinas careçam da sua probabilidade, porque a probabilidade consiste não tanto na verdade, quanto na aparência das provas; mas digo que a doutrina de São Tomás tem

Tomás, org. de Gomes, Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, 1985, Lisboa.

⁶ Tomás, João de São, in Martins, Mário, “Fr. João de São Tomás na História das ideias estéticas, na Península”, in *Antologia de Estudos Sobre João de Santo Tomás*, org. de Gomes, Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, 1985, Lisboa.





condições para ser preferida às outras e para ser tida como mais harmónica com a verdade”.⁷

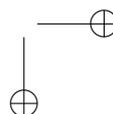
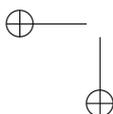
Fica pois esboçado em traços largos o carácter, personalidade e envergadura do homem que nos ocupará nas próximas páginas. Julgo ter demonstrado como nesta personagem o que mais choca e impressiona e seduz é a genialidade aliada à infinita modéstia. Os medievais acreditavam-se anões às costas de gigantes, que assim seguros e escorados poderiam humildemente ver mais longe. Não pretendo, evidentemente, ver mais longe, apenas expor clara, concisa e rigorosamente a brilhante teoria do sinal de João de São Tomás. Sobre a personagem posso todavia dizer, citando-o, que me daria por feliz se lograsse “emular a sua ordem, brevidade e modéstia”.⁸

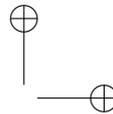
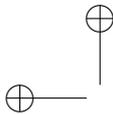
Oxalá, portanto, me não engane na visão luminosa que me ficou deste ano de estudo, debruçada sobre a obra do mestre dominicano, pois posso dizer comungando o espírito de Bruno, embora sem o seu arrebatamento místico, “[...] em verdade eu não me entrego a fantasias, e se erro, julgo não errar intencionalmente; falando e escrevendo, não disputo por amor da vitória em si mesma – pois que todas as reputações e vitórias considero inimigas de Deus, abjectas e sem sombra de honra, se não assentarem na verdade – mas por amor da verdadeira sapiência e fervor da verdadeira especulação me afadigo, me aqueço, me atormento”.⁹

⁷ Não deixa de ser impressionante notar que aqui quase ecoam os gérmenes das modernas teorias epistemológicas dos modelos, segundo as quais o valor de uma teoria se mede e deve ser aquilatado segundo a sua operatividade com vista a um determinado fim, e não em termos de noções abstractas como acordo com o real ou proximidade com a verdade verdadeira, in Lévy, Pierre, *As Tecnologias da Inteligência – O Futuro do Pensamento na Era Informática*, pp. 153-154, col. Epistemologia e Sociedade, Instituto Piaget, 1990, Lisboa.

⁸ Tomás, João de São, in *Tratado dos Signos*, p. 24. Refira-se que esta e todas as citações do *Tratado dos Signos* de João de São Tomás que forem surgindo ao longo do presente trabalho se reportam à tradução e edição por nós realizadas para a IN-CM.

⁹ Bruno, Giordano, *Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*, p. 3, 3ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, Lisboa.





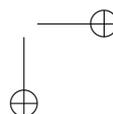
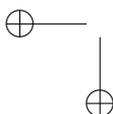
João de São Tomás mereceria certamente tradutores mais preparados, cultos e atentos, mas até esse pecado será perdoado pois, como diz Gilson, “[...] après tout, pour que la recherche de la verité pût atteindre ici-bas son terme, il faudrait que notre vie même fût autre chose qu’un début”.¹⁰

Resta ainda acrescentar que este trabalho não teria sido possível, na sua forma actual, sem a colaboração, esforço e boa vontade de muitas pessoas a que me encontro ligada, às quais quero expressar a minha profunda gratidão. De entre todos os que me ajudaram a levar esta tradução do *Tratado dos Signos* a bom porto, estou particularmente reconhecida ao Professor Doutor António Fidalgo, não só pela confiança em mim depositada, mas também pela forma empenhada, competente e esclarecida como orientou este trabalho. Sem o seu saber, perspicácia e experiência esta investigação teria muitas vezes resvalado para terrenos escorregadios e becos sem saída. Se alguma claridade e ordem foi alcançada na exposição, a ele o devo.

Ao Padre Dr. António de Oliveira Crespo, do Seminário da Guarda, coube a gigantesca tarefa de me ensinar os rudimentos e subtilezas da língua latina, de que se desempenhou com sabedoria e infinita paciência, oferecendo-me um auxílio sem preço no início deste trabalho. Devo muito à sua boa vontade, compreensão e simpatia.

O Professor José Maria da Costa Macedo, da Universidade do Porto, foi generoso como um príncipe, colocando o seu imenso saber sobre S. Tomás de Aquino e o tomismo à minha disposição e, mais importante ainda, aceitando pôr os seus dotes de insigne latinista ao serviço da pesada tarefa de rever a minha tradução. Foram também os seus prudentes esclarecimentos que me permitiram a compreensão definitiva do complexo problema das relações no tomismo, questão vital para a compreensão do *De Signis*. Não tem limites o meu reconhecimento pela forma desinteressada e solícita como sempre me atendeu.

¹⁰ Gilson, Étienne, in *Le Thomisme*, p. 3, 1944, Paris.





Ao Professor Doutor José Gonçalo Herculano de Carvalho, da Universidade de Coimbra, pioneiro, a nível mundial, no estudo da semiótica de João de São Tomás, quero agradecer a forma generosa e calorosa como me recebeu em sua casa, colocando à minha disposição preciosidades bibliográficas da sua monumental biblioteca, e dispondo-se a trocar impressões comigo sobre o presente trabalho.

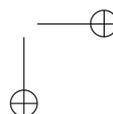
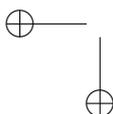
À Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica estou particularmente reconhecida pela bolsa de estudos que me atribuiu, que me permitiu dedicar-me a tempo inteiro a este trabalho. Sem este investimento na minha formação académica teria sido completamente impossível elaborar esta edição do *Tratado dos Signos* na forma que presentemente tem.

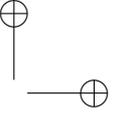
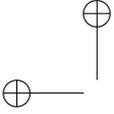
O Mestre João Miguel Teixeira Lopes, da Universidade do Porto, ofereceu-se, generosamente, para ler e comentar o presente trabalho. O seu estímulo e apoio constantes fizeram a diferença na preparação dos textos que acompanham o *Tratado dos Signos*.

Ao longo dos anos muitos professores contribuíram decisivamente, embora de formas diversas, para a minha formação. De entre todos, um agradecimento muito especial para os Professores Francisco Beja Sardo, José Ribeiro Graça, Lídia Cardoso Pires, Levy António Malho, Adélio de Melo, João Pissarra Esteves e José Manuel dos Santos.

Ao Mestre João Miguel Teixeira Lopes, ao Dr. Henrique Almeida, ao Dr. António Catarino e ao Padre Carlos, do Seminário da Guarda, agradeço a forma solícita e eficiente como colocaram à minha disposição as bibliotecas a que se encontram respectivamente ligados. Pelas mesmas razões, cumpre ainda agradecer ao Dr. Frederico Lopes, da UBI, pela extrema gentileza com que facilitou a minha pesquisa.

À minha família – especialmente à Mariana, Vasco, Helena, João, Teresa, Paulo, Luísa e Júlio – agradeço todo o apoio e o facto de existirem.

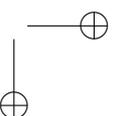
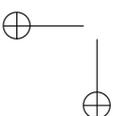




Os meus amigos também nunca me faltaram. Entre eles, estou particularmente reconhecida à Dr^a Paula Romão Pechincha pela forma como me apoiou e encorajou nas alturas mais difíceis, o que, aliás, já vem fazendo há muitos anos. Além de ter suportado estoicamente várias crises de pânico, foi inestimável o seu auxílio na compreensão de alguns pontos do texto de João de São Tomás à data para mim obscuros, tendo-se oferecido ainda para rever as provas deste trabalho, tarefa de que se desempenhou com invulgar perspicácia. À Paula e ao Ismael Marcos Prata agradeço a sua amizade e o facto de tudo terem feito para que nos sentíssemos bem na fria cidade da Guarda. Não poderiam desejar-se amigos melhores.

* * *

Ao meu amor vou, como sempre, somando dívidas pela infinita generosidade com que me tem cumulado ao longo dos tempos. Sem ele não haveria nem tese, nem Anabela, nem nada.





2 OS PODEROSOS SINAIS QUE ILUMINAM O MUNDO

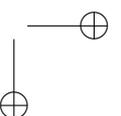
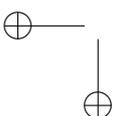
2.1 Vida e Obra de João de São Tomás

Aquele que ficou conhecido como Ioannis a Sancto Thoma, João de São Tomás, nasceu a nove de Abril de 1589, em Lisboa, sob o nome de João Poinsot. O seu pai, Pedro Poinsot, austríaco, provavelmente de ascendência francesa, era secretário do arquiduque Alberto da Áustria, e sua mãe, Maria Garcez, de quem pouco se sabe, era uma fidalga portuguesa.

Ainda muito novo, João, também conhecido enquanto estudante como Ponçote ou Peixoto, este último apelido um aportuguesamento de Poinsot, inscreveu-se na Faculdade de Artes da Universidade de Coimbra, e em 11 de Março de 1605 fez exame para bacharel, ficando aprovado *nemine discrepante*.

Trindade Salgueiro (1940: 16), citando Quètif e alguns biógrafos, diz que recebeu o grau de *laurea artium*; outros, e, entre eles, Maritain, dizem-no Mestre em Artes. O que recebeu de certeza, segundo os documentos do Arquivo da Universidade de Coimbra, foi, com a idade de 16 anos, o grau de bacharel.

Nesse mesmo ano, a 16 de Outubro, matriculou-se na Faculdade de Teologia, frequentando as aulas até finais do ano seguinte. Após 1606, nada mais consta nos arquivos universitários referente



a João Poinso, ao contrário do que sucedeu com o seu irmão, Luís Poinso, que também frequentou a universidade coimbrã.

O irmão mais velho de João, Luís, nunca chegaria a sair de Portugal. Formou-se bacharel em artes e prestou provas no mesmo dia que o seu irmão. Nesse mesmo ano, a 14 de Outubro, no arquivo da universidade faz-se referência à sua matrícula como ouvinte de *Instituta*. No primeiro dia do mês de Outubro de 1610, torna a fazer-se referência ao seu nome, quando se matricula na Faculdade de Teologia, agora já como religioso da Ordem da Santíssima Trindade. Luís formou-se em 27 de Outubro de 1618, vindo, alguns anos mais tarde, a ser nomeado professor da mesma faculdade onde estudara, em 1637.

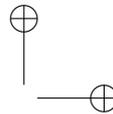
Voltando à vida do outro irmão Poinso, e ao comentar as razões que o levaram a sair da universidade coimbrã e até a deixar o País, Trindade Salgueiro (1940: 17), seguindo os passos de outros autores como Lavaud, Maritain e Quêtif, supõe que João

"[...] só em 1608 partiu para a Bélgica, chamado por seu pai, que para ali havia acompanhado o arquiduque Alberto, nomeado em 1598 governador dos Países Baixos, depois de casar com a infanta D. Isabel, filha de Filipe II".

Apanharemos de novo o rasto de João Poinso num autêntico barril de pólvora chamado Lovaina. Nessa cidade belga, considerada, como nos diz António Manuel Gonçalves (1971: 672-673),

"[...]um] centro teológico-filosófico que projectava a escolástica hispânica – o ensino de Jacques Janson, discípulo de Baio, criou uma atmosfera de revolta contra as simultâneas decisões condenatórias das doutrinas da graça, ditas de inspiração agostiniana; decisões provocadas, diziam, sob a influência dos que pretendiam justificar o seu molinismo. Foi neste ambiente de luta que João Poinso e Cornélio Jansénio cursaram Teologia na universidade lovaniense".

João não terá sido indiferente a estas polémicas e acabará mesmo por seguir um caminho oposto ao seu colega de curso. Na qualidade de candidato ao bacharelato bíblico, que acabaria por com-



pletar em 12 de Fevereiro de 1608, João fazia na Universidade de Lovaina um primeiro exame sobre o tema *De concursu liberi arbitrii*.

Pouco tempo depois, naquela cidade belga, João Poinsoot vem a conhecer um homem que o influenciará decisivamente no caminho que escolhe trilhar de futuro. Tratava-se de um mestre célebre no seu tempo, o padre Tomás de Torres, um dominicano espanhol, antigo aluno do convento de Santa Maria de Atocha, em Madrid. João, ligado por fortes laços de amizade ao dominicano, resolveu, certamente por sua influência, entrar na Ordem dos Pregadores.

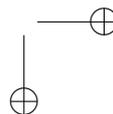
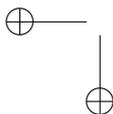
Por pouco tempo, pois, esteve Poinsoot em Lovaina depois de ter concluído o seu bacharelato bíblico, já que o vamos encontrar em 17 de Julho de 1609 a tomar o hábito dominicano em Santa Maria de Atocha, escolhendo o nome com que para sempre irá ser conhecido - Frei João de São Tomás. Passado um ano, fazia a sua profissão religiosa.

O lisbonense prossegue os seus estudos em Atocha e passado pouco tempo foi nomeado, segundo Trindade Salgueiro (1940:19) "leitor de artes, mestre de estudantes de Atocha". João de São Tomás iniciava a sua vida de magistério a ensinar Teologia, carreira que por um breve período prosseguiu em Placência, sendo chamado novamente para Atocha, sempre como professor das lições teológicas.

Os seus dotes intelectuais acabaram por não passar despercebidos aos demais durante muito tempo e em 1625 foi mandado para Alcalá de Henares, em cujo convento ensinou por longo tempo, primeiro Filosofia e mais tarde Teologia.

Em 1630, Pedro de Tapia deixou a cadeira de Véspera para passar à de Prima, e para o seu lugar foi convidado o dominicano português. Durante onze anos regeu João de São Tomás essa cadeira, passando em 1641 para a cadeira de Prima, mudança essa provocada pela promoção de Pedro de Tapia a bispo de Segóvia.

A fama da profundidade e subtileza do dominicano cresce e João vai conhecer um novo papel – o de inquisidor. Desta sua



faceta, quase desconhecida e nunca estudada, pouco se sabe, dando dela conta Frei Ignácio Menéndez Reigada (1944: 632):

"[...] a fama de frei João de São Tomás corria por toda a Espanha, e de todas as partes a ele se dirigiam para o consultar e lhe confiar os assuntos mais delicados. Foi nomeado Qualificador do Conselho Supremo da Inquisição espanhola, ao mesmo tempo que outros teólogos eminentes, cometendo-lhe a elaboração do novo Índice dos Livros Proibidos".

Não é de surpreender, de resto, que lhe fosse acometida tal tarefa pois a Ordem dos Dominicanos concentrava quase o monopólio do exercício do braço armado da Igreja. Da actuação de João de São Tomás neste período da sua carreira, dá também conta Pinharanda Gomes (1985: 29):

"Embora fosse português, Filipe IV nomeou-o Inquisidor de Castela e Aragão. "Nesse gravíssimo trabalho houve-se como era de esperar da sua grande sabedoria e zelo apostólico", tendo elaborado um Índice de Livros Proibidos. Fora também nomeado Qualificador e Censor do Santo Ofício de Coimbra".

Não é possível traçar o rasto de João nestas actividades, mas uma coisa pelo menos é certa: queimava livros, e não pessoas. Ao que tudo indica, a principal tarefa de João terá sido a colaboração prestada na elaboração daquele que ficou conhecido como o Grande Índice Expurgatório de 1624. Note-se que as referências que a história guardará em relação a este trabalho não são muito abonatórias. Raúl Rego (1982: 95) considera-o

"[...] um monumento repressivo, como outro não conhecemos, o índice censório e expurgatório de 1624. Pelo seu volume e formato, pelo esplendor da sua portada, pretensão do título, mas sobretudo pela maneira como esquematizou quanto diga respeito a livros suspeitos na fé e bons costumes, como catou todas as páginas e sentenças, como juntou aos Índices da Igreja Universal o que a Portugal diz respeito, o calhamaço constitui pedra básica na evolução da censura eclesiástica em Portugal e no mundo".

Elaborado pelo jesuíta Manuel Baltasar Álvares, *cum relique Censorum Collegio*, do qual apenas podemos supor que João de São Tomás terá feito parte, Raúl Rego defenderá, noutro trabalho (1989: 34) que

"[...] *quem produziu um verdadeiro monumento de proibições, cortes expurgações, emendas e excomunhões foi o jesuíta padre Manuel Álvares, do grupo chamado dos Conimbricenses [...] A fúria desses censores é incrível. Não nos atenhamos aos grandes e pequenos heresiarcas, nem tão pouco a Erasmo, crivado de facadas, como Dante, Leão Hebreu, Jorge de Montemor, Camões e Cervantes, mas o arcebispo de Lisboa, D. Rodrigo da Cunha lá tem uma emenda qualquer, como a tem Clenardo, de Tomás Moro lá está a Utopia, e o piedoso frei Tomé de Jesus lá tem navalhadas nos seus Trabalhos de Jesus [...] Mas os mestres censores também são censurados!*".

Deixando agora o trabalho censório, de que se desconhece a extensão, do mestre lisbonense, mais certo na sua vida é que em meados de 1643, os traços de personalidade de João de São Tomás concorreram, definitivamente, para a decisão de Filipe IV em escolhê-lo para seu confessor particular.

João tentou tudo para evitar que se cumprisse esta decisão régia, chegando mesmo a alegar que, por ser português, não era personagem indicada para o cargo. Debalde tentou evitar a honra, pois acabaria por ter de submeter-se à disciplina religiosa, nada mais lhe restando senão abandonar a quietude dos claustros e acompanhar o rei à sua corte.

Reza a lenda, citada por Reiser referindo-se à biografia elaborada por Ramirez, confrade e contemporâneo de João de São Tomás, que desesperado, quando recebe guia de marcha definitiva para a corte, terá exclamado: "*Actum est, patres, de vita mea. Mortuus sum. Orate pro me*". Estas palavras premonitórias levaram mesmo alguns biógrafos posteriores a supor que João tivesse sido assassinado por envenenamento, todavia parecem não subsistir quaisquer fundamentos para esta suspeita.

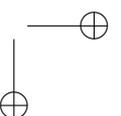
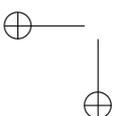


Ao que tudo indica, e de acordo com a narrativa de Ramirez, João de São Tomás só se irritou, verdadeiramente, duas vezes em toda a sua vida. Quando os padres capitulares da Atocha o elegeram por duas vezes prior. De ambas recusou veementemente, pois, gostava demasiado de Alcalá e do ensino para que os trocasse pelo governo das comunidades religiosas. Como tal, não é de espantar a sua perplexidade quando soube do interesse do rei em nomeá-lo para um cargo de tanta responsabilidade e a que estava acometido muito poder.

De resto a época de tais sucessos era conturbada e o reino atravessava uma verdadeira convulsão. A independência de Portugal, em 1640, a revolta separatista da Catalunha, que teve o apoio de Richelieu, o inevitável afastamento do conde duque de Olivares, que dirigiu com mão de ferro os negócios do Estado como primeiro-ministro, caído em desgraça, marcavam a turbulenta conjuntura que se vivia então.

Sem dúvida que João de São Tomás, que nunca tinha demonstrado qualquer interesse pela vida fora da quietude dos claustros, sofreu um grande desgosto quando foi sondado em 1643 pelo ministro Luís de Haro para vir a ocupar o cargo de confessor régio. Ao ministro, João respondera que havia um assunto prévio a resolver, a saber: se o rei estava disposto a ouvir a verdade e a segui-la. Filipe IV parece não se ter ofendido com tal exigência e deixou o dominicano regressar a Alcalá para recomeçar as aulas, mas com a ordem expressa de se apresentar em Madrid no Domingo de Ramos.

A vida dedicada ao ensino tinha terminado e o frade português viu-se num ápice a participar numa vida pública de que sempre fez questão de se alhear. Dois pedidos ao rei iniciam esta travessia: primeiro, que jamais se lembre de lhe conceder qualquer dignidade; e em segundo lugar que lhe seja diminuído o seu vencimento anual, reduzindo-o ao estritamente indispensável. O resto do dinheiro, o rei mandá-lo-ia dar aos pobres. Este total desprendimento perante os bens terrenos terá impressionado o soberano, que o acolheu de bom grado.



O homem especulativo, chamado à política, passa à acção e da sua pena saem em catadupa textos onde emerge, segundo Quétif, citado por António Manuel Gonçalves (1971: 673), o desprezo

"pela ambiguidade das questões fúteis e curiosas e a vaidade de disputas inúteis".

Seguindo os passos de António Manuel Gonçalves (1940: 677), sabe-se que João, neste período,

"[...] escreve para Filipe IV o Breve Tratado, y muy Importante que por mandado de su Majestad escribiò el Reverendísimo Padre Fray Juan de Santo Toma, para saber hacer una confesión general - em plena guerra armada, conseqüente da peleja panfletária - sintetizando doutrinação densa e incontroversa extraída dos acontecimentos. Examina os "Pecados en orden à la Iglesia, y al Papa"; precisa a concepção da guerra justa ao dissertar "Acerca de guerras con otros Reys"; e critica judiciosamente a administração pública em geral, escrevendo "Acerca de los Ministros, Consejos y Juntas", "Acerca de los Vassallos, y su gravamen".

Frei João de São Tomás aconselhava o soberano a esclarecer o seu espírito com as virtualidades inerentes à função régia, incitando-o a exercer tranquilamente o paternalismo monárquico, sem tirania e sem "poner en otro el poder que Dios les ha dado", isto é, sem trespassar a governança a um poderoso primeiro ministro", prática que tão maus resultados dera com o episódio do conde duque de Olivares.

Por pouco tempo foi João confessor do rei. A 20 de Maio de 1643 recebera em Alcalá a missiva régia nomeando-o confessor de Filipe IV, com ordem de apresentar-se na capital nesse mesmo dia. Os dados estavam lançados e dali a um ano, João de São Tomás viria a sucumbir em Fraga, acometido de altas febres. Conta Ramirez que faleceu na plenitude da sua crença e fé inabaláveis e que, pressentindo a chegada da hora fatídica, ocupou os seus últimos momentos orando e preparando-se para entregar a alma – e já lha dera em vida – ao seu Criador.

* * *

No que toca à obra de João de São Tomás, ela é fundamentalmente constituída pelos monumentais cursos *Filosófico* e *Teológico*, mas o autor perfilhou ainda pequenos estudos de menor fôlego, caso de *Explicación de la Doctrina Cristiana*, que conheceu várias edições¹¹, nomeadamente em Valência (1644), Alcalá (1645), Saragoça (1645), Antuérpia (1651) e Roma (1633). Esta obra teve ainda uma tradução latina, *Compendium Doctrinae Christianae*, editada em Bruxelas em 1658; e uma versão portuguesa que recebeu o título *Explicação de Doutrina Christãa*, publicado em Lisboa em 1654. Segue-se o *Pratica y Consideración para Ayudar a Bien Morir*, editado em Saragoça em 1645, que conheceu ainda uma edição italiana, publicada em Florença e datada de 1674, *Pratica e Considerationi per Ajutare e per Disporsi a Ben Morire*. O último destes pequenos tratados João publica-o já na qualidade de confessor do rei. Trata-se do *Breve tratado y muy importante, que por mandado de su Magestad escrevio el reverendissimo Padre Fray Juan de Santo Tomas, para saber hacer confession general*. O trabalho de *Estudos* que temos vindo a acompanhar refere ainda que, “escreveu uma carta ao Padre Geral a defender-se e a explicar-se sobre as afirmações que fizera no *Cursus Theologicus* sobre a Doutrina da Imaculada Conceição, assunto sobre que tinha sido denunciado na cúria generalícia. João fora acusado de ensinar uma doutrina contrária à de São Tomás”.

O *Curso Teológico* é considerado a obra principal de João de São Tomás tendo sido parcialmente, três dos oito volumes que o constituem, editado em vida do autor. Este trabalho, à semelhança do *Curso Filosófico*, conheceu várias edições de conjunto, das quais a revista *Estudos* destaca a de Lion, em 1663, em 7 volumes; a de Colónia, publicada em 1711 em 8 Volumes; e uma

¹¹ Isto a fazer fé no trabalho de autor anónimo, publicado no nº especial 8-9 da revista *Estudos*, Coimbra, 1944.

publicada em Paris, conhecida como edição de Vivés, publicada em 10 volumes entre 1883-1886. Finalmente surgiu, em 1933, a cuidada edição dos Beneditinos de Solesmes que, à semelhança do trabalho de Reiser para o *Curso Filosófico*, considera-se que preserva o texto clássico da obra do dominicano.

Quanto ao *Curso Filosófico*, ele constitui a primeira obra de João de São Tomás, tendo sido inicialmente publicado em volumes separados, e conhecendo depois várias edições gerais. Os melhores trabalhos do autor, e porventura os mais acessíveis, datam dos anos 30 e são compostos quer pela cuidada edição de Reiser do *Curso Filosófico*, quer pelo trabalho dos Beneditinos de Solesmes na preparação de uma edição geral do *Curso Teológico*, que se faz acompanhar por copiosos estudos sobre o João de São Tomás.

No que toca às traduções, elas abundam fundamentalmente a respeito do *Curso Teológico*. Além da versão francesa do tratado "Os dons do Espírito Santo", pertencente ao tomo V do *Curso* e surgida em Paris em 1930, tradução essa cuidadosamente elaborada por Raïssa Maritain, Deely (1985: 397) dá ainda nota de uma edição parcial, francesa, do I volume, surgida em Paris em 1928. Em 1948, aparece em Madrid uma edição parcial do tomo V, em espanhol; e em 1951 é editado em Nova Iorque uma versão americana do mesmo tomo do *Curso Teológico*.

Já as traduções do *Curso Filosófico* são menos abundantes e parecem circunscrever-se, exclusivamente, ao trabalho de autores americanos. Deely e Herculano de Carvalho dão nota de uma versão americana, parcial, da primeira parte da Lógica, surgida em Milwaukee em 1962; antecedida por uma outra tradução, também parcial, da segunda parte da Lógica, que foi publicada em Chicago em 1955. À segunda parte da Lógica pertence também o *De Signis*, tradução americana de parte da obra do dominicano, da autoria de John Deely, surgida em Berkeley em 1985 e que constitui, tanto quanto se sabe, a última edição de um trabalho de João de São Tomás.

Segue-se um breve quadro sinóptico com a totalidade das Edições do *Curso Filosófico*, elaborado com base nos trabalhos de António Manuel Gonçalves (1985) e John Deely (1985):

Sinopse das Edições do *Curso Filosófico*
de João de São Tomás

Data	Arte da Lógica I Parte	Arte da Lógica II Parte	Filosofia Natural I Parte	Filosofia Natural III Parte	Filosofia Natural IV Parte
1631	Alcalá				
1632		Alcalá			
1633			Madrid		
1634	Alcalá			Alcalá	
1635	Douai				
1637-38	Roma	Roma	Roma	Roma	Roma
1638	Colónia I	Colónia I	Colónia I	Colónia I	Colónia I
1640		Madrid			
1644			Saragoça		
1648	Madrid				
1653-54	Colónia II	Colónia II	Colónia II	Colónia II	Colónia II
1663	Leão I	Leão I	Leão I	Leão I	Leão I
1678	Leão II	Leão II	Leão II	Leão II	Leão II
1684	Bolonha	Bolonha	Bolonha	Bolonha	Bolonha
1694	Ferrara	Ferrara			
1883	Paris	Paris	Paris	Paris	Paris
1930-37	Turim	Turim	Turim	Turim	Turim
1955		Chicago			
1962	Milwaukee				
1985		Berkeley <i>De Signis</i>			

Para além das sucessivas reedições das suas obras, são incontáveis os estudos publicados sobre João de São Tomás, sendo que a grande maioria se prende com o *Curso Teológico*, objecto de estudo persistente junto das escolas dominicanas.

São considerados trabalhos fundamentais sobre mestre lisboense os prefácios de Reiser e dos Beneditinos de Solesmes às respectivas edições por que foram responsáveis.

Para o estudo da vida do dominicano, costuma ser utilizada, como fonte primária, a biografia elaborada por um seu contemporâneo e discípulo. O problema é que Diego Ramirez era, também, um admirador do Doutor Profundo e esse trabalho, citado por Reiser e Trindade Salgueiro, assemelha-se muitas vezes a um inflamado panegírico.

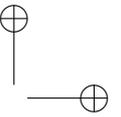
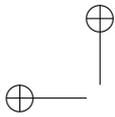
Além de vasta produção em língua inglesa, surgida na revista *The Thomist*, a obra de João de São Tomás foi trabalhada em Espanha, França e no Canadá, onde o número de trabalhos surgidos sobre o autor suplanta em muito o que possamos supor:

“Uma referência muito especial merece o Canadá, onde o tomismo renasce com vitalidade notável, tomando como guia Frei João de São Tomás. Pela Universidade de Laval (Québec) foi editada recentemente uma Antologia da Obra Teológica Joanista – “Theologia Dogmaticae Communia” – em quatro volumes, preparada por Hervé Gagné e Armand Mathieu. [...] Neste importante centro de cultura têm sido apresentadas várias teses Joanistas para a obtenção de graus universitários. Temos notícia de quatro para licenciatura [...] e três para doutoramento: “L’action selon Jean de Saint-Thomas”; “The problem of measure in the eternity of God and in created durations according to John of Saint Thomas” e “La connaissance du singulier matériel selon Jean de Saint-Thomas [...]”.

Na Universidade de Notre-Dame, de Indiana, nos Estados Unidos, elaborou há alguns anos o Prof. Clarence Finlayson a sua tese “Dios y la Filosofía”, publicada em 1945 pela Universidade de Antioquia, em Medellín, na Colômbia, cujo propósito foi defender que a essência metafísica de Deus ou o primeiro nome metafísico de Deus é a existência, considerando Frei João de São Tomás propugnador de tal opinião.”¹²

Em Portugal Pinharanda Gomes tem sido um incansável divulgador da obra e das produções surgidas sobre o dominicano, merecendo destaque os seus trabalhos *João de Santo Tomás na Filosofia*

¹² Gonçalves, António Manuel, in “Actualidade de Frei João de S. Tomás”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI, pp. 586-591, 1955, Braga.



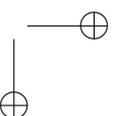
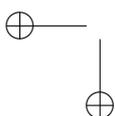
Portuguesa do século XVII, e *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, dados à estampa ambos em 1985. Em 1944, no terceiro centenário da morte do dominicano, as revistas *Lumen* e *Estudos* publicaram números especiais alusivos à efeméride com inúmeros artigos dedicados a João de São Tomás.

Para além de mais de uma dezena de artigos esparsos da autoria de portugueses sobre a vida obra do dominicano, merece destaque a extensa atenção que lhe dedica António Manuel Gonçalves; e os excelentes e rigorosos estudos de João de Oliveira e Trindade Salgueiro, respectivamente “Síntese teológico-filosófica do conhecimento através da obra de João de S. Tomás”, “Realismo de João de S. Tomás e Nominalismo de Descartes”, e “O Conhecimento Intelectual na Filosofia de Frei João de São Tomás”.

No campo da Semiótica do Doutor Profundo esta extensa profusão de trabalhos reduz-se significativamente, sendo considerado como pioneiro na abordagem do assunto o ensaio “Signe et Symbole” incluído em *Quatre essais sur l’esprit dans sa condition charnelle*, de Jacques Maritain. Em Portugal este trabalho foi retomado com vigor por José Gonçalo Herculano de Carvalho, Professor da Universidade de Coimbra, que lhe reserva copiosas referências em *Estudos Linguísticos* e *Teoria da Linguagem*, tendo-lhe dedicado um artigo em 1995, “Poinso’s Semiotics and the Conimbricenses”.

Depois, para além do artigo “Reflexão sobre a Natureza e Divisão do Sinal na Lógica de João de São Tomás”, da autoria de Mário Garcia, o projecto semiótico do mestre lisbonense tem sido largamente negligenciado em Portugal.

Resta referir, claro, o monumental trabalho de John Deely, composto pela tradução para inglês e comentário do *Tratado dos Signos*, e enriquecido ainda com copiosos índices, tradução das notas de Reiser, e três apêndices retirados do *Curso Filosófico*. Lamentavelmente esta luxuosa e lindíssima edição bilingue, publicada em Berkeley em 1985, de que pudemos apreciar um exemplar em casa



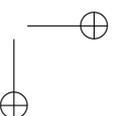
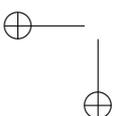


do Professor Doutor Herculano de Carvalho encontra-se, segundo a Amazon, a maior livraria virtual do mundo, há muito esgotada.

2.2 Rumo ao Grau Zero do Saber

A originalidade de João de São Tomás está em ter, pela primeira vez, encarado a semiótica como uma problemática autónoma da qual todos os outros tipos de conhecimento dependem. Mesmo as modelizações e colecções ordenadas de dados experienciais mais básicas dependem de processos de semiose que não são exclusivamente humanos. No caso da organização e modelização de experiências sensório-motoras, são os signos formais que proporcionam a sua possibilidade mesma, enquanto o domínio da intersubjectividade e comunicação vital para as experiências humanas gregárias, e para a constituição de domínios que nos são tão caros quanto a história, ciência e arte, se rege pela utilização de signos instrumentais que o sujeito descodifica e formaliza de forma mais ou menos adequada.

Nos fenómenos semióticos radica assim a possibilidade de interagir com o mundo de forma bem sucedida e, já num patamar superior de percepção, de confrontar esses modelos com os de outros sujeitos, constituindo redes semióticas que, ao revelarem-se adequadas e formalmente constituídas dentro dos mesmos princípios, permitem a comunicação e a abertura do indivíduo para o exterior e para uma intersubjectividade que se escora em modelizações objectificadas que tiram a sua existência de processos ‘semiósicos’ conscientes e inconscientes, realizados com vista a uma interacção que não tem, primariamente, por fim, comunicar, mas antes um sentido muito mais vital de sobrevivência e adaptabilidade. O primeiro patamar onde os processos semióticos funcionam é o da





interacção com o mundo e o real, sendo que os fenómenos comunicativos podem até ser encarados como uma mera consequência destas estratégias adaptativas, comuns a toda a vida.

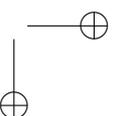
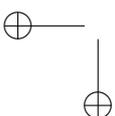
O rasgo de génio que alimenta todo o *Tratado dos Signos* de João de São Tomás foi ter compreendido que a Lógica precisava recuar para um ponto anterior ao que era o tratamento habitual dado a esta ciência, análise dos termos e proposições, das categorias e tipos de raciocínio que estão acessíveis ao humano. Este recuo a um primitivo grau zero do saber, espécie de Génesis das estratégias organizativas do mundo que – defendem-no alguns autores¹³ – desembocaram concomitantemente ou acidentalmente nas formas elaboradas de comunicação que caracterizam a interacção humana é o que de mais precioso e novo o *Tratado dos Signos* tem para oferecer. Daí que a frase "*et in universum omnia instrumenta quibus ad cognoscendum et loquendum utimur, signa sunt, ideo, ut logicus exacte cognoscat instrumenta sua, oportet quod etiam cognoscat quid sit signum*" constitua o cerne do ambicioso programa de estudos que orienta a minuciosa exploração das realidades sónicas do *Tratado*, ao mesmo tempo que funda a tomada de consciência do carácter propedêutico da semiótica relativamente a todas as outras ciências.

O facto de um trabalho de ambição e fôlego tão vastos se ter iniciado no século XVII pela mão de um português, tendo depois esta constatação do carácter originário e fundador da semiótica sido ciclicamente retomada por outros autores¹⁴, levanta questões de alcance epistemológico que transcendem largamente os limites do próprio *De Signis* e das descobertas que João de São Tomás aí faz.

A dar corpo hoje aos princípios epistemológicos que regulavam, intrinsecamente e de forma não explicitada, o trabalho dos autores

¹³ Nomeadamente Thomas Sebeok, que se notabilizou pelos seus trabalhos de Zoosemiótica, onde explora precisamente estas vertentes dos processos semióticos.

¹⁴ É o caso, por exemplo, de Locke, Peirce e Saussure, como pode ser constatado no presente trabalho.





medievais, obter-se-iam modelos de enormes potencialidades. A Revelação – e este ponto é claríssimo no trabalho de João de São Tomás – funciona como uma axiomática que oferece parte do conjunto de princípios dos quais podem ser deduzidos os elementos que compõem um sistema, seja filosófico, teológico ou metafísico.

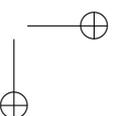
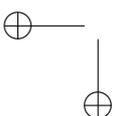
Os axiomas têm portanto capacidade para funcionar como argumento de demonstração, e pode recorrer-se a eles, sem temer o vício de circularidade, para justificar um raciocínio ou, simplesmente, solucionar um problema, que poderá conhecer qualquer resposta, excepto uma que contrarie os axiomas inicialmente dados. Este tipo de raciocínios, a assunção inconsciente de uma axiomática, ocorre frequentemente em João de São Tomás quando, por exemplo, propõe um argumento, provando-o em seguida simplesmente por o aplicar às pessoas divinas, ao demonstrar que qualquer outro tipo de conclusão seria herética¹⁵ ("Hac ratione utitur saepe D. Thomas aliamque indicat [...] petitam ex relationibus divinis, quae in quantum distinguuntur inter se realiter, a parte rei dantur, alioquin non distinguerentur realiter personae relativae, quod esset haereticum").

Incarnando Deus a Verdade e o Bem, este tipo de modelos, a que João de São Tomás chama "mais conformes à verdade"¹⁶

e que gozam das condições para se encontrarem mais próximos dela constituem-se como uma tímida prefiguração do relativismo

¹⁵ Tal sucede, por exemplo, na p. 109 do *Tratado dos Signos*, quando João de São Tomás explica que é impossível falar apenas de relações *secundum dici*, porque isso seria antinómico com o que sucede em Deus – a crença na existência de relações divinas leva à sua assunção no real: "Esta razão é muitas vezes usada por S. Tomás, e indica outra [...] retirada da crença na existência de relações divinas, que enquanto se distinguem entre si, são dadas realmente da parte das coisas; de outro modo, as pessoas relativas não se distinguiriam realmente, o que seria herético".

¹⁶ Tomás, João de São, "O tomismo indefectível de Frei João de São Tomás", in Gonçalves, António Manuel, in *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, p. 88, org. de Gomes, Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, 1985, Lisboa.





epistemológico defendido por Popper e Kuhn e transposto até aos seus limites mais improváveis por Pierre Lévy, para quem

"[Actualmente...] as teorias cedem terreno aos modelos. Na maior parte dos casos, um modelo não é verdadeiro nem falso, nem mesmo testável. Revela-se apenas mais ou menos útil, mais ou menos eficaz ou pertinente. O declínio da verdade crítica não significa portanto que a partir de agora se aceitará seja o que for sem análise, mas que nos encontraremos perante modelos mais ou menos pertinentes [...]"¹⁷.

A peculiaridade de um modelo desta ordem é, abrindo-se à refutação, orientar-se em direcção às verdades eternas incarnadas por Deus, no caso de João de São Tomás, ou, para um positivista laico, em relação a configurações que capturem e expressem de forma mais adequada a estrutura ontológica do real. Os paradigmas e a mundividência com que tais modelos se encontram comprometidos estão, necessariamente, vinculados a uma diversidade que tem a sua origem nos pressupostos básicos de cada um, sendo a razão comum que os une uma questão de percurso – *via ad veritatem*.

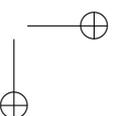
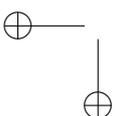
Claro que assim constituído o conhecimento tem o seu calcanhar de Aquiles, mas também a sua pujança e fecundidade, na plasticidade e fragilidade intrínseca que o caracterizam.

A relativização da noção de progresso é a consequência natural do jogo de forças estabelecido entre estes factores, que se alimentam da tensão mútua e obrigam a questionar a oportunidade e eficácia de cada nova teoria.

O *De Signis* terá sido, muito provavelmente, a primeira abordagem sistemática da problemática semiológica, onde toma corpo uma tentativa fundamentada de estabelecer uma topologia das diversas espécies e qualidades de signos, clarificando o seu funcionamento nas vertentes sintáctica, semântica e pragmática.

Que tão ambicioso projecto tenha sido, durante séculos, votado ao esquecimento, e para mais, sendo a sua temática objecto de

¹⁷ Lévy, 1990:153.





sucessivas redescobertas por parte de outros pensadores, só vem colocar de novo com mais acuidade a questão da fragilidade do conhecimento humano e a noção de progresso em Filosofia.

2.3 *Requiem por uma Nova Ciência*

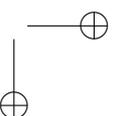
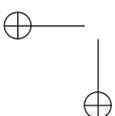
Porque falhou João de São Tomás? Que condicionalismos determinaram que o seu brilhante tratado tivesse por destino, pelo menos até à década de 40, o olvido, quando os progressos feitos pelo dominicano justificariam que fosse, no mínimo, tomado como ponto de referência por todos quantos se viriam depois a dedicar ao estudo destas questões?

A revolução que nos séculos XVII e XVIII levou de vencida a maneira como na Europa se encarava o conhecimento constitui a única explicação para a ignorância, e portanto em termos práticos rejeição, do labor do mestre lisbonense.

Contra uma Escolástica que dominava ainda a Universidade e que colocara o seu braço armado – a Inquisição – ao serviço da repressão das novas ideias que sopravam da Europa – racionalismo, empirismo e todo um saber de experiência feito – as novas problematizações surgidas nos séculos XVI e XVII não cessaram de ganhar terreno e de cativar os espíritos, e isto no meio de conflitos não poucas vezes violentos, para se verem decididamente adoptadas e afirmadas como saber vigente em meados do século XVIII, acarretando o novo iluminismo um corte radical com a tradição que lhe dera origem.

Durante os séculos anteriores, minados de tensões, a Escolástica enceta também um percurso de lenta renovação:

"Embora dentro dum quadro ainda escolástico, poderão assinalar-se alguns esforços de actualização [...] No estrangeiro destacam-





se Fr. João de S. Tomás, tomista, Fr. Agostinho de Macedo, escoltista, e Isac Cardoso, eclético"¹⁸.

Esta tradição sairia todavia derrotada da querela com o naturalismo, e isso explica, em grande medida, que os seus rasgos mais inovadores tenham sido, por arrastamento, rejeitados e votados ao silêncio. O empobrecimento a que a crítica radical da Escolástica e, posteriormente, a sua rejeição liminar constituiu, fica bem claro no juízo de Maria Cândida Pacheco:

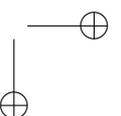
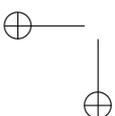
*"Na amplitude duma reforma pedagógica, a Filosofia é, assim, a grande marginalizada, sob o signo do empirismo radical e frustrado, desprovido de uma rigorosa fundamentação racional, importado e superficialmente assimilado, na rejeição complexada de toda a Escolástica. No decurso dos tempos, esta atitude explicará a aceitação acrítica e passiva dum positivismo que vai perdurar até aos nossos dias"*¹⁹.

O destino que o *Tratado dos Signos* partilha com as propostas escolásticas da sua época convida pois a colocar a questão do progresso em Filosofia, e aí, na trajectória singular que descreve se traçam de novo os limites de uma epistemologia que é amor, proximidade e aconchego a uma verdade que, não obstante, permanece mais alta e inacessível. É este, de resto, o sentido mais abrangente que se pode descortinar na redescoberta do *De Signis*: a Filosofia enferma de uma espécie de maldição de Sísifo e está condenada a retornar sempre, de olhos mais ou menos virgens, às eternas perplexidades que lhe deram origem e alimentam o seu filosofar.

Pelo rigor desapaixonado e o propósito crítico e fundamentador, o *De Signis* constitui-se assim como peça fundamental de um saber que incessantemente se busca e se renova, sem trair uma génese que o faz discurso *ad veritatem*, de olhos postos num horizonte de perfeição que não alcançará.

¹⁸ Pacheco, Maria Cândida Monteiro, "Filosofia Portuguesa no Pensamento Português dos séculos XVII e XVIII", Actas do I Congresso Luso Brasileiro de Filosofia, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38-II, Braga, 1982, p. 497.

¹⁹ *Ibidem*, p. 485.



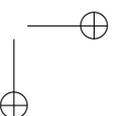
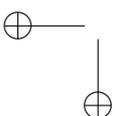


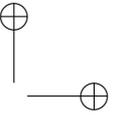
Se tivesse sido fadado para exprimir formalmente os pressupostos epistemológicos que lhe subjazem, o *De Signis* apresentaria-se então como um percurso único de descoberta que reivindica para si o vigor de uma demanda apaixonada, que utiliza, friamente, como instrumento, as potencialidades da razão humana.

Aliás, com o mestre lisbonense, poderíamos falar de razão pura, no sentido de uma razão que se exercita e manifesta no campo da pura especulação, procurando dotar do maior rigor – um rigor axiomático – a construção e resultados do seu trabalho.

Que todo o seu talento especulativo não tenha descambado em tenebrosas elucubrações idealistas, ou numa analítica do pormenor irrelevante, como sucedeu com tantos dos seus contemporâneos, explica-se porque João de São Tomás crê firmemente no realismo tomista e trabalha, sem pudor, com o dado e o sensível, não, obviamente, um dado que se abra à experimentação, mas que lhe permite todavia manter o seu projecto semiótico circunscrito nos limites de um mundo que é também o nosso, dotando as suas classificações de uma perenidade que séculos de trabalho posterior ainda não obliteraram.

O carácter singular deste *Tratado* que gravita, como muitos outros, passados e futuros, à volta da verdade, justifica portanto muito mais do que a mera decifração arqueológica do seu texto, mas que se colham os frutos de tanto saber.





2.4 Tipos e Qualidades de Signos segundo João de São Tomás

É no segundo artigo das Súmeras, bem no início da *Ars Logicae*, que João de São Tomás começará a gizar os contornos do seu edifício semiótico. Signo é definido pelo dominicano como "aquilo que representa à potência cognoscitiva alguma coisa diferente de si"²⁰, e esta fórmula encerra uma crítica explícita à definição agostiniana de signo pois esta última, ao invocar uma forma (*species*) presente aos sentidos que faz surgir alguma outra coisa na cognição apenas pode ser aplicada ao signo instrumental, mas nunca ao formal, porque esse é interior ao cognoscente e portanto nada acrescenta aos sentidos.

O conhecimento, por seu turno, pode ter quatro causas que actuam conjuntamente na produção de uma apercepção:

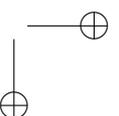
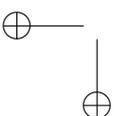
Eficiente – tratam-se das potências que dão origem ao conhecimento, como o intelecto, os olhos ou o tacto.

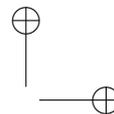
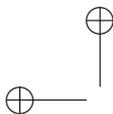
Objectiva – trata-se do próprio objecto que dá origem a determinado acto de conhecer.

Formal – é o próprio conhecimento pelo qual o intelecto se torna cognoscente, e que, enquanto tal, não tem de ser objecto de uma apercepção consciente, como sucede com a audição de um som ou a visão de uma pedra.

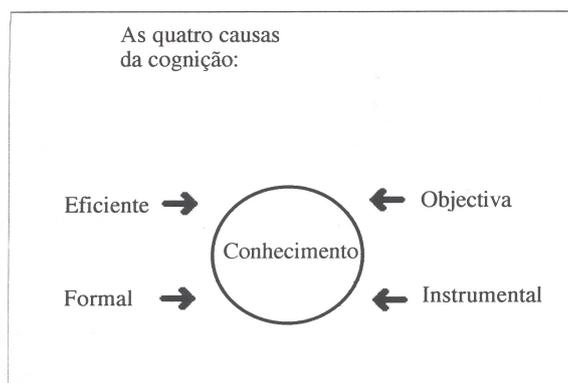
Instrumental – trata-se do meio através do qual o objecto a conhecer é representado ao intelecto, como quando através de um ícone se reconhece o objecto para o qual este remete, ou através da pegada de um animal o cognoscente é remetido para a criatura que a produziu.

²⁰ Tomás, João de São, in *Tratado dos Signos*, p. 45.





Uma representação gráfica do processo de produzir conhecimento, que implique a inventariação das suas causas resultaria então da seguinte forma:

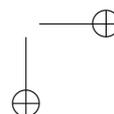
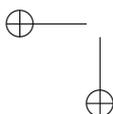


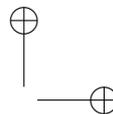
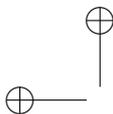
Também os objectos que se apresentam à cognição podem ser de três tipos:

Exclusivamente motivo – é o objecto que leva o intelecto a formar uma ideia distinta dele próprio, assim como um semáforo vermelho remete imediatamente quem o apreende para a proibição de passar.

Exclusivamente terminativo – trata-se da coisa conhecida pela noção produzida por um outro objecto, como, por exemplo, a proibição de passar que é tornada conhecida pelo objecto "semáforo vermelho".

Terminativo e motivo simultaneamente – é o objecto que estimula a potência para formar a cognição dele próprio, assim como um gato que se mostra a si mesmo é motivo, porque estimula o intelecto ou um sentido particular para conhecer o gato, e também terminativo porque no próprio gato ou num dos seus acidentes cessa essa cognição.

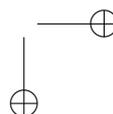
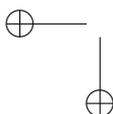
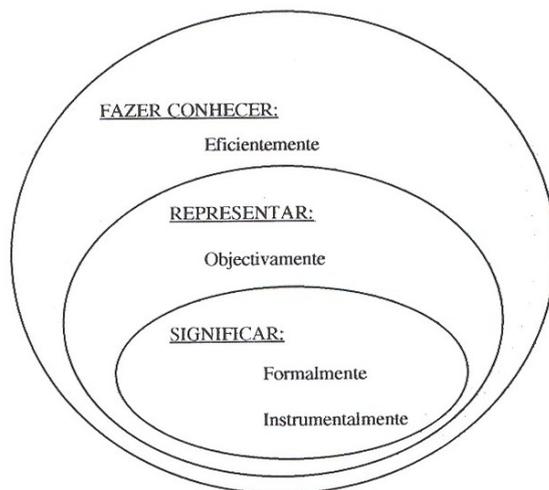




As quatro causas do conhecimento, que para ele concorrem, têm como actividade "fazer conhecer". Desta forma, pode-se "fazer conhecer" eficientemente, objectivamente, formalmente e instrumentalmente. Já representar é feito por tudo aquilo que traz algo ao intelecto, e assim só funciona objectivamente, formalmente e instrumentalmente.

No domínio da significação, aquele onde precisamente surgem os diversos tipos de signos, só se pode operar formalmente e instrumentalmente, porque significar é tornar alguma coisa distinta de si presente ao intelecto, e desta forma o acto de significar exclui tanto a representação – porque aí uma coisa "significa-se" a si própria –, como as condições que concorrem eficientemente para o conhecimento – porque estas operam em toda a cognição e não se destinam exclusivamente à presentificação de outra coisa distinta de si.

Graficamente, torna-se mais simples visualizar como estes três processos – fazer conhecer, representar e significar – se organizam mutuamente através de relações de inclusão/exclusão bem definidas:





Na significação propriamente dita, toda a actividade de conhecimento que abstrai dos modos eficiente e objectivo, encontram-se os diversos tipos de signos, tal como João de São Tomás os classifica. Esse trabalho é levado a cabo adoptando duas perspectivas distintas, que dão origem a qualidades diversas de signos.

Da perspectiva do sujeito cognoscente, enquanto o signo é encarado na sua relação ao intelecto que conhece, divide-se o signo em formal e instrumental.

O signo formal é constituído pela apercepção, que é interior ao cognoscente, não é consciente e representa algo a partir de si. Tem portanto a capacidade de tornar presentes objectos diferentes de si sem primeiro ter ele próprio de ser objectificado.

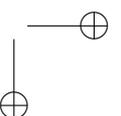
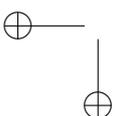
O signo instrumental, por seu turno, é o objecto ou coisa que, exterior ao cognoscente, depois de conscientemente conhecido lhe representa algo distinto de si próprio.

A segunda perspectiva adoptada por João de São Tomás para classificar os signos é o ponto de vista em que estes se relacionam ao "signado", ou seja, ao referente ou à própria coisa em si por eles significada. Desta perspectiva, dividem-se os signos em naturais, convencionais e consuetudinários.

O signo natural é o que pela sua própria natureza significa alguma coisa distinta de si, e isto independentemente de qualquer imposição humana, razão pela qual significa o mesmo junto de todos os homens. Tal sucede, por exemplo, com o fumo, que significa o fogo que lhe dá origem; ou com o relâmpago, que significa o trovão que se lhe segue.

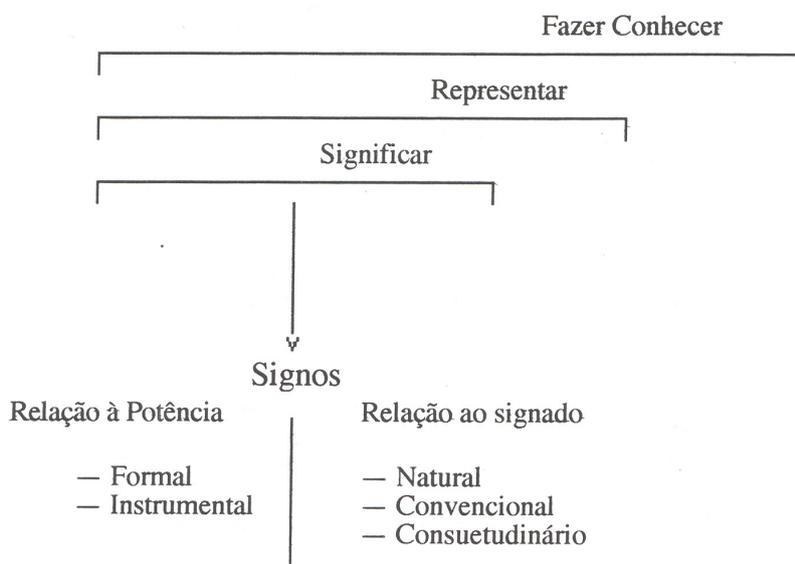
O signo convencional é o que significa por imposição e convenção humana, e assim não representa o mesmo junto de todos os homens, mas só significa para os que estão cientes da convenção; caso da palavra "macaco" que significa qualquer primata porque, em português, assim foi arbitrariamente estabelecido.

O signo consuetudinário, de que João de São Tomás chega a duvidar ser verdadeiramente signo, é o que representa em virtude de um costume muitas vezes repetido, mas que não foi objecto de



uma imposição pública explícita; assim como arrotar à mesa de um árabe no final de uma refeição é sinal de que o comensal está saciado e manifesta desta forma, que é polida e signo de educação esmerada, o seu agrado ao anfitrião.

A catalogação dos signos conforme se adopta a perspectiva da sua relação ao signado ou à potência nunca pode, evidentemente, ser desenraizada da sua inserção nos processos mais vastos que são "fazer conhecer" e "representar", sendo que o esquema constituído por João de São Tomás pode tomar a forma do seguinte diagrama:



Signo é portanto aquilo que torna um signado, que é algo distinto de si, presente ou unido à potência cognoscente. Repare-se que, não sendo explicitamente behaviorista, a formulação de signo de João de São Tomás deixa terreno aberto para a definição funcionalista de signo proposta por Morris e que parece ser, ainda hoje, a mais adequada para definir os limites superiores e inferiores das realidades sígnicas, que são, nesta perspectiva, tudo aquilo que num dado momento integra um processo 'semiósico' e, portanto,



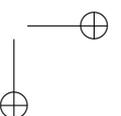
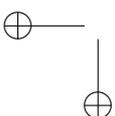
significa alguma coisa para alguém. A semiótica não tratará então de um dado tipo de objectos, mas de qualquer objecto, desde que significante, ou seja, integrando um processo de semiose. E dizer isto, note-se, é quase o mesmo que dizer que signo é o que *representa* algo distinto de si, donde a ênfase colocada no verbo insere, precisamente, as realidades sîgnicas num contexto behaviorista de funcionamento em situação que parece o mais apropriado para as definir.

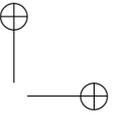
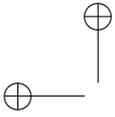
É esta possibilidade, aberta pela definição joanina, de que tudo seja passível, num determinado contexto, de significar, que remete para um mundo hiper-povoado de signos. A tarefa do semiólogo, ou, como diria João de São Tomás, do lógico, torna-se assim clara: trata-se de estabelecer uma taxionomia ou topologia desta infinita abundância de sinais que povoam o universo.

2.5 O Problema das Relações

Depois desta breve exposição, nas Sûmulas, dos conceitos e definições que serão usados ao longo do *Tratado dos Signos*, quando se estuda mais detalhadamente as suas particularidades e modos de funcionamento, urge aclarar o problema das relações *secundum esse / secundum dici*, porque João de São Tomás utilizará este dispositivo conceptual medievo, aplicando-o com rara felicidade aos signos, para tentar determinar os seus tipos e comportamento.

O problema das relações é abordado fundamentalmente nos capítulos IV e V do *Livro Zero*. A partir daí João de São Tomás utilizará as noções com todo o à vontade para falar dos signos, e o assunto, que é bem complexo e não falho de subtilezas, merece atenção detalhada.





Contra os nominalistas e os que defendem que só existem relações *secundum dici*, isto é, relações que são formas extrínsecas aplicadas às coisas como numa comparação, João de São Tomás vai defender que já Aristóteles estabelecera a existência de relações *secundum esse*, isto é, relações cujo carácter fundamental é ser para outra coisa, não à maneira de uma denominação extrínseca, mas enquanto traço essencial do seu próprio modo de existir:

"Mas Aristóteles, definindo o relativo, diz que: "são aquelas coisas que têm todo o seu ser para outro". Todavia, na opinião dos que põe as relações apenas segundo o ser dito, a totalidade do ser do relativo não se tem para outro, uma vez que o ser que têm nas coisas reais é absoluto, na verdade, só dizem "respeito a" porque são conhecidos comparativamente com outro. Logo, a tais relativos não convém a definição de Aristóteles de que todo o seu ser se tem para outro. Donde frustradamente Aristóteles emendaria a definição dos antigos se só pusesse as relações segundo o ser dito..."²¹

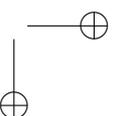
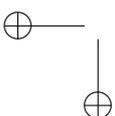
A verdade é que se Aristóteles aceitasse meramente a definição dos antigos, de que apenas existem relações *secundum dici*, isso implicaria que a substância também fosse relativa. Daí que o Estagirita distinga os dois tipos de relação, *secundum esse/ secundum dici*, pois se por um lado lhe repugna relativizar a substância, a formulação "todo o seu ser para outro" que diz respeito às relações segundo o ser erradicaria o carácter absoluto das coisas, no caso de só admitir este tipo de relação: "*Logo, o Filósofo põe as relações reais distintas das relações segundo o ser dito*"²².

É nas *Categorias*, o primeiro livro do *Organon*, que Aristóteles dedica um capítulo ao tema da relação, e é da leitura deste que João de São Tomás conclui que o Estagirita distingue já as relações segundo o ser, postulando a sua existência. De facto, assim é:

"*Chamamos relativas às coisas quando se diz que elas estão na dependência de outras, porque a sua existência está de algum*

²¹ Tomás, João de São, in *Tratado dos Signos*, p. 107.

²² *Ibidem*, p. 108.



modo relacionada com outras [...] são portanto relativos os termos cuja substância é a de serem ditos dependentes de outros, ou de se referirem de algum modo a outros. Por exemplo, dizemos que um monte é alto apenas em comparação com outro, dado ser em relação a outro que o monte é alto; o semelhante diz-se do semelhante a qualquer coisa, e os demais termos da mesma natureza dizem-se por virtude do mesmo carácter de relação [...]"²³.

Os termos cuja *substância* é a de serem ditos dependentes de outros ou a eles referenciáveis são relativos *secundum esse* e João de São Tomás tem por isso toda a razão ao afirmar que já o Filósofo estabelecera as relações como relações segundo o ser, ao passo que nega que as substâncias primeiras possam, de alguma forma, ser relativas deste modo, isto é, *secundum esse* :

"A questão de que nenhuma substância é relativa, como em geral se admite, poderia dar azo a controvérsia. Uma excepção se daria, no entanto, no caso de certas substâncias segundas. Quanto às substâncias primeiras, é verdade que elas não são relativas, pois que nem os todos, nem as partes das substâncias primeiras são relativos [...] Se, portanto, a definição dada [pelos antigos, que se reporta às relações secundum dici] para relativos fosse suficiente, seria muito difícil, senão impossível, demonstrar que nenhuma substância é relativa. Mas se a definição for insuficiente, e se considerarmos relativos apenas os termos cuja essência consiste em uma certa relação, talvez houvesse remédio para esta incerteza. A anterior definição aplica-se, sem qualquer dúvida, a todos os relativos, mas o facto de uma categoria se definir por referência a alguma outra fora dela não a torna necessariamente relativa"²⁴.

Assim, a definição mais simples que pode dar-se das relações segundo o ser dito é que são aquelas onde subsiste alguma coisa de relativamente independente (absoluto) entre os relacionados, e portanto a totalidade do seu ser não é ser para outro; ao passo que

²³ Aristóteles, *Categorias*, p. 68, trad. de Gomes, Pinharanda, 1985, Guimarães Editores.

²⁴ *Ibidem*, pp. 75-77.



nas relações *secundum esse* todo o seu ser consiste em ser para outro, como sucede por exemplo, no caso da semelhança ou da paternidade, pois todo o seu ser e essência se orienta para o termo da relação – o objecto que é semelhante, ou o filho, no caso da paternidade –, de forma que desaparecendo o termo, a própria relação não subsiste. Ora, "*se o ser destas coisas fosse alguma coisa absoluta, não desapareceria apenas por causa do desaparecimento do termo*"²⁵.

É assim que para João de São Tomás as relações segundo o ser e segundo o ser dito distinguem-se a partir do próprio modo de exercer a relatividade, pois "[...] *nas relações segundo o ser toda a sua razão ou exercício é respeitar [...]*"²⁶,

ao passo que, "[...] *o exercício ou razão da relação segundo o ser dito não é puramente respeitar o termo, mas exercer alguma outra coisa donde se segue a relação [...]*"²⁷,

quase como se estas últimas fossem acidentais às coisas, não fazendo parte da sua estrutura ontológica mas sendo-lhes acrescentadas por mão humana, a qual se encarregará de lhes dar existência exprimindo-as – daí o nome com que foram baptizadas pelos medievais: *secundum dici*.

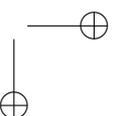
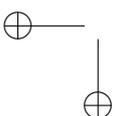
Como as relações *secundum esse / secundum dici*, nesta formulação que aqui foi dada e que é a que João de São Tomás expressamente defende, esgotam a totalidade do campo das relações e excluem-se mutuamente, podem ser representadas através de um diagrama de Venn-Euler da seguinte forma:

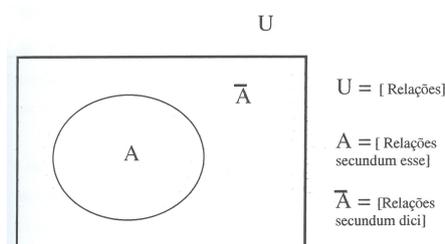
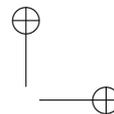
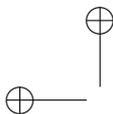
Para João de São Tomás, a relação é uma categoria que se reveste de aspectos particulares que a distinguem das restantes formas. Em primeiro lugar, está mais dependente e requer com maior necessidade o fundamento, porque é movimento de um sujeito em direcção a um termo, enquanto as outras categorias retiram a sua entitatividade e existência do sujeito. Depois, e consequência disto,

²⁵ Tomás, João de São , *in Tratado dos Signos*, p. 109.

²⁶ *Ibidem*, p. 119.

²⁷ *Ibidem*, p. 119.





sucedo com a relação que não depende nem pode ser encontrada num sujeito da mesma forma que as outras categorias, mas depende essencialmente do fundamento que a coordena com um termo e a faz existir "como uma espécie de entidade terceira"²⁸. A relação transcendental ou *secundum dici* é portanto uma forma assimilada ao sujeito que o conota com algo extrínseco, ao passo que na ontológica ou segundo o ser, passe a tautologia, a essência da relação é ser relação.

Passando depois a explicar a diferença entre relações reais e de razão João de São Tomás lança finalmente luz sobre o mecanismo que com uma beleza e simplicidade surpreendentes lhe vai permitir dar conta de todos os tipos de signos que já enumerou.

Ao distinguir as relações reais e de razão diz, de passagem, que esta divisão só é encontrada nas relações segundo o ser²⁹, não chegando a mencionar o que, em tal caso, sucede nas transcendentais. Este ponto, nunca é demais sublinhá-lo, é vital para a compreensão do *De Signis* pois muitos autores³⁰, e eu própria no início deste trabalho fui induzida nesse erro, são tentados a relacionar univocamente:

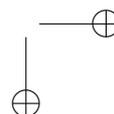
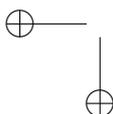
Relações

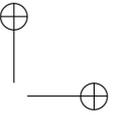
Secundum Dici ↔ ↔ ↔ *De Razão*

²⁸ *Ibidem*, p. 119.

²⁹ *Ibidem*, p. 121.

³⁰ Deely, John, *Tractatus de Signis – The Semiotic of John Poinsot*, University of California Press, Berkeley, 1985, p. 462.





Secundum Esse ↔ ↔ ↔ ↔ *Reais*

Num esquema onde as relações *secundum dici* seriam sempre de razão, ao passo que as *secundum esse* seriam sempre reais, isto é, tal como se dão entre as coisas realmente, ora, o assunto, como já vimos, é bem mais complexo. São as relações segundo o ser que podem ser reais ou de razão, sendo que, no caso de uma relação *secundum esse* real e finita nos encontramos perante uma relação categorial.

A organização das relações tal como João de São Tomás a formula é passível da seguinte representação:

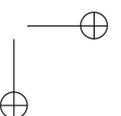
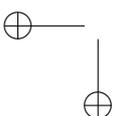
Um diagrama de Venn-Euler sobre as relações segundo o ser resultaria portanto da seguinte forma:

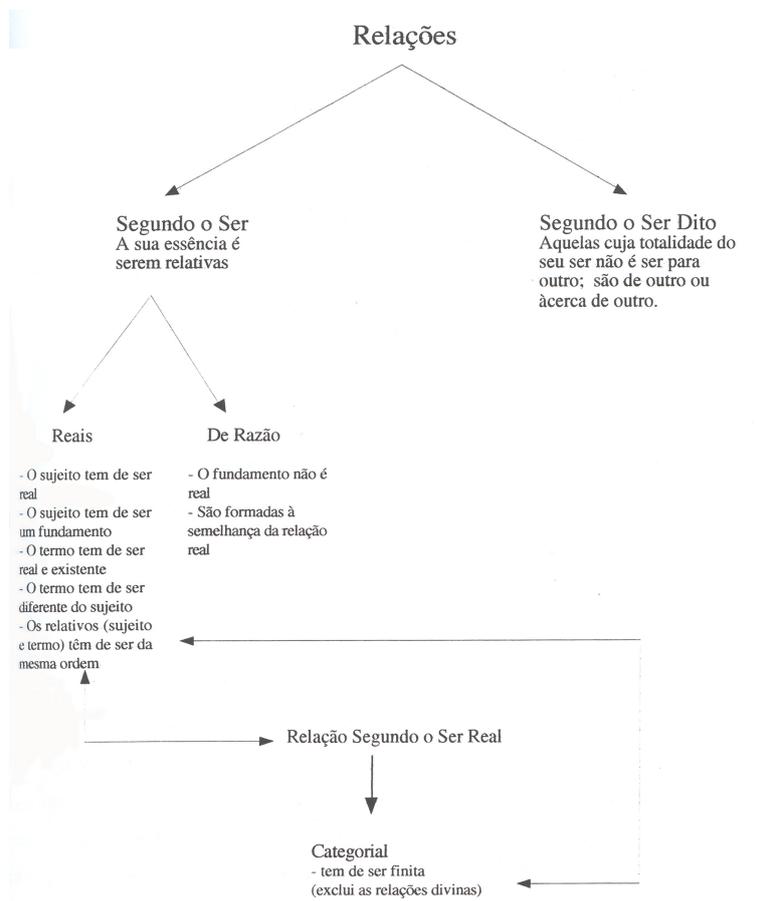
A importância destas subtis distinções só poderá ser devidamente apreciada ao longo do *Tratado dos Signos*. Refira-se, todavia, que é o facto da ordem das relações *secundum esse* unir em si tanto o que é real como o que é de razão, que vai permitir a explicação cabal de todos os sistemas e tipos de signos, porque signos há que constituem relações reais (naturais), outros, relações de razão (convencionais) – mas todos são relações segundo o ser.

2.6 Do Signo segundo a sua Natureza

A questão introdutória do *Tratado dos Signos* é se o signo pertence à categoria da relação, e se essa relação é *secundum esse* ou *secundum dici*.

"E falamos aqui de relação segundo o ser, não de relação categorial, porque falamos do signo em geral, enquanto inclui tanto o

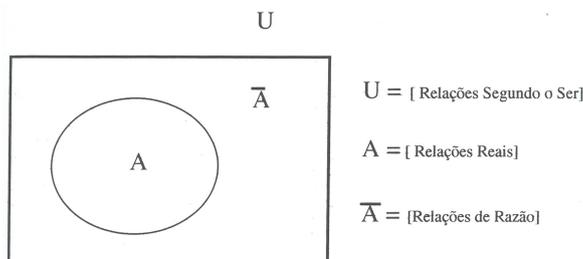
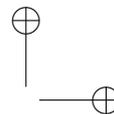
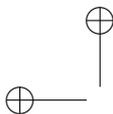




*signo natural como o convencional, discussão que envolve ainda o signo enquanto ente de razão, isto é, o signo convencional*³¹.

De facto, ao interrogar-se se o signo em geral – que envolve o natural, o convencional e o consuetudinário – pertence à ordem da relação, João de São Tomás não pode incluí-lo na relação categorial, porque esta é sempre real e finita, ora o signo convencional não tem fundamento real, antes se baseia numa relação de razão, mas como a relação segundo o ser une em si estas duas ordens: o

³¹ Tomás, João de São, *in Tratado dos Signos*, pp. 136-137.



que é real e o que é de razão, podendo, às vezes, ser uma, às vezes outra, é esta a ordem adequada para tratar do signo *in communi*, e isto porque "[...] só naquelas coisas que são [total e essencialmente] para outro se encontra alguma relação real e alguma de razão"³².

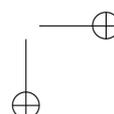
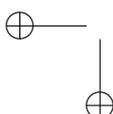
A resposta à inquirição não tarda: o signo constitui, evidentemente, uma relação segundo o ser, dado que a sua *ratio* é ser totalmente para outro, o objecto que representa ou manifesta, com uma ordem de dependência, ao cognoscente.

Posta esta conclusão, João de São Tomás tratará de vincar que o signo não é meramente manifestativo ou representativo, caso em que seria conhecido pela potência como um objecto de alguma forma absoluto, e que portanto não poderia integrar uma relação segundo o ser. Claro que o signo é manifestativo e representativo, mas não apenas isso – é também dependente e inferior à coisa significada, e assim é um objecto que é totalmente para o outro que representa ou manifesta.

"E o fundamento desta conclusão é tomado da própria razão e essência do signo, porque a razão do signo não consiste somente nisto, que é manifestar ou representar outra coisa que ele próprio, mas naquele modo específico de manifestar; que é representar outra coisa enquanto inferior daquela [...]"³³.

³² *Ibidem*, p. 138.

³³ *Ibidem*, p. 141.





Abstraindo se a relação segundo o ser na qual o signo consiste é real ou de razão, João de São Tomás passará às provas desta conclusão, recolhidas, como seria de esperar, da doutrina do Aquinate, em textos que este dedica à questão dos Sacramentos.

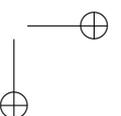
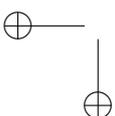
A segunda tese proposta pelo mestre lisbonense nesta questão introdutória é que a ligação do signo ao signado é uma relação categorial, isto é, uma relação segundo o ser real e finita; pois ainda que o signo, enquanto encarado meramente no seu aspecto manifestativo se relacione ao signado transcendentemente, todavia, do ponto de vista em que lhe é subordinado e funciona como seu substituto, relaciona-se àquilo que significa por uma relação categorial *secundum esse*. Já a relação que estabelece com a potência cognoscente, à qual torna presente o signado, não é segundo o ser mas transcendental.

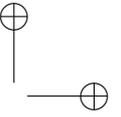
No segundo capítulo do *De Signis* inquire-se se a relação do signo natural ao signado é real ou de razão, e a questão coloca-se porque, sendo certo que algumas das relações que ocorrem no signo natural são reais, todavia importa averiguar se são elas que constituem a relação essencial do signo. É que muitas relações concorrem no signo, a de efeito para a causa, ou a de imagem, mas não são exclusivas dele, ora, "[...] *não é nisto que consiste a formal e essencial razão do signo [...] Com efeito, encontra-se a razão de um objecto sem a razão de um signo; e a razão de um efeito ou imagem ou causa, pode também ser encontrada sem a razão de signo*"³⁴.

A relação que é específica do signo e que lhe é característica, ocorrendo sempre que este é chamado a funcionar com relação à potência e ao signado é a relação de substituição com dependência e de modo inferior à coisa significada, cujas vezes o signo faz.

"Perguntamos portanto se aquela formal e propriíssima relação do signo, que se encontra ou surge de todas as coisas envolvidas

³⁴ *Ibidem*, p. 164





na acomodação do signo ao signado ou à potência, é uma relação real no caso dos signos reais ou naturais"³⁵.

A resposta a esta pergunta não tarda, a relação entre o signo natural e o signado é necessariamente real, e não de razão, porque é fundada em algo real, pois "[...] para que alguma coisa em si própria seja cognoscível, não pode ser simples produto da razão; e que seja mais cognoscível relativamente a outra coisa, tornando-a representada, é também alguma coisa real no caso dos signos naturais. Logo, a relação do signo, nos signos naturais, é real"³⁶.

É desta forma que o signo natural, ao substituir em favor de um determinado referente, fá-lo através de uma relação real que é proporção e conexão com a coisa representada – é isto que explica que a pegada do lobo represente antes o lobo que a ovelha – embora depois, no seu exercício de representar à potência, objectificando-se, o signo estabeleça com ela uma relação de razão. Esta dupla relação do signo, ao referente e ao intelecto que conhece, oferece razão para equívocos, diz João de São Tomás, pois não poucos autores, ao verificarem que a apreensibilidade do signo é uma relação de razão, "[...] julgam que a própria razão do signo é simplesmente uma relação de razão"³⁷.

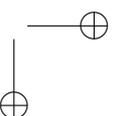
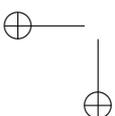
Passando a explicar a relação dos signos convencionais ao signado, o dominicano conclui que essa relação é de razão, mas, salvaguarda, o signo não consiste na mera denominação extrínseca, o acto pelo qual se atribui um nome às coisas, exprimindo esse nome relações com os objectos. Embora a imposição de uma comunidade seja exigida para que o signo convencional signifique, estes signos distinguem-se depois pelas relações que estabelecem com as funções ou objectos aos quais estão ligados.

A univocidade da relação que o signo estabelece entre potência e signado é a questão que introduz o terceiro capítulo do *Tratado dos Signos*. É evidente, diz João de São Tomás, que os signos

³⁵ *Ibidem*, p. 164.

³⁶ *Ibidem*, p. 168.

³⁷ *Ibidem*, p.170.





externos também se relacionam à potência como objectos, e essa relação coincide com a relação que com ela estabelecem muitos outros objectos que não são signos.

O que se trata portanto de apurar é se significativamente, enquanto signo, essa relação é distinta daquela que estabelece com o referente, ou se, por hipótese, nos encontramos perante três relações: duas estabelecidas com o cognoscente – enquanto objecto e enquanto signo – e uma terceira relativamente ao signado.

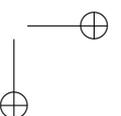
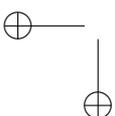
A questão complica-se, diz o dominicano, porque o signo diz respeito simultaneamente à potência e ao signado – já que decorre da sua definição que ele torna um presente ao outro – ora isto poderá ser feito por uma única e mesma relação, o que levanta dificuldades porque a relação à potência é, como já se viu, de razão, enquanto ao objecto significado é real; ou então, são distintas as relações do signo para um e outro termo, e esta pluralidade de relações na sua essência excluí-lo-ia da categoria de relação.

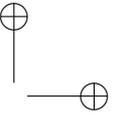
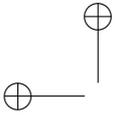
João de São Tomás resolve a dificuldade considerando que a relação do signo à potência e ao signado é uma e a mesma, sendo que a relação ao referente toca-o directamente, enquanto a potência é tocada indirectamente por essa relação.

Ora, se potência e signado fossem considerados como termos directamente atingidos pela relação, isso exigiria necessariamente que tal relação fosse distinta num termo e noutro, mas em tal caso o signo referir-se-ia à potência como objecto – o que já vimos também sucede – e não formalmente como signo.

Tal conclusão – que a mesma relação a um termo é directa, a outro indirecta – prova-se porque o signo diz respeito ao seu significado directamente como aquilo que deve ser representado ao cognoscente; enquanto tal relação toca indirectamente a potência, através de uma relação real, porque ela é aquilo ao qual tal signado é representado.

"Repugna, com efeito, nestas relações, as quais existem por modo de substituir e de representar, que respeitem aquilo cujas vezes fazem e não aquilo em ordem para que substituem, porque





é ao substituir ou fazer as vezes de alguma coisa segundo alguma determinada razão e em ordem para algum determinado fim, que uma coisa faz as vezes de outra; de outro modo aquela substituição não seria determinada, porque é determinada pelo fim para o qual é feita. Logo, se a relação de representar e de substituir as vezes de alguma pessoa é determinada, importa que respeite aquela pessoa, e também atinja isto, por causa do qual e em ordem ao qual substitui [...] E assim, como o signo faz as vezes e representa o signado substituindo a favor daquele determinadamente (para que torne presente o objecto à potência), necessariamente nas próprias entranhas e íntima razão de tais substituições e representações do signado, como é uma substituição e representação determinada, é envolvido algum respeito para a potência, porque é para isto que o signo substitui, para que represente à potência"³⁸.

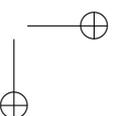
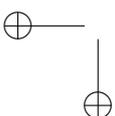
Do que foi dito, a conclusão surge então cristalina: a mesma relação que atinge directamente o signado atinge indirectamente a potência enquanto o ser manifestável à potência está incluído no próprio signado.

"E assim, como o signado não é respeitado como sendo alguma coisa de absolutamente em si, mas como manifestável à potência, necessariamente a própria potência é tocada obliquamente por aquela relação, a qual atinge o signado não por subsistir nele precisamente como é em si, mas enquanto é manifestável à potência, e assim de alguma maneira a relação do signo atinge a potência na razão de alguma coisa manifestável a outro"³⁹.

Assim, a relação do signo, aquela que lhe é própria, essencial e intrínseca, diz respeito à potência indirectamente. Note-se que João de São Tomás não fala aqui da apreensibilidade do signo – qualidade que este partilha com outros objectos, que lhe advém enquanto está sob a "razão do objecto", para utilizar a terminologia joanina – mas enquanto o signo atinge o signado como objecto

³⁸ *Ibidem*, pp. 193-194.

³⁹ *Ibidem*, pp. 194-195.





manifestável à potência. O argumento é subtil, mas se bem apreendido, claro.

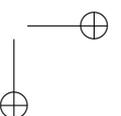
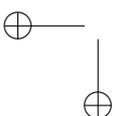
Funciona da seguinte forma: a relação do objecto para a potência é de razão (não existe antes da operação do intelecto), relação esta que, ocorrendo necessariamente no signo, não é todavia a relação que lhe é própria porque este partilha-a com todos os cognoscíveis que não são signos. Contudo, a relação do signo à potência é indirectamente real, porque embora este não lhe diga respeito (directamente) por uma relação real, ser manifestável à potência é, no objecto, algo de real (existe antes da operação do intelecto). Donde a relação do signo à potência, que ele atinge indirectamente, é real, embora a sua apreensibilidade, enquanto objecto, que já constitui uma outra relação, seja de razão. Por isso João de São Tomás pode fundamentadamente dizer:

"[...] pois como um objecto respeita a potência é uma coisa, outra bem diferente é o que, num objecto, é ser manifestável à potência. Ser manifestável e objectificável é alguma coisa de real, e é aquilo de que depende a potência e pelo qual é especificada; antes, é porque um objecto é assim real que não depende da potência por uma relação real. Donde, como o signo, sob a formalidade do signo, não respeita a potência directamente – pois isto é a formalidade do objecto – mas respeita a coisa significável ou manifestável à potência, assim a potência enquanto indirectamente inclusa naquele objecto manifestável é atingida por uma relação de signo real [...]"⁴⁰

relação essa que nada mais é que o facto de o signado lhe ser realmente manifestável, embora a própria manifestação em acto – que é feita enquanto este assume a forma de um objecto – deva necessariamente revestir-se da forma de uma relação de razão.

Para responder à questão se o acto de significar (constituído pela condução ou exibição do signado à potência) pertence à ordem da causalidade eficiente João de São Tomás distingue três elementos inerentes ao acto de representar ou significar: a produção de es-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 200.





pécies ou imagens das qualidades sensíveis do objecto extrínseco que estimulam o cognoscente; o estímulo da potência para que receba a espécie – e este é um momento anterior à própria recepção; e por último o concurso do signo com a potência para produzir uma apercepção. É neste último ponto que a questão se complica, pois João de São Tomás pretende averiguar se o acto de significar – a representação do signado à potência – que ele admite ter uma causa eficiente, provém eficientemente do signo.

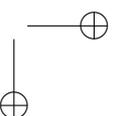
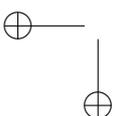
A descoberta do dominicano sobre este ponto é que o signo não é causa eficiente da significação, pois significar não é produzir um efeito.

A conclusão prova-se por três ordens de argumentos. O primeiro é retirado da autoridade de São Tomás, que aponta como causa eficiente do conhecimento a própria razão ou intelecto do cognoscente. O segundo é que os objectos, enquanto formas extrínsecas, não produzem eficientemente conhecimento, antes as suas espécies são impressas na potência por uma outra causa eficiente; é que

"[...] se a razão do objecto é salva por isto, que é o facto da coisa ser representável, consequentemente fazer a representação activamente está fora da razão do objecto e não é requerido para ela [...] Logo, representar ou fazer presente não pertence ao próprio objecto, enquanto formalmente é objecto, como causa eficiente desta apresentação, mas como à forma e acto que à potência é apresentado e unido"⁴¹.

O último argumento retira-se da própria definição de signo instrumental, decorrendo desta que funciona como instrumento substituinte do objecto, não um instrumento eficiente, mas um que representa a partir de um outro objecto, cujas vezes faz. Ora, o signo representa um signado à maneira de um objecto, donde a emissão de espécies, tal como no objecto, não é causada eficientemente pelo signo, mas objectivamente, isto é enquanto se destinam a ser conhecidas.

⁴¹ *Ibidem*, p. 240.





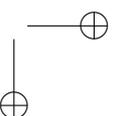
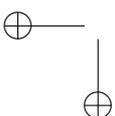
"Pois o signo, se é instrumental e extrínseco, não representa o signado de outra forma que representando-se como objecto mais conhecido, e o signado como alguma coisa virtualmente contida em si, isto é, como algo mais desconhecido para o qual o signo exprime alguma relação e conexão. Logo, o seu concurso para representar o signado à potência é o mesmo que o seu concurso para se representar a si, porque representando-se a si representa também o signado enquanto pertencente a si. Donde a emissão das espécies e excitação da potência pertence ao signo do mesmo modo que pertence ao objecto enquanto este se representa a si, ou seja, causando-o objectivamente, não eficientemente, porque o signo instrumental não representa o signado de outra forma que representando-se primeiro a si como objecto, e ulteriormente estendendo a representação de si para outro em si virtualmente implícito e contido"⁴².

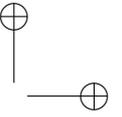
Todavia, se falarmos não já de um signo instrumental, mas do formal, o argumento, e portanto a conclusão para que ele aponta, permanece válido: esta qualidade de signos – formais – representa não eficientemente mas a partir de si objectivamente, tal como sucede nos instrumentais.

Representar, ou significar, que é o que convém ao signo enquanto signo, é simplesmente substituir um objecto e torná-lo presente à potência cognoscente, e isto não é feito produzindo efeitos por parte do signo, embora muitas outras causas que não oriundas do signo concorram eficientemente para produzir a representação: a que imprime eficientemente espécies, a potência que produz a apercepção...

A questão que encerra o Livro I é provavelmente uma das mais interessantes do trabalho: será que os animais irracionais (*bruta*) e os sentidos externos utilizam signos para atingirem as realidades por eles significadas? João de São Tomás exclui aqui, evidentemente, os signos linguísticos e toda a actividade que exija o discurso – o que se trata portanto de saber é se sem o discurso e sem a

⁴² *Ibidem*, pp. 241-242.





comparação e colação pode ocorrer a utilização de signos e do seu modo próprio de significar.

A primeira parte da conclusão, como habitualmente, não tarda: os animais irracionais são capazes de utilizar signos, tanto naturais como consuetudinários, e fazem-no frequentemente.

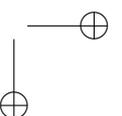
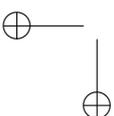
Para defender esta conclusão, João de São Tomás recorre, em primeiro lugar, a argumentos retirados da autoridade de S. Tomás de Aquino⁴³. Três ordens de razões podem ser retiradas do Doutor Angélico para sustentar esta posição: os animais recordam, de benefícios ou danos passados, a oportunidade ou não de prosseguirem certas actividades, e isso é passar de um signo, por exemplo o dano, à coisa que o provocou.

Para além disso, os animais têm capacidade para se exprimir utilizando signos naturais, podendo ainda apreender certos tipos de signos consuetudinários. Este último ponto prova-se pela constatação de que animais há que são disciplináveis – podem, mediante instruções, habituar-se a desenvolver ou evitar determinadas actividades.

A experiência quotidiana também ensina que os animais podem ser influenciados por signos,

"[...] tanto naturais – como os gemidos, o balido da ovelha, o canto da ave – como consuetudinários, como sucede, por exemplo, quando o cão, chamado pelo nome, é movido pelo costume, embora não intelecione a imposição [...] Para além disto, digo, vemos que um animal irracional, ao ver uma coisa, tende para outra distinta, assim como quando ao perceber um odor [de caça, por exemplo] prossegue alguma via [...] ou ouvindo o rugido do leão treme e foge, e seiscentas outras coisas nas quais não responde dentro dos limites do que percebe pelos sentidos exteriores, mas pelo que percebe dos sentidos externos é conduzido para outro. O

⁴³ Recorde-se que muitas vezes estes argumentos nada provam em termos de raciocínio e confronto racional de posições – apenas servem de prova, em João de São Tomás, porque funcionam como princípios fundadores enquadrados na sua axiomática.





que, claramente, é utilizar um signo, ou seja, a representação de uma coisa não só por si, mas por outra coisa distinta de si"⁴⁴.

Quanto à segunda parte da questão de abertura, a resposta é também afirmativa: os sentidos externos, tanto dos homens como dos animais, utilizam signos instrumentais e são capazes de operar com diferentes formas de significação.

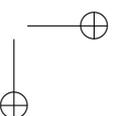
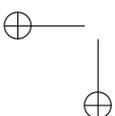
Para não variar, os primeiros argumentos a favor desta conclusão são colhidos em S. Tomás de Aquino, que ensina que o signado já é visto e está patente no signo instrumental, logo os sentidos externos podem ser conduzidos de uma imagem para a coisa que ela representa sem necessidade de utilizar o discurso.

*"[...] o signo nada mais pede na sua definição, excepto que represente outro distinto de si e seja meio conducente para outro. Mas não pede que isto seja feito por meio do discurso ou comparando e conhecendo a condição relativa de um para outro; de outro modo, nem nos sentidos internos dos animais os signos poderiam ser encontrados. E se exigisse o discurso formal, nem os anjos utilizariam signos, o que é falso"*⁴⁵.

Claro que desta forma o sentido externo só pode aceder ao signado enquanto este está presente no signo, e conhece-o apenas enquanto aquelas duas realidades estão ligadas, pois no caso de um signado ausente, alcançá-lo exigiria algum tipo de comparação – para estabelecer que uma coisa é signado de outra – e tal operação já não é acessível aos sentidos externos. Note-se também que o signado, que como já vimos não pode estar ausente, não é atingido como sendo o mesmo que o signo, nem é conhecido por si através de uma espécie própria; os sentidos externos são conduzidos do signo para o signado por uma terceira via: enquanto este está contido e conjunto com o signo e, simultaneamente, se distingue dele sem que isso signifique ausência – caso em que a passagem de um a outro exigiria comparação e colação.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 254.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 256.



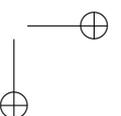
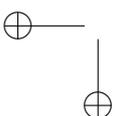


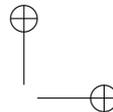
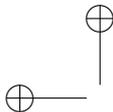
"[...] o sentido externo conhece o signado como contido no signo e, como diz São Tomás, conhece Hércules na estátua. Nem nada mais é requerido para o signo; com efeito o signo não representa mais amplamente o seu signado que o que está contido no signo, e assim não é necessário conhecer o signo por uma cognição mais ampla e perfeita [...] Mas é conhecido o próprio signado assim contido no signo, assim como é conhecido que isto é a imagem de um homem e não de um cavalo, que aquela é imagem de Pedro e não de Paulo; o que não poderia suceder se o signado fosse de todo ignorado"⁴⁶.

No resumo e apanhado geral que se segue a todos os capítulos, João de São Tomás insiste fundamentalmente na importância da definição de signo, nas condições requeridas para que alguma coisa seja signo, e como distinguir entre um signo e outros manifestativos que não o são – caso da imagem, da luz que manifesta as cores ou do objecto que se manifesta a si mesmo – o signo é sempre inferior ao que signa, porque no caso de ser igual ou superior destruiria a essência do signo. É por esta razão que Deus não é signo das criaturas, embora as represente, e uma ovelha nunca é signo de outra ovelha, embora possa ser sua imagem.

Assim, as condições necessárias para que algo seja signo são a existência de uma relação para o signado enquanto algo que é distinto de si e manifestável à potência; é ainda necessário que o signo se revista da natureza do representativo; deverá também ser mais conhecido que o signado em relação ao sujeito que o apreende; e ainda inferior, mais imperfeito, e distinto, que a coisa que significa.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 258.



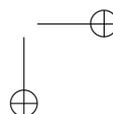
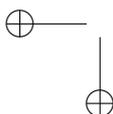


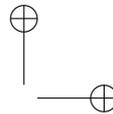
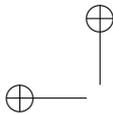
2.7 Das Divisões do Signo

O Livro II, ou *Quaestio* XXI, trata não já da natureza do signo mas das suas divisões. Temas fundamentais dos seis artigos que constituem a *Quaestio* são a adequabilidade da divisão de signo em formal e instrumental; se os conceitos, as espécies impressas e o próprio acto de conhecer pertencem à categoria dos signos formais; se é apropriada a divisão dos signos em naturais, convencionais e consuetudinários; e se o signo consuetudinário é verdadeiramente um signo, ou pode reduzir-se à categoria dos convencionais.

Sobre a divisão dos signos, da perspectiva do cognoscente, em formais e instrumentais, a questão que se coloca é saber se os signos formais são verdadeiramente signos, ou, por outras palavras, de que modo se revestem estes das condições necessárias ao signo, nomeadamente, conduzir a potência para um referente e ser mais imperfeito que a coisa significada. A dificuldade, neste ponto, agudiza-se porque exige, sem dúvida, finas distinções, explicar de que forma o signo formal, que é interior ao cognoscente e a maioria das vezes não é sequer apreendido conscientemente, é meio condutor para o signado: "[...] e assim o signo formal para isto conduz, para que o conceito e a percepção sejam postos na potência e esta se torne cognoscente; mas o próprio conceito não é meio para conhecer. Pelo contrário, alguma coisa é dita ser conhecida igualmente imediatamente quando é conhecida em si e quando é conhecida mediante um conceito ou a percepção; com efeito o conceito não faz a cognição mediata"⁴⁷. S. Tomás de Aquino vem, mais uma vez, lançar luz sobre o assunto, ajudando João de São Tomás a resolver a dificuldade. Ensina o Doutor Profundo que o *medium in quo* da cognição, ou seja, o objecto no qual outra coisa é vista, pode ser tanto uma coisa material exterior à potência, como algo formal e intrínseco à potência – caso da espécie expressa ou

⁴⁷ *Ibidem*, p. 280.

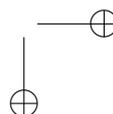
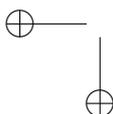


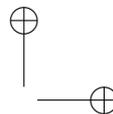
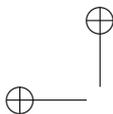


palavra mental. Assim, de acordo com S. Tomás, "[...] a palavra mental ou conceito é dado como distinto do acto de cognição [embora o que apreende possa disso não ter consciência]. [...] E o primeiro meio no qual [o material e extrínseco] faz a cognição mediata, isto é, a partir de outra coisa conhecida, ou cognição deduzida, e pertence ao signo instrumental; mas o segundo meio no qual [intrínseco à potência] não constitui uma cognição mediata porque não duplica o objecto conhecido nem a cognição. De resto, é verdadeira e propriamente um meio representando um objecto, não como meio extrínseco, mas como intrínseco e formando a potência. [...] Mas um objecto é tornado presente ou representado à potência não a partir dele próprio imediatamente, mas mediante o conceito ou espécie expressa. Logo, o conceito é meio ao representar, meio pelo qual o objecto é tornado representado e conjunto com a potência"⁴⁸.

Dos argumentos aduzidos, a conclusão, que não tarda, não poderia ser outra: o signo formal deverá, verdadeiramente, ser signo, embora difira do instrumental no modo de representar e significar. É evidente, de resto, que os signos formais diferem dos instrumentais pois não se mostram à maneira de um objecto extrínseco no qual outra coisa é conhecida, mas como conduzem à cognição de outro – e recorde-se que o conceito é distinto do acto de conhecer – revestem-se todavia da "razão de signo", ainda que só formalmente, pois o signo formal não existe nem estimula a cognição fora da potência. Sendo o movimento de apreensão do signado simultâneo com a apreensão do conceito, o sujeito não terá consciência de que se encontra perante duas operações, e é por esta razão que o signo formal não representa como um objecto primeiro conhecido que conduz a outro, mas essas duas cognições distintas, do ponto de vista de quem apreende, fundem-se numa só – é o que João de São Tomás quer dizer quando refere que o conhecimento proporcionado pelo signo formal "não acrescenta numericamente à cognição".

⁴⁸ *Ibidem*, p. 281.



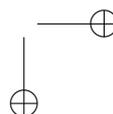
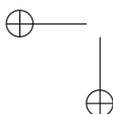


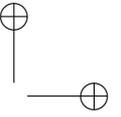
"E assim, quanto ao modo de conhecer, com maior propriedade se encontra a razão do signo no signo externo e instrumental, enquanto o acto de conduzir de uma coisa para outra é mais manifestamente exercido quando duas cognições existem, uma do signo, outra do signado, que quando existe apenas uma única cognição, caso que sucede no signo formal. [...] Donde sucede que para salvar a propriedade do signo basta que este seja pré-conhecido, o que o signo formal alcança não porque seja conhecido como objecto, mas como razão e forma pela qual o objecto é tornado conhecido no interior da potência, e assim é pré-conhecido formalmente, não denominativamente e como coisa conhecida"⁴⁹.

Novamente se reafirma portanto a conclusão já estabelecida: o conceito ou espécie expressa é verdadeiramente representativo de outra coisa distinta de si, embora a sua forma específica de representar não "acrescente numericamente à cognição", e portanto merece a denominação de signo, que partilha com o instrumental. Exemplos aduzidos por João de São Tomás para mostrar, com toda a clareza, como funciona o signo formal, também não faltam:

"Pois o conceito, por exemplo, de homem, representa outra coisa diferente de si, ou seja os homens; e é mais conhecido, não objectiva mas formalmente; uma vez que torna conhecido o homem, que sem o conceito é desconhecido e não presente ao intelecto; e pela mesma razão é primeiro conhecido formalmente, isto é, funciona como razão pela qual o objecto é tornado conhecido. Mas isto que é razão para que alguma coisa seja de tal tipo, enquanto razão e forma é anterior a essa coisa, do mesmo modo que a forma é anterior ao efeito formal. Logo, se o conceito é razão para que uma coisa seja conhecida, é anterior pela prioridade da forma ao sujeito e razão denominante para a coisa denominada. Semelhantemente, um conceito não é igual ao próprio objecto representado, mas inferior e mais imperfeito do que aquele [...] Contudo, não importa quão perfeito, um conceito em nós não atinge a identidade com o representado, porque nunca atinge isto, que se

⁴⁹ *Ibidem*, p. 284.





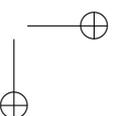
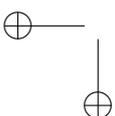
represente a si, mas antes sempre representa outro diferente de si, porque sempre funciona como substituinte a respeito do objecto; logo, sempre retém a distinção entre a coisa significada e o próprio significante"⁵⁰.

A segunda parte da questão proposta pelo dominicano, depois de tão copiosas explicações, resolve-se facilmente a partir do que já foi demonstrado. A divisão do signo em formal e instrumental é essencial e unívoca porque, como já vimos, o signo formal, tal como o instrumental, é verdadeiramente signo. Quanto à adequação da divisão, João de São Tomás explica que ambos os termos se excluem mutuamente, e a divisão esgota o todo dividido – os tipos de signos enquanto estão ordenados em relação à potência – portanto a adequação é evidente. Provar que a divisão é essencial, e não acidental, também não é difícil: como existem duas formas distintas de representar, uma a partir de si (signo formal), outra como coisa objectificada primeiro conhecida (signo instrumental), representações diferentes têm de ser originadas em tipos de signos diferentes, e portanto tal denominação não pode nunca ser acidental.

A questão seguinte prende-se com a tentativa de apurar se o conceito ou espécie expressa é, ou não, um signo formal. A conclusão do dominicano é que a espécie expressa ou conceito é, por excelência, um signo formal. Instrumental é evidente que não poderá ser, pois em nada se assemelha a um objecto primeiro conhecido que conduz a outro; é, isso sim, termo da intelecção que torna a coisa conhecida.

"E o fundamento da conclusão tira-se porque o conceito inteligível directamente representa uma coisa diferente de si à potência, por exemplo o homem ou a pedra, porque é uma semelhança natural daquelas coisas, e pela sua informação o conceito torna o intelecto cognoscente em acto por uma cognição terminada pela própria cognição de si, e não por uma cognição de si pré-existente. Logo, o conceito é apercepção formal tornando o intelecto intelec-

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 285-286.





cionante não ao modo de um acto, mas ao modo de um termo ou apercepção terminada"⁵¹.

A segunda conclusão de João de São Tomás é que a espécie sensível expressa, nas potências sensíveis funciona, em relação a essas potências, como um signo formal, e isto quer tais espécies sejam produzidas pelas potências, quer se devam a alguma causa extrínseca, como um anjo ou um demónio. Escutemos, mais uma vez, as razões do mestre lisbonense, que são em tudo semelhantes às que sustentam as conclusões anteriores:

*"[...] tais imagens ou ícones são signos formais, porque não conduzem a potência nem lhe representam o objecto a partir de uma outra cognição de si pré-existente, mas conduzem imediatamente para os próprios objectos representados, porque estas potências sensitivas não podem reflectir sobre elas próprias e sobre as formas expressas que têm. Logo, sem estas espécies expressas sendo conhecidas pelas potências sensitivas, as coisas são tornadas imediatamente representadas às potências; logo esta representação é feita formalmente e não instrumentalmente, nem de alguma cognição anterior da imagem ou ícone"*⁵².

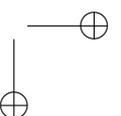
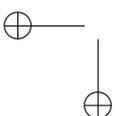
Voltando-se agora para a questão de saber se a espécie impressa – imagem das qualidades sensíveis do objecto que faz as suas vezes unindo-se à potência para produzir a cognição – é signo formal, o mestre lisbonense vai defender que a espécie impressa não é signo formal.

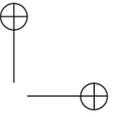
Anteriormente, já havia explicado as funções desta espécie impressa:

"[...] como o objecto não pode por si próprio ir para a potência e unir-se a ela, é necessário que isto seja feito por meio de alguma forma, que é chamada espécie, que assim contém o próprio objecto de modo intencional e cognoscível para que possa torná-lo presente e unido à potência. E porque aquela forma ou espécie é instituída por natureza para esta função, diz-se representar o

⁵¹ *Ibidem*, p. 311.

⁵² *Ibidem*, p. 312.





objecto à potência, porque lhe presentifica ou torna presente o objecto. E é dita também semelhança natural do objecto porque da sua própria natureza actua fazendo as vezes do objecto, ou é o próprio objecto no ser intencional"⁵³.

A negação da qualidade de signo formal à espécie impressa é defendida, novamente, com base em passagens de S. Tomás de Aquino. O argumento é o seguinte: o signo é alguma coisa conhecida, que torna, através de si, uma outra coisa conhecida. Posta a questão nestes termos, resta apenas provar que a espécie impressa não se enquadra nesta definição, porque a espécie impressa é apenas um princípio pelo qual a potência conhece – não é nem objecto, nem termo da cognição.

*"O fundamento desta conclusão é que a espécie impressa não representa o objecto à potência cognoscente ou à cognição da potência, mas une o objecto à potência para que conheça, logo não é signo formal"*⁵⁴.

Para reforçar esta posição, basta atentar no facto de que a espécie impressa não pode representar ou manifestar à potência – isso será feito pela espécie expressa – porque representar supõe a cognição, e a espécie impressa constitui um momento anterior: é princípio da cognição, concorrendo com outros para a produzir.

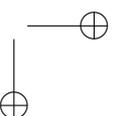
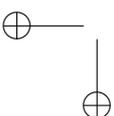
*"Mas eliciada ou posta a cognição, não é a própria espécie impressa que manifesta, mas a expressa, que é o termo no qual é completada a cognição; pois nem a cognição tende para espécie impressa, nem conhece nessa espécie. Logo a espécie impressa não é o que manifesta o objecto à cognição formalmente, mas o que produz a cognição, no termo de cuja cognição, ou seja, na espécie expressa, o objecto é tornado manifesto"*⁵⁵.

A questão de saber se o acto de conhecer, ou seja a própria operação de inteccionar, que se distingue do objecto conhecido e das espécies impressas e expressas, pertence à categoria dos signos

⁵³ *Ibidem*, p. 322.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 324.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 325.





formais ocupa também o dominicano. A resposta é, mais uma vez, negativa: nenhum acto de intelecção é signo formal. É que o signo deve ser representativo de outra coisa distinta de si, enquanto o acto de intelecção é uma operação que tende para o objecto, mas nada representa.

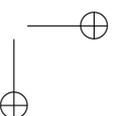
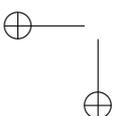
Um signo consuetudinário – aquele que significa por um costume amiúde repetido mas não resulta de uma imposição pública – significa natural ou convencionalmente? A esta questão João de São Tomás responderá que se o costume é causa do signo, então tal signo será convencional; mas se o costume é efeito, expressa apenas um tipo de uso, uso esse que constitui a coisa como signo, e então o fundamento do signo consuetudinário será natural. O signo consuetudinário tem assim capacidade para unir em si estas duas ordens, a do convencional e a do natural, dependendo da perspectiva em que for tomado: como efeito ou como causa.

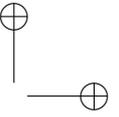
*"Nem é inconveniente que dois modos de significar convenham à mesma coisa segundo formalidades distintas. Donde, quando um modo de significar é removido, ou outro permanece, e assim o mesmo signo nunca é natural e convencional formalmente, embora materialmente seja o mesmo, isto é, a significação natural e convencional convenham no mesmo sujeito"*⁵⁶.

2.8 Das Apercepções e Conceitos

A questão de saber se as apercepções de uma coisa presente (intuitiva) e ausente (abstractiva) são distintas ocupa agora João de São Tomás. Em primeiro lugar, a apercepção intuitiva exige a presença real e física da coisa apercebida, não apenas a intencional, devendo o seu objecto encontrar-se *extra videntem*. Assim, a forma mais comum e adequada de distinguir entre a apercepção intuitiva

⁵⁶ *Ibidem*, p. 367.





e abstractiva é, precisamente, a que considera o termo da cognição como ausente ou presente.

O dominicano conclui depois que intuitivo e abstractivo originam diferentes tipos de apercepção acidentalmente, isto é, "por outro e por razão daquilo ao qual estão juntas"⁵⁷. Argumentos para confirmar esta conclusão são tomados de S. Tomás de Aquino, o qual defenderá que,

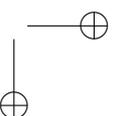
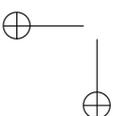
*"[...] o conhecimento da visão ou apercepção intuitiva acrescenta sobre a apercepção simples ou abstractiva alguma coisa que está fora da ordem da apercepção, nomeadamente a existência da coisa. Logo, São Tomás sente que as razões da apercepção intuitiva e abstractiva não expressam diferenças essenciais e intrínsecas, porque estas razões não estão fora da ordem da apercepção, mas pertencem à própria ordem do cognoscível. Mas acrescentar alguma coisa que está fora do sujeito que vê e fora da própria ordem da cognição, é acrescentar alguma coisa accidental e extrínseca"*⁵⁸.

De resto o intuitivo e abstractivo não consistem simplesmente na mera denominação extrínseca, defende João de São Tomás, mas são alguma coisa intrínseca à própria apercepção, de forma que quando estas cognições passam de intuitivas a abstractivas dá-se nelas uma modificação real.

Resta então ao dominicano enumerar as quatro diferenças fundamentais entre o intuitivo e abstractivo. Em primeiro lugar encontramos uma diferença de causa, porque a apercepção intuitiva é causada pela presença e coexistência física do objecto com a potência, ao passo que a abstractiva é produzida pelas espécies de objectos ausentes. Em segundo lugar, a apercepção intuitiva é sempre mais clara que a abstractiva. Depois, uma outra diferença prende-se com a ordenação temporal, dado que a apercepção intuitiva é sempre anterior à abstractiva. Por último, no que toca ao cognoscente, a apercepção intuitiva pode ser encontrada tanto nas potências sen-

⁵⁷ *Ibidem*, p. 376.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 377.





sitivas quanto nas intelectivas; mas a abstractiva jamais pode dar-se nos sentidos externos.

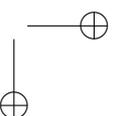
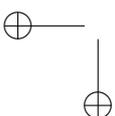
A questão seguinte trata de apurar se pode existir nos sentidos externos um conhecimento intuitivo de coisas fisicamente ausentes, ou seja, se pode ocorrer aí uma apercepção abstractiva.

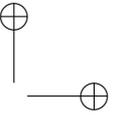
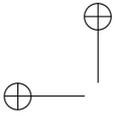
Muitos autores acreditam que para a apercepção intuitiva apenas é requerida a presença objectiva da coisa, isto é, basta que a coisa seja conhecida, não se exigindo a sua coexistência física com o próprio acto de a conhecer, donde é evidente que, para quem assume tais posições, poderia ocorrer uma apercepção intuitiva da coisa fisicamente ausente.

Claro que esta não é a posição de João de São Tomás, para quem a resposta à questão é, evidentemente, negativa: a apercepção intuitiva exige não só a presença objectiva (enquanto conhecida) do objecto, mas também a sua presença física.

"Mas é requerido para a razão do intuitivo o segundo modo de presença cognoscente, ou seja, é requerido que alguma coisa seja atingida sob a própria presença, atingida enquanto é afectada pela própria presença e enquanto a presença é fisicamente exercida na própria coisa. Mas se a presença é atingida deste modo, não pode ser atingida tal como existe no interior das causas e ao modo de alguma coisa futura, nem enquanto passou e teve o modo de alguma coisa passada, porque nenhuma destas coisas é ver uma coisa em si própria, ou ser movido por ela, ou ser atingido excepto segundo é em outro. Pois o futuro sob a razão do futuro não pode ser intelecconado excepto nas causas nas quais está contido. [...] Logo, como a visão intuitiva é feita na coisa presente segundo a presença afecta essa coisa em si, e não segundo essa coisa é contida noutra ou segundo a própria presença é conhecida como sendo um tipo de coisa e essência, a conclusão manifesta é que a intuição é feita a partir da presença física, enquanto fisicamente se tem da parte do objecto, e não apenas enquanto está objectivamente presente à potência cognitiva"⁵⁹.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 404-405.





Também nos sentidos externos é impossível encontrar apercepções de coisas fisicamente ausentes. A questão é tão óbvia que bastará, sem mais, escutar João de São Tomás para nos convencer-mos das suas razões.

*"Certamente é evidente que uma coisa ausente não pode ser vista, porque os sentidos externos devem receber espécies dos objectos. Mas se os objectos não são presentes aos próprios sentidos, não podem movê-los e produzir espécies. Logo, ao menos para isto a presença física do objecto é requerida. Depois, nos sentidos requerendo um contacto físico para produzir a sensação, como é o caso do tacto e do gosto, é manifesto que a presença física do objecto é essencialmente requerida, porque o contacto é requerido, pois é através desse contacto que a própria sensação é intrinsecamente feita. Mas o contacto essencialmente requer a presença dos contactantes, porque não pode ser feito entre coisas distantes; logo, muito menos entre coisas ausentes, porque todo o ausente in re está distante"*⁶⁰.

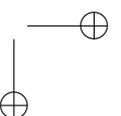
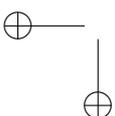
Na questão seguinte trata-se de apurar se os conceitos reflexivos (aqueles pelos quais o homem conhece que conhece – o seu objecto é o próprio acto cognitivo da potência) e os conceitos directos (aqueles pelos quais se conhece algum objecto, sem reflectir sobre o próprio acto de conhecer), se distinguem realmente e, caso a resposta seja afirmativa, qual é a causa da diferença entre eles.

É evidente, diz João de São Tomás, que as potências intelectivas, mas não as sensitivas, podem reflectir sobre elas próprias, pois como o intelecto diz respeito universalmente a todos os seres, também dirá, forçosamente, respeito a si próprio.

Razões para sustentar que um conceito reflexivo difere realmente de um directo, coisa de que alguns autores duvidam, podem também ser aduzidas da doutrina do Doutor Angélico, pois

"[...] São Tomás expressamente diz na Suma Teológica que "o acto pelo qual alguém intelecciona uma pedra é um acto, o acto pelo qual alguém se intelecciona a si próprio inteleccionando é

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 407-408.





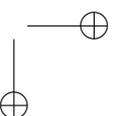
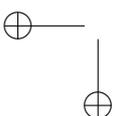
outra coisa bem diferente”; logo, o conceito reflexivo é um conceito distinto de um conceito directo, porque actos distintos produzem conceitos distintos”⁶¹.

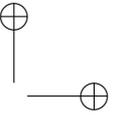
Quanto ao conteúdo dos conceitos reflexivos, que espécie de objectos estes possuem, a resposta é simples – os seus objectos são conceitos, e eles eliciam sempre actos de cognição, produzindo por sua vez conceitos, que podem, naturalmente, ser expressos por palavras significativas. No caso presente, quanto ao produto, a diferença entre reflexivo e directo é irrelevante, pois o seu resultado é sempre um conceito, seja de uma coisa externa inteccionada, seja do próprio intelecto e do seu acto cognitivo, e esse conceito será essencialmente semelhante.

De resto, o homem necessita absolutamente dos conceitos reflexivos para se aperceber de que se apercebe porque só pode atingir a actividade do intelecto dependentemente de uma coisa sensível que seja, por sua vez, percebida. Tal caso, evidentemente, não sucede nos anjos, que não têm uma apercepção reflexiva de si porque conhecem directamente a sua substância e intelecto; logo, não existe a necessidade de utilizarem conceitos reflexivos. Em Deus, esta actividade dos anjos, inteccionar-se a si próprio, dá-se ainda mais perfeitissimamente:

“[...] Existe uma inteligência, nomeadamente a divina, que é em si o seu próprio acto de inteccionar, e assim para Deus inteccionar-se a si próprio inteccionando, e inteccionar a sua essência são uma e a mesma coisa, porque a sua essência é o seu acto de inteccionar. Existe também outra inteligência, nomeadamente a angélica, que não é o seu próprio acto de inteccionar, mas onde, contudo, o primeiro objecto do seu acto de inteccionar é a sua própria essência. Assim, embora para um anjo inteccionar-se a si próprio inteccionando, e inteccionar a sua essência, seja distinto segundo a razão, contudo um anjo intecciona ambos ao mesmo tempo e pelo mesmo acto, porque

⁶¹ *Ibidem*, p. 430.





intelecção a sua essência é a própria perfeição da sua essência [...]"⁶².

Já o primeiro objecto dos actos de intelecção humanos são as coisas materiais extrínsecas, é isso que é primeiramente conhecido pelo homem, enquanto o próprio acto de conhecer um sensível extrínseco é apreendido secundariamente, sendo que, "[...] *através do acto é conhecido o próprio intelecto do qual o próprio acto de intelecção é a perfeição*"⁶³.

Tal sucede porque embora os conceitos e a cognição estejam presentes em todo o momento na potência, contudo, essa presença, a que João de São Tomás chama "formal", não basta para que sejam conhecidos directamente, porque para que pudessem ser conhecidos directamente necessitariam cumprir todas as condições de objecto da potência e essas, já o vimos, são que se trate de algo material e extrínseco, condição que o conceito e o acto de conhecer não preenchem, e assim, para serem conhecidos, exigem reflexão, que pode ocorrer por regressão quando um objecto material é conhecido, regressão essa que passa do conceito, ao acto de conhecer, à espécie desse conceito, até se atingir a própria essência da alma.

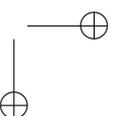
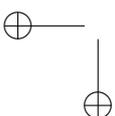
"E assim os nossos conceitos, embora sejam inteligíveis segundo eles próprios, contudo não são inteligíveis segundo eles próprios ao modo de uma essência material, e logo não são primariamente e directamente presentes objectivamente, excepto quando são recebidos ao modo de uma essência sensível, modo que, sem excepção, deve ser recebido de um objecto sensível. E porque recebem isto, no interior da potência, a partir de um objecto sensível directamente conhecido, são ditos serem conhecidos reflexivamente, e serem tornados inteligíveis pela inteligibilidade de um ente material"⁶⁴.

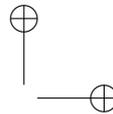
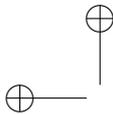
Este processo de regressão, que parte da coisa material e pode, eventualmente, atingir a essência ou natureza da alma é, diz o do-

⁶² *Ibidem*, p. 433.

⁶³ *Ibidem*, p. 433.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 434-435.





minicano, tomado de S. Tomás de Aquino, e é ele que dá origem ao nome de "conceito reflexivo":

"[...] *é dito que o conceito reflexivo é um conceito de outro conceito porque a primeira coisa que é atingida pela reflexão é outro conceito, depois a potência, e a alma, e assim por diante*"⁶⁵.

A distinção entre conceito ultimado e não ultimado pode ser encarada de dois pontos de vista. Em geral, diz-se ultimado um conceito que seja termo, isto é, aquilo no qual cessa a cognição, onde esta subsiste e se mantém, e não ultimado o conceito através do qual a cognição tende para um termo; adoptando uma perspectiva diversa – a dos dialécticos – e designando exactamente o mesmo objecto, chama-se conceito ultimado àquele que versa sobre as coisas significadas (que são termo) e não ultimado ao que se debruça "*sobre as próprias expressões ou palavras significantes*"⁶⁶.

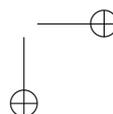
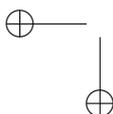
De resto a diferença entre ultimado e não ultimado é meramente formal, já que não nos encontramos perante uma distinção essencial entre os dois conceitos, mas uma diferença a que João de São Tomás chama "pressupositiva", uma vez que se toma não da própria natureza dos conceitos, mas dos objectos acerca dos quais versam, que, esses sim, são distintos, sendo um a coisa presente *in re*, e outro as palavras destinadas a exprimi-la.

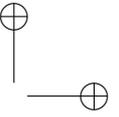
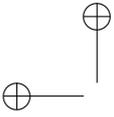
Até aqui, as distinções são bastante simples. As dificuldades começam a surgir quando se trata de apurar se um conceito não ultimado da voz, ou seja, uma expressão linguística, representa apenas a própria expressão, ou se representa tanto a expressão como o seu significado, significado esse que, temos de supô-lo, é distinto da própria coisa significada, caso em que estaríamos perante um conceito ultimado.

Em princípio, diz João de São Tomás, a significação terá, de algum modo, de ser envolvida no conceito não ultimado, porque "[...] se a voz é nuamente considerada como um certo som feito por um animal, é evidente que pertence a um conceito ultimado,

⁶⁵ *Ibidem*, p. 437.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 446.





porque deste modo é considerada enquanto é um tipo de coisa, isto é, do modo como a Filosofia trata aquele som"⁶⁷

Este será o ponto de vista defendido pelo mestre lisbonense, de que a significação está e é representada no conceito não ultimado, embora o cognoscente não necessite atingir a convencionalidade da significação, a "relação de imposição", mas basta que lhe seja representado que tal significação existe. É o que sucede no caso de um homem ouvindo uma expressão cujo significado não compreende, sabendo, todavia, que tal significado existe:

"“Mas quando percebe a significação no que toca ao facto de existir, sem contudo conhecer para que fim essa significação é imposta, em tal caso o conceito é chamado não ultimado, porque embora de facto não conduza para a coisa significada [pois ignora-se qual seja] como para a coisa última em particular, contudo, conduz para uma coisa significada pelo menos em geral e de um modo confuso surgido da deficiência do sujeito ignorante da significação”".⁶⁸.

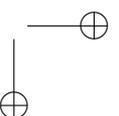
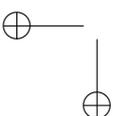
2.9 Esboço de uma Gnosiologia

A gnosiologia joanina, que naturalmente está profundamente enraizada na doutrina tomista a este respeito, é utilizada com todo o à vontade e sem grandes enquadramentos teóricos ao longo do *De Signis* porque a cabal explanação da sua organização e funcionamento é feita nos livros *De Anima*.

Este tema é profusamente tratado nos excelentes estudos de Trindade Salgueiro e João de Oliveira, e pela importância que assume no desenrolar do *Tratado dos Signos* merece que nele se atente com algum pormenor.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 448.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 451.





Em termos ontológicos, a posição de João de São Tomás é, como seria de esperar, desassombradamente realista: os seres existem e oferecem-se ao homem para que possam ser pensados – é porque existem realmente que podem ser inteccionados, constituindo a inversão desta máxima o extremo mais antitético que uma posição idealista pode assumir.

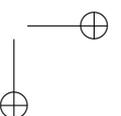
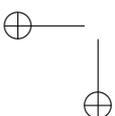
Que faz o homem com estes seres que se lhe oferecem tão despidos de problematicidade ontológica? São essenciais à vida tal como a conhecemos, pois “nada há no intelecto que não tenha estado primeiro nos sentidos” é o princípio que alimenta a reflexão gnosiológica junto de todas as escolas tomistas, e na Escolástica em geral. Daí que o intelecto só possa conceber Deus e a alma conotativamente com os sensíveis; tal como só pode conhecer a própria actividade do intelecto através do conceito reflexivo (que precisamente tem a função de a “conotar com os sensíveis”), ancorando o intelecto em algo sensível que lhe é proporcionado, e permitindo depois por regressão que este se debruce sobre a sua própria actividade.

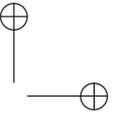
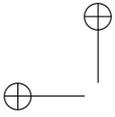
O objecto que é proporcionado à inteligência humana é a essência das coisas materiais. Como o homem é uma alma estrita e essencialmente unida a uma realidade material, o seu corpo, só pode conhecer a essência das coisas recebendo-a dos sensíveis e depurando-a progressivamente, através de um processo de abstracção, das escórias materiais que se colam ao objecto.

*“No estado de união ao corpo, a nossa inteligência não pode entender as substâncias espirituais senão por conotação com as essências sensíveis; no estado de separação [e estaríamos perante um anjo ou inteligência pura] é que ela as pode entender como são em si mesmas”.*⁶⁹

O instrumento por excelência para conhecer a essência ou natureza das coisas sensíveis são as espécies, que representam aos

⁶⁹ Tomás, João de São, *Curso Filosófico*, q. X, art. III, in Oliveira, João de, “Síntese Teológico-Filosófica do Conhecimento Através da Obra de João de São Tomás”, in *Lumen, Revista Católica do Clero*, XII, p. 126, Lisboa.





sentidos o que há de formal nos objectos, pois, como é evidente, os sentidos não podem receber o objecto com a sua pesada materialidade física, embora o recebam tal como é, só que despojado de tudo o que nele era material e sensível. Aliás, a espécie é o objecto, só que revestindo-se de um distinto modo de ser:

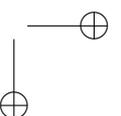
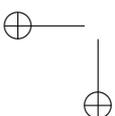
*“No ser intencional e representativo a espécie impressa é conforme com o objecto; e mais que conforme, pois ela é a própria essência do objecto sob este aspecto, que todo o conteúdo real está contido representativamente na espécie”.*⁷⁰

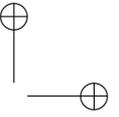
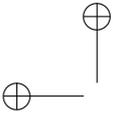
É através das espécies impressas e expressas, e por um processo de progressiva abstracção, que o homem acede ao mundo material. É extraordinariamente complicado o esquema de funcionamento desta abstracção, inspirando-se nas teses aristotélicas sobre este assunto, colhidas por via do Doutor Angélico, e isto porque obriga a decompôr uma série de operações que no homem se dão imediatamente, de forma fulminante, das quais, na maioria os casos, ele não tem consciência, exigindo-se, para as penetrar, um esforço da vontade e do intelecto.

Todo o conhecimento se inicia com a espécie impressa, que é proporcionada ou imprimida nos sentidos externos. Ela é a forma do próprio objecto como cognoscível, um meio através do qual o objecto é conhecido. João previne, no Tratado dos Signos, contra o erro de a considerar um signo formal. A espécie impressa (e impressa porque se imprime nos sentidos) é meramente um princípio concorrente para a cognição, não é nem objecto, nem termo desta. Já a espécie expressa, ou conceito, é verdadeiramente signo formal, porque o intelecto conhece nela como num termo, e esta já lhe apresenta o objecto como algo distinto de si.

O homem recebe então nos sentidos as espécies impressas, que representam o objecto despido das suas condições materiais mas ainda claramente individualizado. Estas espécies serão trabalhadas pelo intelecto agente ou activo, uma das faculdades da alma, que as

⁷⁰ *Ibidem*, q. VI, art. II.



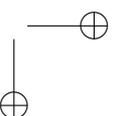
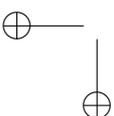


depura transformando-as em espécies expressas, isto é, produzindo o conceito, que é signo formal, através do qual o homem conhece.

A espécie expressa é depois trabalhada pelo intelecto passivo, produzindo-se, da sua conjugação ou apropriação, o conhecimento. O processo é clara e sucintamente explicado por Trindade Salgueiro (1940:38 e ss.):

“O princípio, claramente exposto por Fr. João de São Tomás, é que na alma há dois princípios necessários ao conhecimento intelectual: a inteligência agente, que abstraindo das condições materiais dos objectos, torna as espécies sensíveis em inteligíveis, e a inteligência possível, que por meio das espécies inteligíveis realiza o conhecimento [...] Da espécie sensível, que lhe é apresentada, a inteligência agente vai produzir a espécie inteligível, que há-de conduzir ao verbo mental, por meio da inteligência possível. Com efeito, é sobre a espécie sensível, ainda cercada de todas as notas individuais, o fantasma, que a inteligência agente vai operar, por abstracção, de modo a que fiquem apenas os elementos universais que constituem a essência [...] Sobre a espécie assim elevada ou tornada inteligível é que opera a inteligência possível. O mundo entra assim na alma despojado dos seus elementos materiais e reduzido ao que é espiritual ou essencial”.

Refira-se que um idealista, ou um nominalista, ou alguém que aglutine ambas as posições, dispensaria todo este complicado esquema, crente na possibilidade de uma apreensão clara e distinta, ou que os nomes que se colam às coisas são criaturas de razão (ens ficta), subsistindo no mundo apenas o puramente individual. O processo de conhecimento refina-se com a passagem da espécie expressa aos sentidos internos, onde o homem possui quatro faculdades que concorrem para eliciar a cognição. A primeira é o sentido comum, que compara e distingue as sensações produzidas pelos sentidos externos. A fantasia, ou imaginação, conserva e reproduz as imagens dos sentidos, estando ainda aberta à composição, pois através, por exemplo, das espécies do touro e do homem, pode formar a imagem do minotauro.





A estimativa, terceira faculdade, é já mais refinada, podendo distinguir as propriedades de benefício ou dano de um objecto, propriedades essas que não estão acessíveis aos sentidos externos. Escutemos Trindade Salgueiro (1940:34) sobre o funcionamento dual desta faculdade:

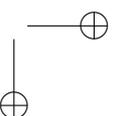
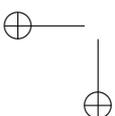
“O autor [João de São Tomás] distingue na estimativa um poder simplesmente cognoscitivo e um poder activo. Pelo primeiro conhece simplesmente o que lhe é apresentado pelos sentidos. Pelo segundo fica ao serviço de uma potência superior e é produtora de uma espécie, não para si, mas para a potência superior que serve, e assim opera em virtude da alma, que eminentemente contém todas as potências e dá à potência inferior a força motiva da potência superior para emitir a espécie”.

A última faculdade dos sentidos internos é a memória, que conserva as espécies como passadas, e através de um esforço da vontade, pode reconstituir todo o percurso de uma percepção, processo a que os animais não têm acesso.

“Nisto difere a memória da imaginação, porque esta reproduz as espécies como presentes ou actuais, as quais se lhe aderem ’como os outros acidentes aderem ao sujeito em que existem’ ”. (Trindade Salgueiro, 1940: 38).

Este complexo e delicado esquema oferece como resultado as três operações do intelecto: a apreensão simples, o juízo, e o discurso ou raciocínio. Registe-se ainda que a possibilidade de erro, no conhecimento, nunca radica nos sentidos, ao contrário do que defenderá, por exemplo, Descartes, para quem estes são essencial e intrinsecamente enganadores, ou, pelo menos, suspeitos. O erro só pode ocorrer no juízo que se forma a partir dos dados recebidos pelos sentidos, e João de São Tomás exemplifica, no *De Signis*, que não erra o sentido que apreende o latão ou o ouropel (vê uma coisa dourada), mas sim o juízo, capaz de tomar como ouro o que não o é.

Quanto às operações do intelecto, que constituem, no conjunto, a faculdade especificamente humana de pensar, elas distinguem-

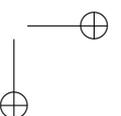
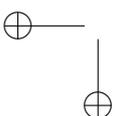


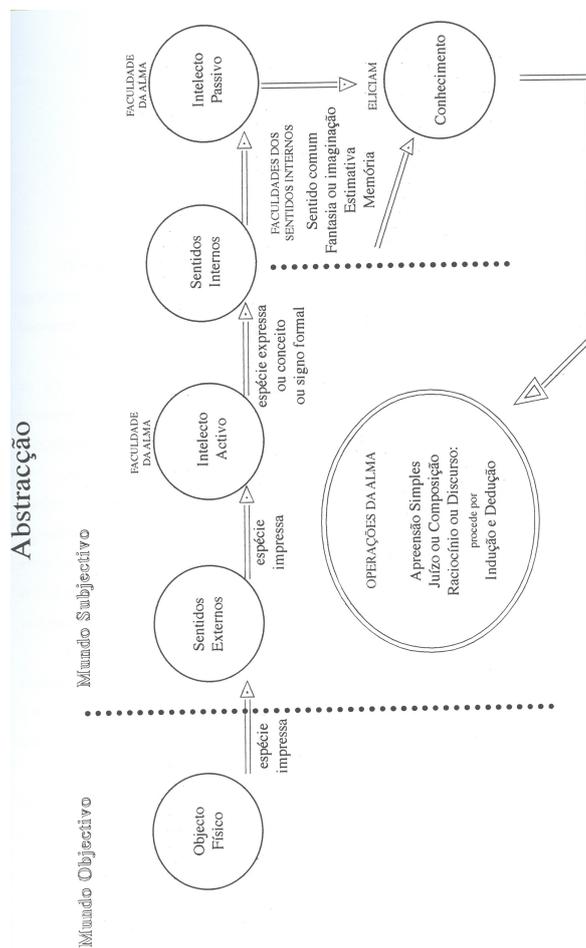


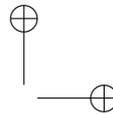
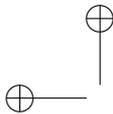
se entre a apreensão simples, que é a formação de um termo ou conceito no intelecto sem que nada se afirme ou negue sobre ele; o juízo, a que João de São Tomás chamará também no *De Signis* “composição” ou “divisão”, e que é constituído pela atribuição ou negação de um predicado ao termo, formando assim a proposição. Por último, temos como coroar desta longa cadeia o raciocínio ou “elaboração do discurso”, que é a faculdade de pensar propriamente dita, quando da verdade de uma proposição se infere outra verdade aí não presente. Corresponde, grosso modo, ao juízo sintético kantiano (aqui realizado entre proposições), o qual contém no predicado algo que não estava verdadeiramente presente no sujeito.

“O progresso iniciado na apreensão acentua-se e aperfeiçoa-se no juízo e no raciocínio. No juízo, porque na enunciação que ele envolve, e que é a síntese de dois conceitos propostos pela inteligência, o conhecimento alarga-se; e nesse confronto-síntese a inteligência conhece a verdade ou conformidade do próprio juízo com a ‘quidade’ [essência]. Finalmente, no raciocínio completa-se a progressão. Na indução, a inteligência progride da verdade particular, adquirida pela experiência, para a verdade universal ou para a lei; e na dedução, da verdade incerta progride-se para a verdade certa, na qual aquela está contida”. (Trindade Salgueiro, 1940: 53),

O processo da passar dos sensíveis, aos conceitos ou signos formais, para, a partir daí, eliciar um acto de cognição pode, esquematicamente, ser descrito da seguinte forma:







2.10 A Mediação Sígnica, raiz de todo o Conhecer e Pensar

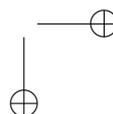
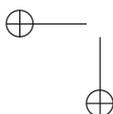
O exame do delicado esquema gnosiológico de João de São Tomás permite agora com outra precisão analisar o papel do signo e da semiose nos actos cognitivos humanos.

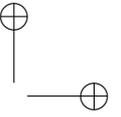
Recorde-se que é a espécie impressa, que se oferece aos sentidos externos, que ao ser trabalhada pelo intelecto agente se transforma em espécie expressa ou conceito, este sim, já apto a ser recebido pelo sentido interno e trabalhado pelo entendimento.

João de São Tomás já provou à saciedade que tal conceito é signo formal, interior ao cognoscente, porque é um meio que representa o objecto à potência cognitiva. Como já vimos, apenas e exclusivamente por intermédio da espécie expressa o mundo é proporcionado ao homem, sem esta ele seria como uma mónada sem janelas, um organismo funcionando em absoluta clausura e incapaz de constituir, rudimentar que fosse, qualquer imagem do mundo.

É evidente, então, que João de São Tomás identifica toda a vida mental com processos semiósicos, ou, estendendo a máxima Escolástica, nada está no intelecto que não tenha estado primeiro nos sentidos e não tenha sido submetido a estruturas semiósicas mediadoras que possibilitam a consciência e modelização do mundo. Com uma coerência extraordinária, e esta era a conclusão que se impunha depois do estabelecimento de tais premissas, o mestre lisbonense abre espaço a um dos ramos da semiótica que só muitos séculos mais tarde se veria plenamente constituído: a zoosemiótica, que estuda o modo como os animais modelizam o mundo por intermédio do que João de São Tomás chamaria, passe o anacronismo, signos formais⁷¹.

⁷¹ E se a disciplina se afigura estranha, mais estranhas as há, como a fitosemiótica, que estuda os processos semiósicos das plantas.





São portanto os signos veículo único e fundamental de condução do extramental à alma, e da própria alma se inteccionar a si inteccionando. Os signos iluminam o mundo que se oferece às aproximações cognitivas do homem porque este é um composto, substancialmente unido, de alma e corpo, e assim tudo o que cognitivamente se lhe dá tem de possuir alguma conotação ou relação com os sensíveis, já que é sempre através dos sentidos externos que tudo o que é mundo penetra na alma.

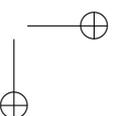
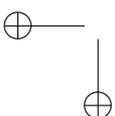
Fora o homem um anjo (espírito puro sem matéria) e poderia aperceber, sem discurso nem signos alvo de utilização instrumental, e muito mais perfeitissimamente, tudo o que tão arduamente abstrai.

Operando aqui no nível mais básico ou radical em que podem ser encontrados os processos de semiose, e com perfeita consciência de como esses processos são, a outro nível, via de intersubjetividade e de objectificação do mundo e dos instrumentos de nele intervir – Arte, Ciência e Filosofia –, João de São Tomás poderia dizer, com Morris, a cujo behaviorismo, já o vimos, está muito próximo:

*"A civilização humana está dependente de signos e sistemas de signos, e a mente humana não se pode separar do funcionamento de signos – se é que a mente não deve ser identificada com tal funcionamento"*⁷².

É também Morris que fornece preciosos e poderosos instrumentos para analisar o labor semiótico do Doutor Profundo, mediante a divisão tripartida que postula para a sua ciência. Porque as fronteiras desses conceitos, outrora tão claros e distintos, têm vindo a diluir-se à medida que vão sendo reelaborados em sucessivos estudos, urge dar aqui brevemente conta deles, e da forma como serão interpretados ao longo deste trabalho, em que operam como instrumentos de análise.

⁷² Morris, Charles, 1994, *Fundamentos da Teoria dos Signos*, p. 3, trad. de Fidalgo, António, trabalho policopiado na Universidade da Beira Interior, Covilhã.





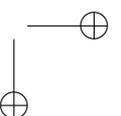
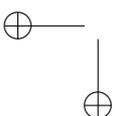
2.11 Essas obscuras Relações a que chamamos Signos

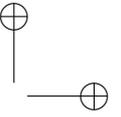
João de São Tomás toma a semiótica, ou, como lhe chamaria, o estudo da natureza dos signos, como raiz de toda a lógica – e de facto assim sucede, já que opera ao nível mais básico em que os veículos sígnicos funcionam e os processos semiósicos podem ocorrer. São estes poderosos instrumentos que permitem conhecer, pensar, atingir níveis de expressão e intersubjectividade, e portanto passar a dimensões da lógica que analisam níveis superiores de semiose: proposições, discurso, meta-linguagens.

Claro que a tripartição da semiótica nos seus três vectores fundamentais – sintaxe, semântica e pragmática – é noção que nem sequer aflora a mente do dominicano e, não obstante, a sua inquirição da natureza dos signos, realizada com um rigor sistemático notável, toca de perto os três domínios.

Precisemos então o sentido destas noções, tal como foram propostas por Morris. O trabalho sobre as relações formais dos signos uns com os outros será chamado sintaxe, que se ocupa, portanto, da dimensão sintáctica da semiose. Ela é, diz Morris, a parte mais desenvolvida dos estudos semióticos e abstrai, no seu estudo, das relações dos signos aos objectos ou intérpretes.

Já o estudo das relações dos signos aos objectos a que estes se aplicam recebe o nome de semântica, e dedica-se, evidentemente, à dimensão semântica da semiose – o processo pelo qual algo funciona como um signo para alguém; enquanto as aproximações que se dedicam ao estudo das relações dos signos com os seus intérpretes – os agentes do processo de semiose – recebem o nome de pragmática.





"A análise precedente é aplicável a todos os signos, sejam eles simples ou complexos"⁷³, esclarece Morris. O que se trata aqui de apurar, portanto, é em que consiste a doutrina semiótica do Doutor Profundo em termos sintáticos, semânticos e pragmáticos.

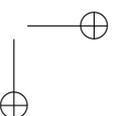
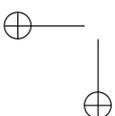
Útil será também explicitar que João de São Tomás já encara os signos como complexas teias relacionais, e não realidades estáticas – daí o quase abuso da *relatio secundum esse / secundum dici* em ordem a analisá-los. Em primeiro lugar, coloca a totalidade dos signos na categoria de relações *secundum esse*, e isto é explicitamente afirmar que a sua essência é serem relação e produzirem outras relações. Depois, é obrigatório concluir, do que o dominicano expõe, que os signos instrumentais são necessariamente geradores de um signo formal no cognoscente – de outra forma, como lhe acederiam aos sentidos internos? – salvo, claro, quando a estes signos falta um interpretante. Escutemos agora Peirce definindo signo perto de 300 anos mais tarde:

"Um signo, ou *representamen*, é qualquer coisa que está para alguém em lugar de qualquer coisa sob uma relação ou a um título qualquer. Dirige-se a alguém, isto é cria no espírito desta pessoa um signo equivalente ou talvez um signo mais desenvolvido. Este signo que ele cria, chamo-o o *interpretante* do primeiro signo. Este signo está em lugar de alguma coisa: do seu objecto. Está em lugar deste objecto não sob todos os aspectos, mas por referência a uma espécie de ideia que designei algumas vezes o fundamento do *representamen*"⁷⁴.

Não é abusar de João de São Tomás dizer que esta definição peirceana de signo está inteiramente contida nos seu projecto semiótico. Senão vejamos, para Peirce o signo está para alguém em lugar de qualquer coisa *não sob todos os aspectos*, que é precisamente o

⁷³ Morris, Charles, 1994, *Fundamentos da Teoria dos Signos*, p. 9, trad. de Fidalgo, António, trabalho policopiado na Universidade da Beira Interior, Covilhã.

⁷⁴ Peirce, Charles Sanders, 1931-1958, *Collected Papers*, p. 2.228, Cambridge, Harvard University Press, citado por Rodrigues, Adriano Duarte, in *Dimensões Pragmáticas do Sentido*, p. 45, Edições Cosmos, 1996, Lisboa.





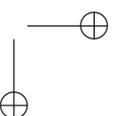
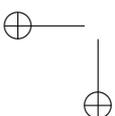
que João de São Tomás quer dizer quando insiste até à exaustão que o signo é inferior ao signado, pois se fosse superior ou idêntico destruiria a "relação do signo", que é de subordinação. Atendo-nos aqui ao caso da identidade, que é o mais comum, se um objecto se apresentar a alguém *sob todos os aspectos* daquilo que manifesta será imagem representativa ou propagativa, não signo, porque este abstrai e representa apenas alguns traços ou categorias do objecto.

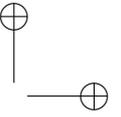
Quanto ao interpretante que, segundo Peirce, o primeiro signo cria no espírito de quem o recebe, ele é, evidentemente, uma consequência da gnosiologia joanina, já que qualquer signo instrumental deve necessariamente transformar-se em espécie expressa ou conceito para aceder ao cognoscente, e este segundo signo é claramente identificável com o interpretante peirceano.

Em termos de análise sintáctica João de São Tomás é parco em desenvolvimentos, e de facto nem estuda as relações dos signos uns com os outros, nem formula quaisquer regras a que tais relações devam obedecer. Limita-se, sim, a traçar sistemática e firmemente as fronteiras entre os diversos tipos de signos e isso é, ainda que obliquamente, afirmar o que tais relações não são.

Refira-se que estas divisões, que são sintácticas, se dão adoptando quer um ponto de vista semântico, quer um ponto de vista pragmático. Pelo primeiro, aquele em que os signos se relacionam ao signado ou seu objecto, dividem-se em naturais, convencionais e consuetudinários. Pelo ponto de vista pragmático, aquele que considera as suas relações à potência cognoscente, dividem-se os signos em formais e instrumentais.

A análise sintáctica de João de São Tomás detém-se aqui neste ponto. Nada mais é dito sobre as relações entre estes tipos de signos que são discriminados semanticamente, apenas se traçam, claramente, as suas fronteiras. Esta posição é natural e, de facto, a única possível no nível de análise com que João de São Tomás está comprometido, pois para estudar relações propriamente sintácticas seria preciso que a semiótica se dedicasse a sistemas de signos complexos; ora já vimos que o Doutor Profundo se encon-



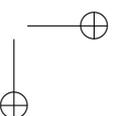
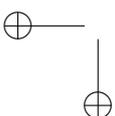


tra um passo atrás, inquirindo o que sucede antes dos signos se começarem a organizar em juízos, proposições e discursos.

Do ponto de vista pragmático, aquele que divide os signos em instrumentais e formais, as relações já são, por via da gnosiologia, mais ricas. É assim que os signos instrumentais se ligam aos formais por uma relação não exclusiva de causa-efeito. Para se constituir um signo formal, e porque nada há no intelecto que não tenha estado primeiro nos sentidos, é necessário ou um signo instrumental, aquele que se apresenta como objecto extrínseco, ou simplesmente um objecto manifestativo mas não veículo sígnico. É verdade que também podem dar-se conceitos de coisas não existentes na natureza, mas tais conceitos ocorrem ou por conotação com sensíveis, ou por composição, através da faculdade da imaginação, de espécies oriundas do mundo objectivo.

Em termos de análise semântica – a perspectiva em que os signos se ordenam aos seus signados – as descobertas do dominicano são já mais numerosas. É seguindo critérios de exploração semântica, por exemplo, que estabelece que o signo é essencialmente relação, portanto *relatio secundum esse*, já que é o facto deste se orientar inteiramente, com uma ordem de subordinação, para o seu objecto, que verdadeiramente o constitui como signo. Está assim encontrado um critério claramente semântico na definição de signo, visto todas as realidades que se orientam para um objecto, e que lhe são mais imperfeitas e dele dependentes, constituírem signos.

No estudo da relação do signo *in communi* ao seu objecto, ou *designatum*, esta relação será, para João de São Tomás, relação segundo o ser real e finita porque, dependendo do *designatum* realmente, o signo tem de se lhe relacionar *secundum esse*. A investigação semântica prossegue com a inquirição sobre se a relação do signo natural ao signado é real, e a resposta não poderia deixar de ser afirmativa, já que este signo se funda numa proporção ou conexão real para a coisa representada, isto é, existente antes da operação apreensiva do intelecto e independente desta. É evidente, também, que nos signos convencionais sucede o oposto,





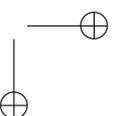
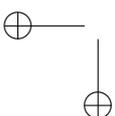
e que a relação que os anima é de razão – não existiria sem uma prévia operação do intelecto – porque o seu fundamento é uma imposição comunitária socialmente determinada. De resto, é directa a relação dos signos aos seus signados, porque estes ligam-se-lhes como "*aquilo que deve ser representado*" a um intérprete.

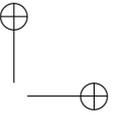
Ao tratar das apercepções e conceitos, novamente as preocupações semânticas voltam a estar na ordem do dia para o dominicano. Assim, as apercepções intuitivas e abstractivas discriminam-se relativamente à presença ou ausência dos objectos a que se referem, sendo certo que os sentidos externos jamais podem aceder ao conhecimento intuitivo de coisas fisicamente ausentes.

Novamente os objectos dos signos voltam a ocupar João de São Tomás quando investiga se conceitos reflexivos e directos se distinguem realmente, concluindo que estes se discriminam em relação aos objectos que possuem – no primeiro caso, conceitos que permitem à potência inteleccionar-se a ela própria inteleccionando; no segundo objectos que são simplesmente apercebidos, sem que se atente no próprio acto de inteleccionar.

São também critérios semânticos que permitem distinguir entre conceitos ultimados e não ultimados. Mais uma vez, essa diferença toma-se por relação aos objectos que estes possuem: o ultimado versa sobre um termo ou coisa significada; o não ultimado sobre as palavras significativas. É por isso, explica João de São Tomás, que não se fala aqui de uma diferença essencial entre os dois conceitos, já que a distinção opera com recurso a categorias semânticas, tomando-se apenas da diferença ente os objectos que possuem.

Em termos pragmáticos, e esse aspecto já foi aqui suficientemente realçado, João de São Tomás, porque não analisa complexos sógnicos, proposições e discurso, mas o signo tomado na sua pureza mais radical, ocupa-se somente da relação, ou das diversas relações, que este pode estabelecer com a potência, e portanto com o cognoscente, ficando-lhe vedada a análise do uso e abuso dos





signos no decurso de processos interlocutivos concretos, pois estes nunca afloram o seu *Tratado dos Signos*.

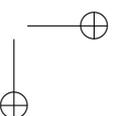
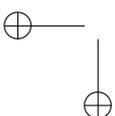
A primeira inquirição a que poderíamos chamar pragmática é a que conclui que a relação do signo à potência é transcendental; constatação essa que nada mais faz do que manter o mundo dentro dos limites do que pode eventualmente ser conhecido, do que se abre à cognição, mas não a impõe. Se o ser dos veículos signícos fosse orientarem-se essencialmente para as potências o homem habitaria um universo virtualmente animado onde os signos se lhe imporiam, ainda que contra a sua vontade, ora um animismo deste tipo não poderia repugnar mais a um fidelíssimo católico. É por isto, aliás, que a relação dos signos, de todo e qualquer signo, à potência, é de razão. Com efeito, se tal relação existisse antes da operação mental que a cria os homens seriam alvos indefesos de signos-arma que constantemente os bombardeariam⁷⁵.

Mas se o signo estabelece com a potência relações de razão, toca-a indirectamente por uma especialíssima relação real, que é o facto de que, no objecto, ser manifestável (em potência) à potência é algo de real.

No que toca à questão de saber se a exibição de um signado à potência é provocada eficientemente pelo signo, João de São Tomás conclui pela negativa, uma negativa que se relaciona, directamente, com o facto dos signos jamais se poderem impor, pela sua natureza intrínseca, ao homem. Existem, é claro, causas eficientes da significação, mas todas se situam do lado da própria potência cognitiva, não do signo, que, enquanto tal, nada produz, e o argumento é válido, pelos mesmos motivos, tanto para os signos formais como instrumentais.

Análise que se situa dentro dos limites da pragmática é também a que questiona se os animais irracionais e os sentidos externos utilizam signos, e a resposta será afirmativa. Os animais, porque são

⁷⁵ Esta é, assim parece, uma lei da natureza descoberta por João de São Tomás, que os publicitários dos nossos dias parecem apostados em violar, lamentando não o poder.

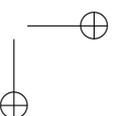
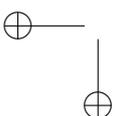


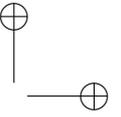
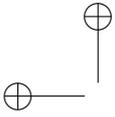


disciplináveis e reagem muitas vezes a coisas que não se situam dentro dos limites estritos daquilo que percebem pelos sentidos, utilizam certamente signos. Os sentidos externos fazem-no igualmente. São capazes de aceder a certas formas de significação, mas só enquanto o signado está contido no signo, porque qualquer outra operação exigiria comparação, colação e discurso, o que os sentidos externos, obviamente, não realizam.

A questão de apurar se o signo formal é verdadeiramente signo toca também os domínios pragmáticos da semiose, já que se vai inquirir sobre a relação deste signo ao cognoscente. Já se viu sobejamente que os signos formais são interiores ao cognoscente, e que são verdadeiramente signos João de São Tomás defende-o com base em que conduzem à cognição de outra coisa diferente deles próprios, sendo distintos do acto cognitivo pelo qual a coisa é conhecida. Isto significa, claro, que a espécie expressa funciona, em relação à potência como signo formal. Mas a conclusão já não é válida para a espécie impressa, ela não é objecto nem termo de cognição – esse papel é desempenhado pela espécie expressa – mas apenas um meio concorrente com outros para que a potência elicie a cognição.

Também o acto de inteleccionar fica claramente excluído da categoria dos signos formais, já que esse acto é a operação pela qual a potência tende para o objecto, mas nada representa nem é meio para conhecer outra coisa – antes, são as coisas que são conhecidas por meio de tal acto.



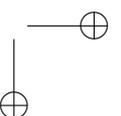
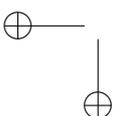


2.12 CONCLUSÕES

A semiótica ou inquirição da natureza e essência dos signos constitui-se, claramente, para João de São Tomás, como o estudo das relações entre esses signos e os seus intérpretes (relações simultaneamente *secundum dici* e de razão); entre os signos em geral e o que estes designam (relações *secundum esse*); e ainda entre os próprios signos entre si, que estabelecem, enquanto unidades consideradas atomisticamente, relações de causa-efeito em torno dos seguintes pólos perceptivos-expressivos: instrumental (plano da recepção) – > formal – > instrumental (plano da expressão).

Desta lógica das relações, que João de São Tomás elabora, utilizando para o efeito proposições primitivas ou signos isolados, se pode partir para o estudo da Lógica propriamente dita, que se debruça sobre as linguagens e os raciocínios, complexos sógnicos elaborados que obedecem – salvo na perspectiva sintáctica, onde os processos tendem a complexificar-se – às mesmas regras que qualquer veículo sógnico encarado isoladamente, porque, em última análise, todos os processos comunicativos e judicativos terão de se decompor ou serem reconduzidos a estas unidades básicas.

Em termos de concepção, o *Tratado dos Signos* destina-se a explicitar e desvelar, utilizando esta lógica das relações, a peculiaridade dos fenómenos perceptivos, a sua ligação com a estrutura ontológica do mundo, e a maneira como é possível traduzi-la e plasmá-la em formas expressivas palpáveis e, mais importante ainda, comunicáveis a outrem. Nesta materialização do mundo objectivo no intersubjectivo radica a possibilidade de constituição de todas as estruturas e elementos trans-subjectivos que normalmente





são identificados com cultura ou produções humanas de mundo três, para utilizar a terminologia de Popper.

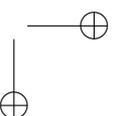
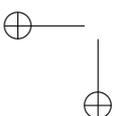
Breve exame, portanto, do papel do signo e das suas especialíssimas relações na estruturação do mundo tal como o conhecemos.

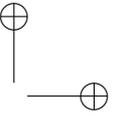
A ordem das relações *secundum dici* abarca em si todo o mundo subjectivo, porque é por intermédio de relações transcendentais, que são, simultaneamente, de razão, que o mundo se oferece à consciência por intermédio dos veículos sígnicos, meio condutor das realidades objectivas à alma. As relações *secundum esse* delimitam, por seu turno, o campo da intersubjectividade. São elas que constituem, propriamente, aquilo que é essencial aos signos, e só por meio destes é o homem capaz de objectivar, de forma extramental, imagens do mundo que ficam, desde então, virtualmente acessíveis a qualquer outro sujeito.

Podendo os signos, na sua relação directa ao objecto, constituírem indiferentemente relações reais ou de razão, fica devidamente salvaguardada a sua inesgotabilidade. É que o homem, enquanto fonte e causa eficiente de certos tipos de signo, aqueles cujo fundamento é uma relação de razão, garante, por um lado a possibilidade de expandir continuamente a ordem da significação; por outro, não só a capacidade de realizar progressos de ordem cognitiva e modelizações de mais perfeita adequabilidade a certas franjas do real, mas precisamente o inverso – é a existência de certas capacidades expressivas e evolutivas ao nível da significação que pode proporcionar o desenvolvimento de novas aproximações cognitivas ao mundo nunca antes realizadas⁷⁶.

Aos medievais, em geral, apavorava-os com um terror apocalíptico a ideia de infinito; ora a semiótica de João de São Tomás abre-se também a esta dimensão. Não se refere aqui, evidentemente,

⁷⁶ Possivelmente, a forma mais clara de visualizar esta noção é atermo-nos ao caso de linguagens artificiais, como as matemáticas, onde de postulados e axiomas recém criados se podem extrair, dedutivamente, mundos inumeráveis, ou, como diria Leibniz, todos os mundos possíveis – claro exemplo de como a existência de um determinado dispositivo conceptual pode originar conhecimento e imagens do mundo radicalmente novas.



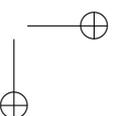
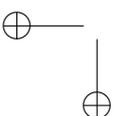


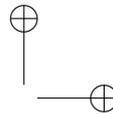
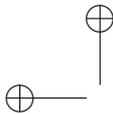
um infinito em acto, mas antes uma inesgotabilidade virtualmente infinita ou infinita em potência.

De resto é preciso não esquecer que este esquema semiótico proposto pelo dominicano permite transcender o domínio da percepção sensório-motora actual através da indiferença à presença ou ausência do signado, ou seja, entre o intuitivo e abstractivo, já que o produto destas duas operações, ainda que distinguido em virtude do tipo de objecto, será essencialmente o mesmo: conceitos que, num caso como noutro, serão essencialmente idênticos. João de São Tomás explica que o signo conserva integralmente a sua capacidade de funcionar mesmo nestas situações limite, pois desaparecido o signado, diz, permanece a imposição, no caso dos signos convencionais, ou a conexão, no caso dos signos naturais, "virtualmente" ou "fundamentalmente".

Possibilidade de progresso indefinido em direcção às Verdades Eternas por via da capacidade de recomposição arbitrária do cabedal de signos existente num dado momento, por um lado; por outro, capacidade de abstrair das condições perceptivas e sensitivas actuais, através da memória mas também pela essencial indiferença do signo à presença do signado constituem assim, para João de São Tomás, os dois vectores fundamentais a partir dos quais se organizam as produções culturais humanas, e, também, todas as estratégias comunicativas que pressupõem a materialização, confronto e reajustamento de modelos.

A existência de um mundo objectivo, povoado de entes reais que *são* autonomamente – dependem não do homem mas de um acto criador de Deus – e se relacionam independentemente das humanas operações de apreensão é assumida, ao longo de todo o *Tratado dos Signos*, como facto inquestionável, e denuncia o pendor realista das teses de João de São Tomás, colhido por via da inspiração tomista que ecoa por toda a obra. Agora, mesmo tomando tal verdade como certa, é possível ir mais longe e João de São Tomás fá-lo. O mundo objectivo extramental, povoado de entes reais autónomos que, eventualmente, poderão estabelecer re-



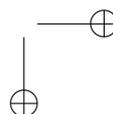
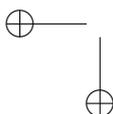


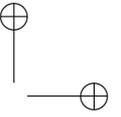
lações entre si, só existe, para o homem, João de São Tomás diria "objectivamente", isto é, através da percepção ou tal como é na apreensão, e neste sentido constitui um *ens rationis*, algo que, de alguma forma, depende do intelecto do cognoscente. Quer dizer que João de São Tomás aceita sem pestanejar que há mais realidade para além do objectivamente presente à consciência, mas está vedada ao intelecto humano, o qual só pode conhecer por meio de signos.

Isto conduz-nos directamente às duas grandes correntes que atravessaram sincrónica e diacronicamente, num percurso não isento de conflitos, o pensamento ocidental até aos nossos dias: realismo-idealismo. A maneira como costuma, geralmente⁷⁷, ser tematizada e interpretada a querela fá-la remontar originariamente a Platão, que inventa o idealismo, e a Aristóteles, que se lhe contrapõe no extremo oposto. O tema atravessa toda a Idade Média, com clara vantagem, sobretudo depois do fôlego que lhe é dado pela síntese tomista, para as posições realistas. O nominalismo faz, contudo, escola, defendendo posições idealistas de matizes e tons variados, embora colocando sempre a ênfase dos processos cognitivos num sujeito todo-poderoso.

Pode dizer-se, todavia, que só com Descartes a doutrina colhe o máximo do sucesso sociológico que lhe estava reservado, e começa a influenciar, decisivamente, toda a produção de conhecimento subsequente, passando o realismo a ser paternalisticamente encarado como doutrina primitiva e ingénua. A síntese hegeliana, que reduz, materialmente, o mundo a produto de uma ideia que se reencontra e auto-consciencializa no homem, espécie de delírio da razão, representa o expoente máximo, quase demencial, de um ultra-idealismo

⁷⁷ O tema é tão vasto que cobre perto de dois mil anos de Filosofia e portanto não se tem aqui a pretensão de lhe delimitar contornos precisos ou marcar posições a este respeito – pretende-se apenas fornecer um enquadramento singular da forma como costuma ser tratado, sendo que, qualquer ligeiro arranhar desta lisa e nua superfície que se oferece à leitura, permitiria imediatamente contestar as mega-generalizações aqui feitas, porque os problemas são, de facto, muitíssimo mais complexos.





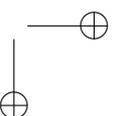
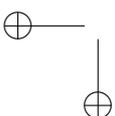
já fora de qualquer controle⁷⁸. Contra isto, Kant é tido como o homem que veio pôr os pingos nos ii's, temperando realismo e idealismo numa ordem de fusão que aproveita o que de melhor ambas têm a oferecer. É assim que, à máxima realista – o mundo existe independentemente de mim – Kant acrescenta, sem o absolutizar, o papel do sujeito – mas só pode ser conhecido mediatamente através das estruturas cognitivas próprias ao homem.

Esta é a descoberta kantiana fundamental, que depois será refinada com o trabalho sobre o juízo e a proposta de uma nova tábua das categorias; e o que se pretende aqui demonstrar é que ela já está, não latente, mas patente, no *Curso Filosófico*, constituindo um dos pressupostos básicos que orientam o *Tratado dos Signos*.

Para João de São Tomás, como bom tomista, o mundo dos entes reais não oferece qualquer problematidade ontológica, existe, simplesmente, em virtude de um acto criador de Deus; mas o homem só pode aceder-lhe através de uma complexa abstracção que se reduz, no ponto zero em que o mundo penetra a alma, à mediação sýgnica – *omnia instrumenta quibus ad cognoscendum et loquendum utimur*. É inegável no *Tratado* esta fusão realismo-idealismo no ponto em que o dominicano se debruça sobre o que é especificamente humano. Claro que depois, um dos aspectos mais fantásticos do *De Signis*, que aqui, por razões óbvias, não se explora, é que após referir como funcionam estes mecanismos no homem, João de São Tomás passa, sistematicamente, à análise, e conseqüentemente às diferenças, das mesmas operações nos anjos e em Deus.

Está realizada portanto no *Curso Filosófico* a superação do realismo e idealismo, que desaguam conjuntamente numa ordem de fusão: o mundo objectivo, aquele onde pululam *ens reale*, só é acessível, pelo menos para o homem, como *ens rationis*, isto é, objectivamente, através de uma percepção mediada por signos. Esta

⁷⁸ Sou, a todos os títulos, admiradora incondicional de Heráclito e de Hegel, razão pela qual não há nenhum juízo de valor subjacente aos adjectivos empregues.





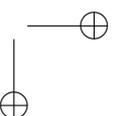
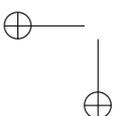
posição, não mais abandonada, ou pelo menos sem conhecer desvios significativos, desde que proposta por Kant teria de esperar, curiosamente, pelo nosso século, para conhecer a sua consagração no domínio das ciências físicas; estando, desde McLuhan, persistentemente em foco na análise dos processos comunicacionais⁷⁹

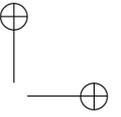
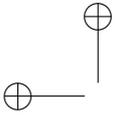
Por outro lado, na análise dos processos comunicacionais e nas que se prendem com situações de percepção mediadas por *media*, tendem cada vez mais a diluir-se as distinções sujeito-objecto, verificando-se mesmo, para alguns autores (Rheingold, por exemplo) uma verdadeira dissolução de identidades, e isto precisamente devido à propriedade de o sujeito e as instâncias mediadoras afectarem as produções alcançadas. Revolução, de consequências à data imprevisíveis, da estruturação e modelização do conhecimento que inaugura, com João de São Tomás, uma nova ordem: aquela onde objectivo e subjectivo se fundem para dar origem à materialização de uma imagem do mundo passível de fundamentar modelos operativos que podem ser projectados intervenientemente na natureza e que são, por outro lado, comunicáveis a terceiros, permitindo o estabelecimento de projectos construtivos colectivos.

Que pretende João de São Tomás? A sua é uma poderosa e iluminada forma de dar resposta às questões que desde sempre têm perseguido o homem, sendo que o sólido e coerente edifício do *Curso Filosófico*, que é uma síntese com pretensões totalizadoras, resulta (involuntariamente?), fruto em grande medida do trabalho do *De Signis*, numa perfeitíssima ontologia.

Pode a semiótica ser identificada com uma ontologia? À maneira moderna como Hartmann e Quine lidam explicitamente com o problema, certamente não, mas a "maneira moderna" não é a opção

⁷⁹ Provou-se, com o princípio da indeterminação de Heisenberg, que é impossível medir, simultaneamente, com precisão, a posição e momento de um electrão. Apenas se podem obter médias estatísticas de sucessivas medições realizadas sobre o mesmo micro-objecto; e isto porque a existência-interferência de um sujeito, e os próprios instrumentos de medição (compostos por átomos e electrões sujeitos às mesmas leis de indeterminação) interferem e contaminam a pesquisa com um certo grau de incerteza.

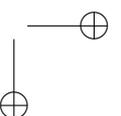
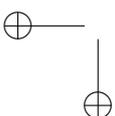


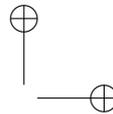
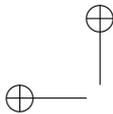


correcta para enquadrar um medieval⁸⁰, e de facto o que o *De Signis* oferece no final da sua apropriação, e porque busca a forma como "conhecemos o quê?", é uma catalogação sistemática das diversas regiões habitadas pelo Ser que põe especial ênfase nas que rodeiam e estão acessíveis ao humano. Por outras palavras, estamos perante uma ontologia porque como o mundo só é acessível objectivamente - através da cognição - e esta é impreterivelmente mediada por signos, a semiótica determina a resposta à questão ontológica fundamental: o que há⁸¹ *in re*, ou como signos diferentes se podem aplicar ao mesmo referente (o bem conhecido paradoxo da estrela da manhã-estrela da tarde), e ver a maravilhosa elegância com que João de São Tomás lida com o problema – sem necessidade de criar regiões ontológicas especiais para explicar a aberração. Há Deus, os anjos, o homem e o mundo. Este último oferece-se mediado por signos formais-instrumentais, naturais, convencionais e consuetudinários que delimitam, pelas suas formas próprias, a estrutura do que é apercebido. Pelas relações que estabelecem com o sujeito e os seus referentes, criam tipos de objectos distintos: apercepções intuitivas e abstractivas, que são distintas atendendo ao objecto, mas não ao que eficientemente produzem: conceitos. Esta ordem é tendencialmente capaz de originar progresso – pela possibilidade de evolução da ordem da significação – mas no seu esquema básico, a que a característica "evolução" inere, é em termos humanos incontornável e inescapável. Só a intervenção de Deus, dos anjos ou demónios, pela infusão de espécies alienígenas, pode perturbar o equilíbrio ontico das coisas

⁸⁰ Ao longo de todo o trabalho, João de São Tomás tem sido tratado como um medieval que, cronologicamente, como é óbvio, não é. Talvez seja altura de explicar que esta deliberada opção se prende com o facto de falarmos de um dos últimos representantes da Segunda Escolástica que é, na forma, espírito, formação e preocupações um medieval, vivendo num século que há muito deixou de o ser.

⁸¹ É quase constrangedor, por exemplo, ver como Quine e Hartmann, e antes deles Frege, trataram tão detidamente o problema dos signos sem referente existente





violando ostensivamente as leis cognitivas inscritas desde todo o sempre na natureza humana.

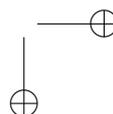
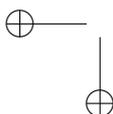
Resta acrescentar que apesar das características que distinguem o *Tratado dos Signos* como corpo autónomo no interior do *Curso Filosófico*, a totalizadora explicação do mundo tal como o conhecemos só é acessível, pese embora a importância fundadora do *De Signis*, a partir do conjunto da obra⁸², e mesmo esta, apesar do fôlego e rigor extraordinário, não pode responder a todos os motivos de desassossego e inquietação do homem. Para isso João de São Tomás reserva o monumental *Curso Teológico*, porque só na metafísica poderão estas questões encontrar a sua cabal fundamentação⁸³. Crê-se ter ficado demonstrado à saciedade que não é perpetrar particular violência em relação ao *Cursus* extrair dele o *De Signis*, que, precisamente, já goza de um estatuto relativamente autónomo no conjunto das outras questões.

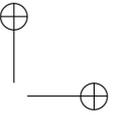
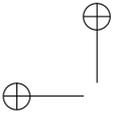
Esta breve exploração aqui proposta, por outro lado, mereceria talvez uma contextualização mais ampla. Deveria ser tido em conta, no estudo do *De Signis*, não só a obra dos Conimbricenses, por onde João de São Tomás estudou na sua juventude, como os autores contra quem polemiza, fundamentalmente Ockham e Suarez; e isto porque muitas das questões e perplexidades que abalaram séculos de reflexão são retomadas com particular tenacidade e argúcia por João de São Tomás, que não hesita em propor respostas.

De influências directas ou indirectas, lidas ou sonhadas, estão definitivamente livres as obras de Kant e Peirce, e todavia, pelo fervor posto pelo dominicano nas questões gnosiológicas e semiológicas, muito beneficiaria o trabalho com o cotejo às propostas destes autores, cotejo onde poderiam ainda incluir-se os empiristas ingleses pelo trabalho desenvolvido sobre a percepção e a associação.

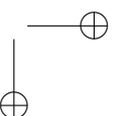
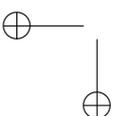
⁸² Vide Apêndice A, Índice da Totalidade do Curso Filosófico Segundo a Edição Crítica de Reiser.

⁸³ Poderão? O Professor Doutor Adélio de Melo costumava informar os alunos, logo na primeira aula, que se tinham vindo para Filosofia à procura de "respostas", melhor seria que sássem enquanto era tempo.





Lamentavelmente, a vida humana não é mais que um começo, uma tese de mestrado não é mais que um desajeitado gatinhar, e a única consolação que a Filosofia tem para oferecer é que os mistérios do Ser, que “há mais de três mil anos” desvela-oculta a sua face, ainda esperam por ser revelados.





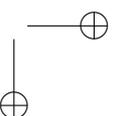
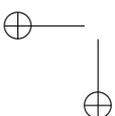
3 METODOLOGIA E ESTRUTURA DA TRADUÇÃO E EDIÇÃO DO *TRATADO DOS SIGNOS*

No que toca à apresentação do presente trabalho, tradução do *Tratado dos Signos* elaborado pelo dominicano português João de São Tomás no século XVII, importa dar conta de quatro tipos de considerações necessárias à justificação do resultado final: a matéria sobre a qual se operou; a forma que se pretendeu imprimir ao trabalho; os passos e opções seguidos na tradução de alguns termos estritamente técnicos; e finalmente, as escolhas que presidiram à elaboração da edição que aqui se oferece.

3.1 A Tradução

Matéria:

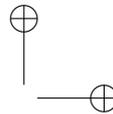
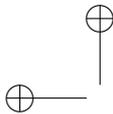
Sendo um medieval no espírito, estilo e convicções, João de São Tomás poderia, contudo, ser classificado entre os modernos pois a sua obra já não está limitada pelas condições de produção da época a que espiritualmente pertence: idealização da obra, realização de manuscritos, e cópia laboriosa dos mesmos. Este facto



acabou por simplificar o presente trabalho. Na verdade, não existem originais da obra de João de S. Tomás, dado que o autor acompanhou e pôde rever pelo menos as primeiras três edições do seu *Curso Filosófico* e, a crer em Deely, terá destruído ou ignorado os manuscritos por os considerar “de pouca importância” após publicados.

Assim sendo, a tradução aqui apresentada baseia-se na segunda reimpressão do *Curso Filosófico*, editada por Reiser e publicada em Itália por Marietti, em 1932. Trata-se de uma edição crítica do *Curso Filosófico* que tomou perto de sete anos a ser preparada por Reiser e onde se fixa o que pode ser considerado o texto clássico do Doutor Profundo. Quanto à primeira parte da *Ars Logicae*, Reiser utilizou para a fixação do texto a edição de Roma de 1637, enquanto para a segunda parte utiliza a edição de Madrid de 1640, explicando tal decisão porque eram estes os trabalhos mais fiáveis surgidos em vida do autor, “*cui ultima ipsius auctoris manus accessit*”.

Refira-se ainda que Reiser, no seu trabalho, cita, em nota de rodapé, as variações relevantes ao texto que trabalha, surgidas nas edições de Lion de 1663, e de Colónia em 1638; notas essas que, por economia de espaço e tempo, nos abstermos aqui de traduzir. Pertence também a Reiser o monumental trabalho de referir as referências bibliográficas, por vezes obscuras, que João de São Tomás faz a outros autores, à obra e respectivo local onde podem ser encontradas, socorrendo-se para tanto, fundamentalmente, da edição Romana Leonina e da edição de Parma da obra de S. Tomás de Aquino. Na impossibilidade de aceder a estes e outros trabalhos, tomaram-se como boas as referências a essas obras aduzidas por Deely, na convicção de não ser este um deslize muito grave, já que na edição da *Suma Teológica* da BAC, as referências de S. Tomás de Aquino a outras obras e autores são, pura e simplesmente, omitidas na tradução espanhola.

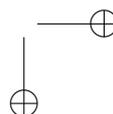
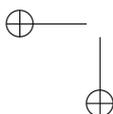
**Forma:**

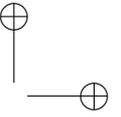
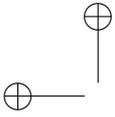
Gadamer considera que “toda traducción es ya una interpretación, e incluso puede decir-se que es la consumación de la interpretación que el traductor hace madurar en la palabra que se le ofrece [...] Quando es necesaria la traducción no hay más remedio que hacerse cargo de la distancia entre el espíritu de la literalidad originaria de lo dicho y el de su reproducción, distancia que nunca llega a superarse por completo”⁸⁴. No presente trabalho procurou-se por todos os meios escapar a esta concepção gadameriana da tradução como interpretação⁸⁵. A razão é que uma tradução interpretante oblitera necessariamente parte das estruturas de sentido que se cruzam no original, porque ela própria, fruto da compreensão, é já a doação de um sentido, e arrisca portanto encerrar o texto que pretende revelar numa unidimensionalidade empobrecedora. Daí que a principal aposta deste trabalho seja, tanto quanto possível, manter a tradução dentro dos limites da mais estrita literalidade, oferecendo, simultaneamente, acesso ao corpo latino do *Tratado dos Signos*, que funcionará sempre como instância de controlo. É evidente que uma opção teórica deste tipo, embora ofereça ao leitor grande margem de liberdade, onera-o com uma responsabilidade suplementar que é a de superar o abismo entre a nossa contemporaneidade velozmente veloz e o distante universo conceptual da Segunda Escolástica. Tarefa tremenda esta de interpretação e recomposição que aqui se propõe passar ao leitor, ao invés de abastecê-lo já com a versão digerida e pronta a consumir das lições do mestre dominicano.

Evita-se assim, além do mais, a operação de extrema delicadeza que é a de encerrar num lapso de tempo um sempre frágil momento de compreensão, investindo-o da dignidade das coisas perenes ao

⁸⁴ Gadamer, Hans-George, *Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 462, Ediciones Sígueme, 1957, Salamanca.

⁸⁵ Tarefa difícil, senão mesmo impossível, de cumprir na totalidade. Até Deely admite que o seu trabalho tem tanto de tradução quanto de interpretação.

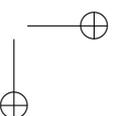
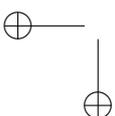




vertê-lo, definitivamente, noutra língua. É que ficou por fazer a pergunta: que sucede quando o momento interpretativo falha ou sofre um desvio, pequeno que seja, durante a tradução? É óbvio que nesse caso o sentido do original é falseado, e isso pode ser feito insensivelmente, sem pôr em causa a coerência interna do texto; ao mesmo tempo que a mera existência de um momento de interpretação expulsará alguns dos sentidos latentes no original para as margens do não-conceptualizável ou incoerente.

Importa também tornar claro que o princípio de literalidade funciona aqui como ideia reguladora. De facto, não subsistem ilusões ingénuas de escapar inteiramente ao círculo hermenêutico constituído pela estrutura antecipativa da compreensão, que exige sempre um momento de interpretação divinatório – para usar a feliz expressão de Schleiermacher – em que se antecipa o sentido do todo por meio de uma empatia virtual com o autor. Gadamer demonstra que toda a compreensão é antecipativa e que toda a exegese implica preconceitos do intérprete, sendo estas estruturas psicológicas trans-subjectivas, por seu turno, condição *sine qua non* da própria interpretação. Por isso se admite aqui que não é possível extirpar nenhuma leitura, exegese ou tradução do conjunto de preconceitos trans-subjectivos ligados a uma tradição que se tornou anónima e a-histórica e que orientam e regulam o momento de antecipação. Todavia é possível e, crê-se, desejável, excluir de uma tradução toda a interpretação psicologizante baseada numa pseudo-afinidade divinatória com um autor – é esse o sentido que a literalidade desta versão portuguesa do *Tratado dos Signos* busca.

Cumpra ainda notar que também Feyerabend lança achas importantes a esta discussão. “Tornou-se claro que os dicionários e as traduções são meios indigentes de introdução dos conceitos de uma língua que não se relacione de perto com a nossa, ou de ideias que não se adaptem à maneira ocidental de pensar. As línguas que tais têm que ser aprendidas de *forma improvisada*, como uma criança aprende palavras, conceitos, aparências. Não devemos exigir que o processo de aprendizagem se estruture de acordo

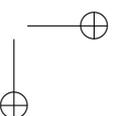
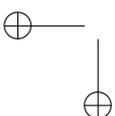


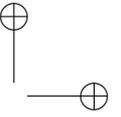


com as categorias, leis e percepções que nos são familiares. E é precisamente este modo ‘sem preconceitos’ de aprendizagem que um estudo de campo se destina a garantir [...] Sabemos hoje que toda a língua contém dentro de si própria meios que lhe permitem reestruturar grandes partes do seu aparelho conceptual [...] Podemos portanto dizer correctamente que os resultados de uma investigação de campo e as descobertas científicas mais fora do comum poderão sempre exprimir-se em inglês. Mas isso não significa que a minha primeira tese seja falsa. A língua indígena e o inglês antes da tradução são na realidade incomensuráveis. A minha segunda tese é que o desenvolvimento da percepção e do pensamento em termos individuais passa também por estádios que são mutuamente incomensuráveis. A minha terceira tese é que os pontos de vista dos cientistas de diferentes períodos, escolas e temas, e especialmente os seus pontos de vista sobre as questões fundamentais, são muitas vezes tão diferentes como as ideologias subjacentes a diferentes culturas” (Feyerabend, 1988: 275).

Uma tradução tão literal quanto possível poderá portanto permitir subverter a própria tradução, reenviando e remetendo continuamente para a mundividência do original, e assim eliminar a incomensurabilidade pela abertura da possibilidade de assimilação dos quadros conceptuais que lhe deram origem e que, no caso de João de São Tomás, não são uma realidade tão distante e remota que exclua a hipótese de um leitor recuar ao seu universo conceptual e assimilá-lo com proveito, apreendendo, “*de forma improvisada*”, a incomensurabilidade do texto.

Esta superação do abismo intelectual que nos separa da Segunda Escolástica, à maneira de como um antropólogo realizaria, no exemplo de Feyerabend, o seu trabalho de campo, é, evidentemente, uma possibilidade que só a proximidade do latim ao português permite entrever. “Os linguistas recordam-nos que uma tradução perfeita jamais é possível, ainda que nos sirvamos de definições contextuais complexas. Como já vimos, tal é uma das razões da importância do trabalho de campo, durante o qual as no-





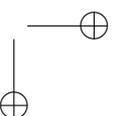
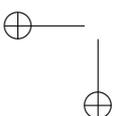
vas linguagens são aprendidas *improvisadamente*, e da rejeição como inadequada de qualquer abordagem que confie numa tradução completa ou parcial” (Feyerabend, 1988: 281).

E ainda que se tenha limitado a subjectividade interpretante ao mínimo, e que, mediante isso, se acredite firmemente na possibilidade de aceder ao quadro mental em que João de São Tomás trabalhou, a verdade é que as palavras de Gadamer continuam a fazer sentido para quem quer que se tenha debatido com os dilemas de uma tradução: “El traductor tiene muchas veces dolorosa conciencia de la distancia que le separa necesariamente del original [...] La exigencia de fidelidad que se plantea a una traducción no puede neutralizar la diferencia fundamental entre las lenguas. Por muy fieles que intentemos ser, nos encontraremos, sin embargo, en situaciones, en las que la decisión habrá de ser en cualquier caso inadecuada”⁸⁶.

Explicada portanto a busca da estrita literalidade, por mais utópica que possa parecer, pela determinação de não obliterar nenhum sentido possível, extirpar toda a subjectividade psicologizante da compreensão, e promover um eixo dialógico leitor-autor ao invés de autor-tradutor, resta dar a conhecer que tal metodologia resultou em três princípios reguladores que orientaram todo o trabalho de tradução: fidelidade semântica, fidelidade sintáctica, e recurso a uma hermenêutica extrinsecalista.

A fidelidade semântica revela-se na tentativa de utilizar os vocábulos portugueses mais aproximados da versão latina que lhes deu origem. É certo que esta opção pode parecer óbvia, mas a verdade é que seria discutível pois, em largos casos, correspondem a estes *clones* semânticos palavras mais modernas, que poderiam ser tomadas por equivalentes, e que a serem utilizadas tornariam o texto muito mais acessível a um leitor actual. A razão de terem sido rejeitadas prende-se, por um lado, com o facto de se tratar de expressões técnicas, e por outro com a opção deliberada de não

⁸⁶ Gadamer, Hans-George, *Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 454, Ediciones Sígueme, 1957, Salamanca.



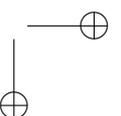
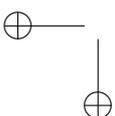


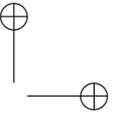
florir ‘arcaísmos’ que, obviamente, não o são, ainda que isso tenha sido realizado a expensas do conforto do leitor.

Pugnando pela fidelidade sintáctica, procurou-se manter inalteradas as construções, por vezes elípticas, a que João de São Tomás recorre, acreditando que, se por vezes se torna obscura na densidade das frases a busca da sua razão, tal caminhada proposta pelo dominicano *tem um sentido*. Este propósito foi depois reforçado pela constatação, de que Deely dá nota, dos resultados desastrosos de sucessivas tentativas de traduzir ou editar João de São Tomás, melhorando-lhe o estilo, experiências essas que resultaram, nalguns casos, em falsificações de sentido, noutros, foram simplesmente empobrecedoras – em nenhuma situação, garante o americano, o original foi superado ou melhorado (Deely, 1985: 459).

Frequentemente causa de perplexidade, o estilo de João de São Tomás tem, todavia, sido objecto de luminosas interpretações. “Et cependant ces phrases longues, coupées d’incidentes, alourdies par des redites, nous apportent souvent des formules définitives, sagement équilibrées et dont de caractère lumineux nous éblouit. On chemine d’abord dans une épaisse forêt, mais tout à coup, dans une éclaircie, l’ombre cesse, le jour paraît dans tout son éclat et l’on peut sans peine apprécier le chemin parcouru et contrôler les résultats acquis”⁸⁷.

⁸⁷ Simonin, “Review of the 1930 Reiser edition of Poinso, 1631 and 1632”; citado por Deely, 1985: 459. Também Garrigou-Lagrange, citado por Deely, descortina um sentido na paixão circular do mestre dominicano: “Jean de Saint-Thomas avait, pour employer la terminologie de Denys, conservée par saint Thomas, la ‘contemplation circulaire’, qui, par opposition au mouvement ascensionnel, soit droit, soit oblique, revient constamment sur les mêmes choses, en décrivant plusieurs fois le même cercle, sans se lasser, pour mieux voir et revoir tous les aspects et toutes les richesses d’une vérité supérieure. Ainsi l’aigle, après s’être élevé très haut par un mouvement droit ou par un mouvement en spirale, se plaît à décrire plusieurs fois le même cercle, puis à planer comme immobile, en scrutant l’horizon de son puissant regard. Ces retours circulaires sur les mêmes choses peuvent fatiguer les lecteurs qui ne sont pas parvenus à une vue si simple et si haute, qui n’ont pas la même joie que Jean de Saint-Thomas à ‘redire la même chose sans la répéter jamais’; ils voient la répétition matérielle,





Já a opção por uma hermenêutica extrinsecalista na fixação da tradução de alguns termos estritamente técnicos pode com simplicidade ser explicada. João de São Tomás é claramente um autor de escola, um fidelíssimo autor de escola, e quando utiliza termos técnicos que não define em toda a sua extensão, reporta-se aos termos do tomismo, e portanto à forma como são entendidos em S. Tomás de Aquino⁸⁸. Daí que para a fixação de certos termos na tradução se tenha recorrido ao que constitui o seu uso e significado no tomismo, e também, mercê sobretudo do excelente glossário de Nicolas, à forma como foram vertidos para francês pelos tradutores da *Suma Teológica*. Segue-se a explicação detalhada dos diferentes motivos para tais opções.

Termos:

Convenire:

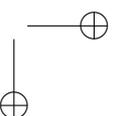
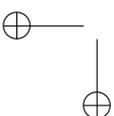
Este verbo, em geral, poderia ser traduzido por “convir a, adaptar-se, acomodar-se” (DLP)⁸⁹. Deely, na maioria dos casos, tradu-lo por “to belong”.

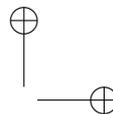
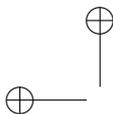
Importa todavia notar que em S. Tomás de Aquino o termo assume um carácter eminentemente técnico. Na teologia tomista, em sentido restrito, *convenientia* é aquilo que convém a um ser, que

et pas assez la continuité formelle du regard intelligent... Ceci dit pour défendre le noble Jean de Saint-Thomas, tout en reconnaissant qu'il paraît quelque-fois un peu trop aimer le cercle sur lequel il revient, et qui n'est encore qu'une image lointaine de Dieu”.

⁸⁸ E se bem que sejam admissíveis desvios ao uso corrente de um termo no tomismo, também se pressupõe que a própria literalidade do texto poderá, a qualquer momento, reconduzir o leitor a essa violação da norma.

⁸⁹ *Dicionário de Latim Português*, col. Dicionários Editora, Porto Editora, sd, Porto.





é o seu bem, para o qual o apetite o faz tender; e num sentido mais abrangente, é o que, sem pertencer necessariamente a um ser, nem ser requerido pelo seu *telos*, aperfeiçoa-o e pode coadjuvar na prossecução do seu fim próprio.

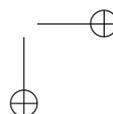
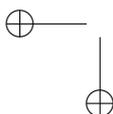
Neste trabalho optou-se, quase sempre, por traduzir literalmente *conveniência* e *inconveniência*, na expectativa de que o contexto iluminasse a carga técnica e as conotações que o conceito pode assumir. É evidente que outras opções poderiam ter sido tomadas. Os tradutores da edição francesa da *Suma Teológica* expressaram melhor que ninguém esta dificuldade: “Notons ici la difficulté de traduire des termes ayant pourtant une valeur technique importante. En bien des cas on a préféré traduire *conveniens* par approprié, adapté, justifié, et *non conveniens* par illogique, absurde, incohérent, maladroit [...]”⁹⁰. Pese embora o louvável propósito de tornar o texto claro e acessível ao leitor de hoje, a verdade é que a língua latina não é, em nenhum caso, menos rica e plena de potencialidades que os idiomas a que deu origem. Se S. Tomás e os que o tomaram como mestre usaram este termo, em detrimento de outros, num sentido tão técnico, para exprimir conceitos de matizes diversas, ele deverá ser mantido, ainda que isso exija que seja feito o esforço de ascender à letra e espírito do texto, ao invés de o aproximar às nossas próprias acomodações quotidianas.

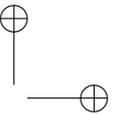
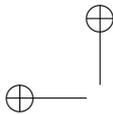
Dictio:

Surge insistentemente no terceiro artigo das Súmulas, *Definitio Termini*, e poderia ser traduzido por “acção de dizer, de exprimir, de pronunciar, discurso, conversação, prática, recitação, arte de dizer, dicção, expressão, palavra” (DLP).

A dificuldade é portanto óbvia: apurar em que sentido utiliza João de São Tomás a palavra. Deely decide-se, cumulativamente, por “expression” e “diction”. Neste trabalho, optou-se por “dicção”

⁹⁰ Nicolas, Marie Joseph, 1984, “Vocabulaire de la Somme Théologique”, p. 100, in *Somme Théologique*, vol. I, Les Éditions du CERF, Paris.





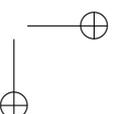
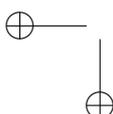
na suposição de que seria o mais adequado para exprimir simultaneamente “vocábulo” e “expressão”. Note-se que Pinharanda Gomes, na tradução portuguesa do *Perihermenias*, chama enunciação ao termo, enquanto último constituinte significativo da locução: “A locução (logos) é um som oral com um significado convencional, em que cada parte, separadamente considerada, apresenta um significado como enunciação e não como afirmação ou negação. Pretendo dizer, por exemplo, que a palavra homem significa algo, mas em si mesmo não afirma nem nega [...]”

Efficiens, effective:

O primeiro termo reporta-se a “activo, que produz, prático” (DLP), enquanto o segundo poderia ser traduzido por “que efectua, que produz, eficiente” (DLP). Utilizados os termos no *Tratado dos Signos*, pela primeira vez, no segundo artigo das Súmulas, *Definito et divisio signi, efficiens* é traduzido por Deely como “productive”, enquanto *effective* passa, na versão americana do texto, a “effectively” (having an effect, producing the intended result [OAD]⁹¹). No presente trabalho optou-se por traduzir indistintamente ambos os termos por *eficiente* ou, na forma adverbial, *eficientemente*, emprestando-lhe não só o sentido que o termo tem em português corrente (“que produz realmente um efeito” [DULP]⁹²), mas também o que vem tendo em Filosofia desde que Aristóteles estabeleceu a teoria das quatro causas, sendo que, na época de S. Tomás, e para a Escolástica, causa eficiente já não se prendia apenas à origem do movimento mas era “a que pela sua acção faz existir o que por si só é incapaz de existir [...] determina a passagem do não-ser ao ser” (Pires, 1989: 911). Refira-se ainda que Herculano de Carvalho, no ensaio “*Segno e significazione in João de São Tomás*” adopta precisamente o mesmo procedimento, tomando *efficiens* e *effective* por “eficiente” e “eficientemente”.

⁹¹ *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*, 1989, 4ª edição, Oxford University Press.

⁹² *Dicionário Universal da Língua Portuguesa*, 1995, Texto Editora, Lisboa.



***Per ad modum:***

Traduzido aqui por “ao modo de”, enquanto Deely prefere a fórmula “in the way of”.

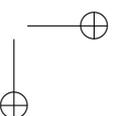
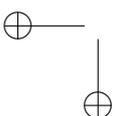
Ad aliquid:

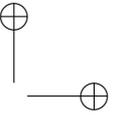
Dependendo do contexto em que é utilizado neste *Tratado dos Signos*, poderá ser traduzido quer por “relação”, quer por “ser para” (alguma coisa). Para se compreender como este *ad aliquid* se plasma na noção de relação, nada melhor do que recordar o que foi e como nasceu o filosofar acerca deste conceito. É Platão o primeiro a identificar, no *Teeteto*, a noção de relação, a que chama “o-para-alguma-coisa”. Aristóteles aborda o tema sistematicamente, incluindo a relação na Tábua das Categorias, sob a designação de “o para qualquer coisa” (*prós ti*). Já para os escolásticos “a relação é um modo de *ser para* [...] (*esse ad*)” (Pires, 1992: 663), e é precisamente neste sentido, enquanto puro respeito, que João de São Tomás utilizará o termo *ad aliquid*.

Ratio:

Tratou-se, de todos os termos em apreço, do mais difícil de verter para português. É vastíssimo o âmbito de significações que *ratio* pode assumir: “conta, cálculo, interesse, consideração, empenho, relação, comércio, trato, situação, estado, modo, género, espécie, natureza, inteligência, juízo, bom senso, prova, motivo, causa, argumento, explicação, opinião, sentimento...” (DLP) são apenas alguns dos sentidos mais correntes do termo em latim.

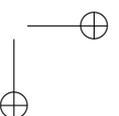
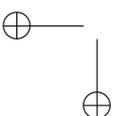
Numa primeira abordagem, atendendo ao contexto em que o vocábulo é inserido no *Tratado dos Signos*, a opção de tradução que parecia mais adequada e que melhor inteligibilidade oferecia aos escritos de João de São Tomás era “natureza”, termo que se manteve durante grande parte do trabalho. Note-se que Deely optara, para solucionar a problemática deste *ratio* tão abundantemente empregue por João de São Tomás, pela palavra “rationale”





(fundamental reason for or logical basis of something [OALD]), e explica porquê: “Illustrating the obsolete meaning of *ratio* as ‘rationale’ the OED cites Gale, writing in 1678: ‘the formal reason or nature of sin consists in its being a deordination or transgression of the divine law’ (*Cont. Gentiles*, III, 7). Hence, according to the OED, what we mean by ‘rationale’ today was expressed by ‘formal reason or nature’ just as Poincot had written *formalis ratio signi*. Hence, according to the OED we must translate ‘formal reason’ or ‘nature’ of the 17th century english by contemporary term ‘rationale’. So likewise we must translate Poincot’s term *formalis ratio signi* by ‘the formal rationale of the sign’” (Deely, 1985: 471). Sendo que este passo foi dado na suposição de que “rationale” exprime adequadamente o sentido simultaneamente realista e subjetivo de *ratio*.

Para além da dificuldade, óbvia, de que não existe em português nenhum equivalente semântico de “rationale”, importa referir que em S. Tomás de Aquino e na Escolástica de inspiração tomista subsequente *ratio* é um termo técnico de âmbito muito mais vasto que o que o termo “razão” assume hoje para nós. Para São Tomás, *ratio* tanto pode ser a faculdade de pensar como aquilo pelo qual a realidade é o que é. Neste último sentido, muito mais amplo que o termo “razão” em português, *ratio* confunde-se com ideia, natureza, essência, e em alguns sub-contextos do *Tratado dos Signos* estes três termos seriam, porventura, mais adequados a uma inteligibilidade que permitisse a assimilação do texto sem esforço de maior. Note-se porém que *ratio* é, além de princípio de inteligibilidade, razão imanente, essencial e substancial das coisas, que se confunde mesmo com a sua essência: ela é a razão porque uma substância e seus acidentes são aquilo que são. “Tout être doit rendre compte de soi à la raison. Ce principe implique que le réel soi l’oeuvre d’une Pensée. Aussi bien parlera-t-on des raisons éternelles. On dira même qu’il y a une raison immanente en chaque chose, un *logos*, et c’est de son essence même, de son intelligibilité propre qu’on veut parler” (Nicolas, 1984:115).





Daqui que a opção de Deely não pareça ser a mais feliz. Recorre a um vocábulo que o *Oxford English Dictionary* considera já obsoleto, de difícil assimilação, portanto, para um leitor contemporâneo, e pretende ainda investi-lo da capacidade de exprimir as nuances realistas e subjectivistas da doutrina de João de São Tomás; ora estas, a existirem, não estão depositadas no termo *ratio* mas na totalidade do *Tratado dos Signos*, donde poderão ser extraídas pelo leitor atento. Além disso, este “rationale” não parece dar conta da amplitude e carácter particular da *ratio* tomista, que é ser princípio imanente da cognoscibilidade das coisas determinando-as na sua actualidade. Por todas estas razões, optou-se no *Tratado dos Signos* por traduzir *ratio* por “razão”, que deverá, evidentemente, ser tomada como termo técnico que é no contexto da filosofia tomista.

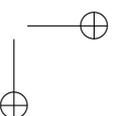
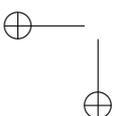
Species:

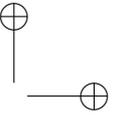
Trata-se de mais um termo para o qual não existe hoje, em português, forma adequada de dar conta. Deely opta por traduzi-lo por “specifying form”, o que se revelará, como veremos, uma feliz aglutinação de sentidos. Já os tradutores britânicos de Santo Agostinho⁹³, no passo em que este define a noção de signo⁹⁴, optam por “impression”: “For a sign is a thing wich, over and above the *impression* it makes on the senses, causes something else to come into the mind as a consequence of itself”, enquanto a edição portuguesa do mesmo texto defenderá que “signo é tudo aquilo que para além *do seu próprio aspecto que possui em si* e nos apresenta aos sentidos, faz com que uma outra coisa nos surja no espírito”⁹⁵ (itálico nosso).

⁹³ Agostinho, Santo, *On Christian Doctrine*, trad. de Shaw, J. F., Encyclopaedia Britannica, 1993, Chicago.

⁹⁴ Definição essa que é citada e criticada por João de São Tomás logo no início do *Tratado dos Signos*.

⁹⁵ Agostinho, Santo, *Àcerca da Doutrina Cristã*, in AA.VV, *Textos de Hermenêutica: Agostinho, Espinoza, Hegel, Dilthey, Nietzsche*, trad. de Reis, Alberto, e Andrade, José, Rés Editora, 1984, Porto.





A verdade é que no contexto do *Tratado dos Signos* nenhuma destas belas paráfrases podia ser utilizada eficazmente, devido à frequência com que o termo *species* surge, enquanto a fórmula de Deely, em português, resulta numa asserção pleonástica. Assim sendo, *species* passou, naturalmente, a “espécie”, e por isso tentar-se-á aqui dar conta do significado do conceito na gnosiologia tomista. Espécie é a semelhança ou imagem das qualidades sensíveis de uma coisa, imagem essa que é imprimida nos sentidos para que o objecto seja conhecido. Desta forma, o intelecto recebe as espécies inteligíveis, enquanto os sentidos externos recebem as espécies sensíveis emitidas pelos objectos. A partir das espécies sensíveis a razão forma, por meio do intelecto agente, uma semelhança da coisa no espírito, e é a partir desta, chamada por extensão espécie inteligível, que o universal é abstraído do singular.

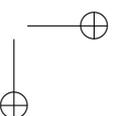
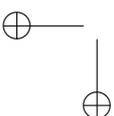
Respicio / respicere:

Destes dois termos se deu conta como “dizer respeito a”, “respeitar”; trata-se do acto de pura relação, de ser para... aquilo a que diz respeito ou que é respeitado.

Relatio secundum esse / Relatio secundum dici:

Traduzido aqui por “relação segundo o ser”, ou ontológica; e “relação segundo o ser dito”, ou transcendental, que correspondem à distinção elaborada pelos medievais *secundum res*, *secundum verba*.

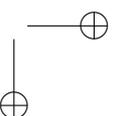
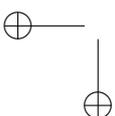
A relação ontológica, tal como foi primeiramente formulada por Aristóteles é aquela na qual os relativos têm todo o seu ser para outro; a sua essência é referir-se, ser relação a alguma outra coisa – *secundum esse* refere-se portanto não à existência das relações, mas a este seu modo particular de existir. Já a relação transcendental é a ordem para um termo exterior quando essa ordem está incluída numa realidade absoluta e concorre para a definir. A realidade absoluta é então referida a um objecto exterior a ela própria, existente ou não. Transcendental aplica-se aqui no sentido de que

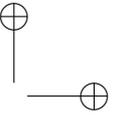




a relação perpassa e pode ser encontrada em diversas categorias do ser, visto tratar-se da pura generalidade que pode ser aplicada a uma vastíssima categoria de entes. *Secundum dici* trata-se então da forma como as coisas, embora mantendo em si, de alguma forma, uma certa realidade absoluta, podem ser definidas pela sua referência a um termo exterior. É por esta razão que Deely recusa situar as relações segundo o ser dito apenas no plano linguístico, preferindo, na sua tradução, dilatar a abrangência do termo traduzindo-o por “relation according to the way being *must* be expressed in discourse” (itálico nosso). Defende pois que em oposição a situar o *secundum dici* no plano meramente linguístico, o termo exprime, antes de mais, a realização na ordem do discurso de uma obrigação (must) imposta a essa ordem pela própria realidade, constituindo este conceito uma das chaves fundamentais para compreender a natureza e alcance do *Tratado dos Signos*.

A verdade é que não se compreende muito bem a oposição que Deely quer aqui fazer ressaltar: é óbvio que a forma como as coisas são expressas no discurso é a forma como terão de ser expressas e que a realidade, de alguma maneira, se impõe às potencialidades criadoras e recriadoras da linguagem. Ainda assim, esta imposição da realidade ao discurso só pode ser extraída do *Tratado dos Signos* no final da sua apropriação como objecto – assim como um mineiro só no final da sua busca poderá, à força de picareta, extrair da rocha algumas esmeraldas. Sendo *secundum dici* a forma como os seres são expressos depois de submetidos ao processo de semiose, deverá ser traduzido o mais literalmente possível, de acordo com os usos da época, como “segundo o ser dito”. Que, em João de São Tomás essa forma se imponha, ou não, ao plano da expressão, isso deverá ser pacientemente minado ao longodo *Tratado dos Signos*, e não colocado *ante rem*, como um *a priori* da própria tradução. Esta é, de resto, a regra que Jean Gauvin se dota no processo de decifração de um texto filosófico e que, por maioria de razão, deverá ser seguida numa tradução, objecto que se destina a ser decifrado. É que ainda que um texto seja conhecido, compreendido





e apropriado na sua totalidade, a progressão de outrem nesse texto deverá ser “fundada na sucessividade linear das linhas e páginas, uma progressão que autoriza retornos atrás mas proíbe a descontinuidade de um salto brusco para a frente. Tal é, pelo menos, a regra que sempre me impus: nunca recorrer a uma exposição de conjunto sobre o livro, para ‘resolver’ as dificuldades que levanta um texto preciso [...] e, correlativamente, não reconhecer como pertinentes senão os problemas que se referem ao passo do livro imediatamente em causa ou aos que já foram lidos”⁹⁶

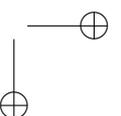
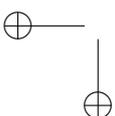
Notitia:

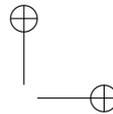
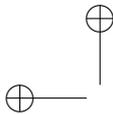
Este vocábulo apresenta problemas quase insolúveis na forma de tradução por que se optou. *Notitia* é aquilo que é apercebido e fixado pela mente na sequência de um acto cognitivo. Deely vai vertê-lo por *awareness*, o que, tal como na opção aqui seguida, é um vocábulo ligeiramente mais activo do que deveria para se poder considerar a tradução integralmente correcta. A língua mais fadada para dar conta desta expressão parece ser o francês, onde *notitia* é, fiel e simplesmente, vertido por *l’aperçu*. No caso da versão portuguesa do texto que aqui nos ocupa, optou-se por dar conta de *notitia* como *apercepção*, importando, todavia, clarificar que a palavra não pode ser tomada nem no sentido de *apercepção reflexiva*, tal como foi utilizada por Leibniz, nem, puramente, no sentido de ‘acto de se aperceber de alguma coisa’, porque *notitia* é mais passiva – é o acto de se aperceber, mas é também aquilo que resulta na mente depois de dado o acto do sujeito de se aperceber de algo.

Signatum:

É, de todos os termos do Tratado dos Signos, o mais belo e cuja tradução foi, simultaneamente, mais simples mas também mais

⁹⁶ Gauvin, Jean, “ O discurso da filosofia sistemática – experiências de leitura e investigações de estrutura”, in *Philosophie du Langage*, nº 21, 1971, p. 176.





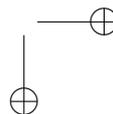
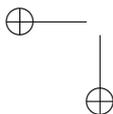
frágil. Com *signatum* João de São Tomás refere-se à própria coisa absoluta, tomada em si mesma, que o signo referencia; fala-se então do objecto, ou referente, para utilizar uma terminologia bem estabelecida nos nossos dias.

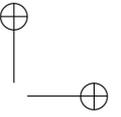
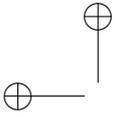
Deely traduzirá *signatum* por “signified thing”, e trata-se de uma opção correctíssima. Em português poder-se-ia utilizar, visto que o verbo latino *signo* simplesmente não existe, mas é traduzido por “assinalar” e vocábulos semelhantes, “assinalado”. Seria uma opção literal, correcta, mas francamente deselegante face à beleza do verbo *signo*. Outra via possível seria utilizar a terminologia consagrada por qualquer autor para referenciar este conceito, e aí as opções seriam vastíssimas. O *signatum* de João de São Tomás foi, depois, para Frege e Peirce, “objecto”; para Eco, “referente”; para Morris, “denotatum”; para Russel, “denotação”; para Carnap, “extensão”. Nenhum destes termos capta a simplicidade, elegância e beleza da fórmula latina ao criar o verbo *signo*, que permite exprimir coisas tão extraordinárias como “*Signo id quod signat signatum est*”; (“Signo é aquilo que signa um signado”).

Perante tal dificuldade, traduzir vocábulos que não existem na língua-alvo sem que nada se perca da perfeição essencial da forma original, vem em auxílio deste trabalho uma das muitas regras que Peirce estabeleceu e seguiu no domínio da terminologia: “Para as concepções filosóficas antigas negligenciadas pelos escolásticos, imitar, tanto quanto possível, a expressão antiga [...] Para as concepções filosóficas que divergem um cabelo que seja daquelas para as quais existem termos apropriados, inventar termos, tendo em conta os usos da terminologia filosófica e os usos da língua inglesa, mas conferindo-lhe no entanto uma aparência nitidamente técnica”⁹⁷.

Por todas estas razões, mas fundamentalmente porque falamos de termos estritamente técnicos e porque esta era a forma menos violenta e bárbara de os traduzir, ou adaptar, *signare* e *signatum*

⁹⁷ Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers*, vol. I, citado por Rodrigues, Adriano Duarte, 1991: 78.





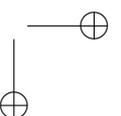
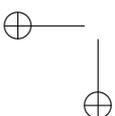
foram, respectivamente, traduzidos por “signar” e “signado”, sendo que o verbo, tal como em latim, pode muito facilmente ser conjugado.

3.2 A Edição

A bem da genealogia ninguém deixará de se colocar a questão: Quem descobriu o *Tratado dos Signos* no meio do imenso *Curso Filosófico* de João de São Tomás? Neste ponto três nomes surgem como referência incontornável para quem se dedica ao estudo do trabalho semiótico do Doutor Profundo: Jacques Maritain, José Gonçalo Herculano de Carvalho, e John Deely.

A Maritain ficou a dever-se o primeiro ensaio sobre esta temática, *Signe et Symbole*, incluído na obra *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (Paris, 1939). Segundo Herculano de Carvalho, foi a leitura desse trabalho que o levou depois à publicação de *Segno e significazione in João de São Tomás*, incluído no segundo volume de *Estudos Linguísticos* (Coimbra, 1969), trabalho esse precedido, três anos antes, pela análise e inclusão de copiosas referências ao mestre lisbonense, especialmente nos capítulos 7 e 8 do tomo I de *Teoria da Linguagem* (Coimbra, 1967)⁹⁸. A paixão pelo dominicano nunca mais deixou Herculano de Carvalho, que ainda hoje lhe dedica aturado estudo, veja-se por exemplo o seu recente trabalho “*Poinsot's semiotics and the conimbricenses*”, datado de 1995.

⁹⁸ Umberto Eco faz igualmente referência, na sua tese de doutoramento, ao trabalho semiótico de João de São Tomás, mas esse estudo, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, só foi editado um ano após a publicação do ensaio de Herculano de Carvalho, *Segno e significazione in João de São Tomás*; e também não é de crer que um trabalho de doutoramento sobre o Aquinate tenha deixado de escrutinar minuciosamente a obra de Maritain.





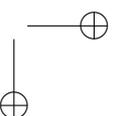
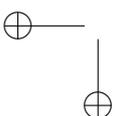
Já a John Deely se deve a tradução e primeira edição autónoma do *Tratado dos Signos*, o *Tractatus de Signis – the semiotic of John Poinot*, dado à estampa em 1985 pela University of California Press, sendo que, de acordo com Herculano de Carvalho, Deely, antes de iniciar a sua tradução, conhecia já tanto os trabalhos de Maritain quanto a sua própria obra, objecto de divulgação e interesse do outro lado do Atlântico⁹⁹. Importa ainda notar que outros aspectos que não estritamente semióticos, dos cursos Filosófico e Teológico, têm sido persistente e continuamente objecto de trabalho e estudo por parte de numerosos autores, entre os quais se contam boa quantidade de portugueses e espanhóis. Quanto ao presente trabalho, a sua génese deve-se à notícia da existência da obra de Deely, a partir da qual foi possível recompor este percurso que conduz, invariavelmente, ao trabalho pioneiro de Maritain.

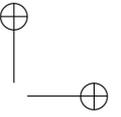
E coloca-se agora a questão de saber quem cunhou a expressão *Tratado dos Signos* para se referir às *Quaestiones XXI, XXII e XXIII do Curso Filosófico*, que o compõem. Herculano de Carvalho, num trabalho recente, dá a entender que terá sido Deely o autor da expressão¹⁰⁰. O próprio Deely, e com razão, é de opinião que o tratado foi baptizado pelo seu autor, João de São Tomás¹⁰¹. De facto o dominicano, na introdução, dirigida ao leitor, a toda a Lógica, e também na introdução à segunda parte da Lógica, explica

⁹⁹ Veja-se, por exemplo, Luigi Romeo, “Pedro da Fonseca in Renaissance Semiotics: A Segmental History of Footnotes”, *Ars Semeiotica*, II, John Benjamin, 1979, Amsterdam.

¹⁰⁰ “This is however not possible without a long and detailed comparison of his *Tractatus de Signis* (to use John Deely’s felicitous title) not only with the first chapter *De Signis* of the *Comentarii in Libros Aristotelis De Interpretatione* of the ‘Cursus Conimbricensis’, but with a number of other commentaries of the same aristotelian book...”; Carvalho, José Gonçalo Herculano de, “Poinot’s semiotics and the conimbricensis”, p. 131, in *Ensaio de homenagem a Thomas Sebeok*, coord. de Norma Tasca, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1995, Porto.

¹⁰¹ “To begin with, the main title of our presentation, *Tractatus de Signis*, it is the designation chosen by Poinot himself to refer to this part of his work [...]”; Deely, 1985: 445.

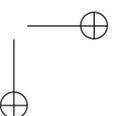
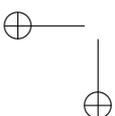




claramente que em vez de um comentário ao *De Interpretatione* aristotélico, que se limitará a resumir em poucas páginas, preferire dar à estampa um “tratado acerca dos signos e apercepções”, que remete para o final da segunda parte da Lógica devido às extraordinárias dificuldades que tal assunto encerra, dando contudo ao tema um tratamento muito geral, para principiantes, no início dos livros das *Súmulas*¹⁰². São estas razões mais que suficientes para se considerar que a expressão *Tractatus de Signis* foi inventada e proposta inicialmente por João de São Tomás, a ainda bem que assim sucedeu, pois onde se poderia encontrar um título melhor e mais adequado a esta obra?

Segundo João de São Tomás, além das alusões feitas ao tema nos três primeiros artigos das *Súmulas*, o *Tratado dos Signos* é composto pelas *Quaestiones XXI, XXII e XXIII* da segunda parte da Lógica do *Curso Filosófico*, intituladas, respectivamente, *De*

¹⁰² “Ad haec metaphysicas difficultates pluresque alias ex libris de Anima, quae disputantium ardore in ipsa Summularum cunabula irruerant, suo loco amandavimus et tractatum de signis et notitiis in Logica super librum Perihermenias expedimus”; “Quod in prima Logicae parte promisimus de quaestionibus pluribus, quae ibi tractari solent, hic expediendis, plane solvimus, excepto quod iustis de causis tractatum de signis, pluribus nec vulgaribus difficultatibus scaturientem, ne hic iniectus aut sparsus gravaret tractatus alio satis per se graves, seorsum edendum duximus loco commentarii in libros Perihermenias simul cum quaestionibus in libros Posteriorum, et pro commodiori libri usu a tractatu Praedicamentorum seiunximus.” (“Quanto a estas dificuldades metafísicas e outras dos livros *Da Alma*, que o ardor das disputas levou a introduzir no início dos livros das *Súmulas*, levei-as para local próprio, e desenvolvemos na Lógica, à cerca do *De Interpretatione*, um tratado à cerca dos signos e apercepções”; “Cobrimos aqui, como prometemos, as várias questões tradicionalmente tratadas na primeira parte da Lógica, excepto, por boas razões, o *Tratado dos Signos*, cheio com tantas e tão extraordinárias dificuldades, e assim, para libertar os textos introdutórios da presença destas dificuldades incomuns, decidimos publicá-lo separadamente em lugar de um comentário ao *De Interpretatione* e junto com as questões dos Analíticos Posteriores; e para um uso mais conveniente separamos o *Tratado dos Signos* da discussão das Categorias”); Tomás, João de São, in *Tratado dos Signos*, p. 55.



signo secundum se, De divisionibus signi, e De notitiis et conceptibus.

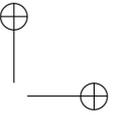
Já para Herculano de Carvalho¹⁰³, em ordem a compreender em toda a sua extensão a problemática semiológica tal como foi proposta pelo Doutor Profundo, seria necessário ler os dois primeiros artigos das Súmulas, as *Quaestiones* I a V das *Quaestiones Disputandae*¹⁰⁴, da primeira parte da Lógica; e ainda as *Quaestiones* XXI e XXII da segunda parte da Lógica.

John Deely faz uma selecção muito diferente para a sua apresentação do *Tratado dos Signos*, considerando, além das *Quaestiones* XXI, XXII e XXIII expressamente nomeadas por João de São Tomás, ser necessário atentar ainda, na segunda parte da Lógica, nos artigos I, II e IV da *Quaestio* II – *De ente rationis logico*; e nos artigos I, II e III da *Quaestio* XVII – *De praedicamento relationis*. Nesta sua opção, bem diferente da de Herculano de Carvalho, Deely segue expressamente as instruções de João de São Tomás no prefácio à 4ª edição da segunda parte da Lógica, onde afirma que o *Tratado dos Signos* só deverá ser abordado “depois do conhecimento havido acerca do ente de razão e categoria de relação”¹⁰⁵, precisamente as duas *Quaestiones* onde Deely faz um

¹⁰³ Vide “Segno e significazione in João de São Tomás”.

¹⁰⁴ Vide Apêndice A – Índice da totalidade do Curso Filosófico segundo a edição crítica de Reiser.

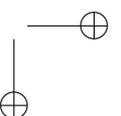
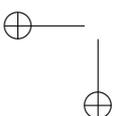
¹⁰⁵ “*Sed tamen, quia haec omnia tractantur in his libris per modum interpretationis et significationis, commune siquidem Logicae instrumentum est signum, quo omnia eius instrumenta constat, idcirco visum est in praesenti pro doctrina horum librorum ea tradere, quae ad explicandam naturam et divisiones signorum in Summulis insinuata, huc vero reservata sunt. Nunc autem in hoc loco genuine introducuntur, post notitiam habitam de ente rationis et praedicamento relationis, a quibus principaliter dependet inquisitio ista de natura et quidditate signorum. Ut autem clarius et uberius tractaretur, visum est seorsum de hoc edere tractatum, nec solum ad praedicamentum relationis illud reducere, tum ne illius praedicamenti disputatio extraneo hoc tractatu prolixior redderetur et taediosior, tum ne istius consideratio confusior esset et brevior.*” – (“Mas porque todas estas coisas são tratadas nestes livros por meio da interpretação e significação, e visto que o instrumento da lógica é o signo, de que constam todos os seus instrumentos; por isso, pareceu melhor agora, em vez da doutrina

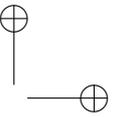
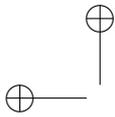


apanhado dos artigos mais relevantes, transformando-os, respectivamente, em “First Preamble: On mind-dependent being”; e “Second Preamble: On relation”, que apresenta separadamente dos três livros que constituem o Tratado propriamente dito.

Cumprir explicar que João de São Tomás tem, de facto, razão. É impossível compreender o *Tratado dos Signos* sem primeiro investigar o que é dito no *Curso Filosófico* acerca do ente de razão e da categoria de relação. Por esta razão, os cinco artigos mais importantes dessas questões foram introduzidos na presente edição do Tratado sob a designação de Livro Zero, sendo importante salientar que este Livro Zero não pertence propriamente ao *De Signis*, mas agrupa alguns artigos das *Quaestiones* II e XVII da segunda parte da Lógica, respectivamente *De ente rationis logico* e *De praedicatione relationis*. Estas foram aqui consideradas as questões fundamentais para a possibilidade de compreensão e interpretação do *Tratado dos Signos*, mas tal selecção não esgota, de todo, o manancial de problemas e informação que poderia ser extraída do *Curso Filosófico* e relacionada com estas questões. Assim, para além da proposta de Herculano de Carvalho de que já se deu nota, quem desejasse aprofundar a gnosiologia de João de São Tomás, tão intimamente ligada ao seu projecto semiótico, teria de fazer uma incursão aos seus livros *De Anima*, incluídos no terceiro volume do *Curso Filosófico*, e aí, nas *Quaestiones* IV, V e VI, seria indispensável abordar os seguintes artigos: “*Utrum sensus sint potentiae passivae vel activae*”, “*Utrum sensibus externis conveniat deceptio*

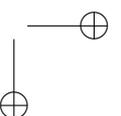
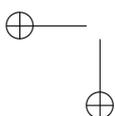
destes livros, apresentar aquelas coisas destinadas a expôr a natureza e divisão dos signos, que nas Sùmulas foram introduzidas, e para aqui, portanto, foram reservadas. *Agora porém neste lugar com toda a razão se introduzem, depois do conhecimento havido àcerca do ente de razão e categoria da relação, dos quais principalmente depende esta inquirição sobre a natureza e essência dos signos*. Para que o assunto mais clara e frutuosamente seja tratado, achei por bem separadamente àcerca disto fazer um tratado, em vez de reduzir e incluir a questão na categoria da relação, para que a discussão da relação não se tornasse redundante e enfadonha pela introdução deste tema exterior; e também para que a consideração do signo não se tornasse mais confusa e breve”), (itálico nosso); João de São Tomás, in *Tratado dos Signos*





et reflexio supra suos actus”, “*Quod sit subiectum potentiae visivae et medium illius*”, “*Quomodo fiat actio videndi et quid sit*”, “*Utrum requiratur necessario, quod obiectum exterius sit praesens, ut sentiri possit*”, “*Utrum necessario sint ponendae species impressae in sensibus*”, “*Utrum sensus externi forment idolum seu speciem expressam, ut cognoscant*”, “*Utrum dentur sensus interni et quot sint*”, “*Quid sint phantasia et reliquae potentiae interiores, et in quibus subiectis sint*”, “*Quae sint species impressae et expressae in sensibus internis*”, para nomear apenas alguns.

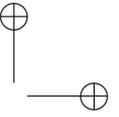
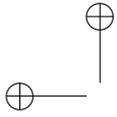
Por último, resta referir as alterações à forma do *Curso Filosófico* a que se procedeu nesta apresentação do *De Signis*. Os três primeiros capítulos das *Súmulas*, passaram, na versão portuguesa, a artigos, devido à sua extensão mínima. As três *Quaestiones* que compõem o *Tratado dos Signos* recebem aqui o nome de Livros, tendo-se-lhe alterado a numeração original para I, II e III. O Livro Zero, como já foi dito, é constituído pela aglutinação de alguns artigos de duas *Quaestiones* distintas e é, de certa forma, exterior ao que João de São Tomás pretendia fosse o seu tratado. Quanto aos artigos que, na versão latina, compõem uma *Quaestio*, foram aqui chamados capítulos, por ser essa a divisão mais normal e corrente de um livro.



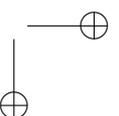
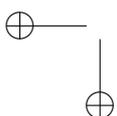
4 BIBLIOGRAFIA

1. AA.VV, 1984, *Textos de Hermenêutica: Agostinho, Espinoza, Hegel, Dilthey, Nietzsche*, trad. de REIS , Alberto, e ANDRADE , José, Rés Editora, Porto.
2. A. G., 1944, “Notas: Na Passagem do Terceiro Centenário da Morte de João de São Tomás”, in *Lumen, Revista de Cultura do Clero*, XII, pp. 661-663, Lisboa.
3. ABBAGNANO , Nicola, 1985, *História da Filosofia*, vol. IV, Editorial Presença, Lisboa.
4. ANÓNIMO , A., 1944, “Traços Biográficos de João de S. Tomás, Insigne Filósofo e Teólogo Português”, in *Estudos, Revista de Cultura e Formação Católicas* , nº especial 8-9, pp. 331-348, Coimbra.
5. ANÓNIMO , B., 1944, “A Obra Filosófica e Teológica do Padre Mestre Frei João de São Tomás”, in *Estudos, Revista de Cultura e Formação Católicas*, nº especial 8-9, pp. 401-408, Coimbra.
6. AGOSTINHO , Santo, 1984, *O Mestre*, trad. de PINHEIRO , António Soares, in *Opúsculos Selectos de Filosofia Medieval*, pp. 31-76, Faculdade de Filosofia, Braga.
7. AGOSTINHO , Santo, 1993, *On Christian Doctrine*, trad. de SHAW , J. F., Encyclopaedia Britannica, Chicago.
8. ALMEIDA , Fortunato de, 1970, *História da Igreja em Portugal*, Livro III, Livraria Civilização, Porto.
9. ALVES , Gabriel do Rosário, 1985, “Frei João de S. Tomás e S. Tomás de Aquino. O Tratado da Aprovação”, in *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, pp. 231-238, org.

- de GOMES , Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa.
10. ALVES , Victorino de Sousa, 1989, “Acidente”, *in Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
 11. AQUINO , São Tomás de, 1953, *Suma Teológica*, vols. I a XVII, edição bilíngue, col. BAC - Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Catolica, Madrid.
 12. AQUINO , São Tomás de, 1953, *Suma Contra los Gentiles*, vols. I e II, edição bilíngue, col. BAC - Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Catolica, Madrid.
 13. AQUINO , São Tomás de, 1984, *Somme Theologique*, vols. I e II, edição monolíngue traduzida por ROGUET , Aimon Marie, Les Éditions du CERF, Paris.
 14. AQUINO , São Tomás de, 1997, “Àcerca da Eternidade do Mundo contra os Murmuradores”, trad. e estudo doutrinal de COSTA MACEDO, José Maria, *in Medievalia*, Textos e Estudos 9, (no prelo).
 15. ARISTÓTELES , 1946, *De l'interprétation*, trad. de TRICOT , J., Bibliothèque des Textes Philosophiques, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris.
 16. ARISTÓTELES , 1947, *Organon: Les Premiers Analytiques*, trad. de TRICOT , J., Bibliothèque des Textes Philosophiques, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris.
 17. ARISTÓTELES , 1985, *Organon: Periérmeneias*, trad. de GOMES , Jesué Pinharanda, col. Filosofia e Ensaios, Guimarães Editores, Lisboa.

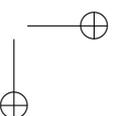
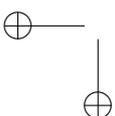


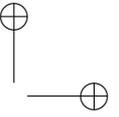
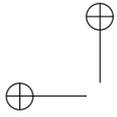
18. ARISTÓTELES , 1985, *Organon: Categorias*, trad. de GOMES , Jesué Pinharanda, col. Filosofia e Ensaios, Guimarães Editores, Lisboa.
19. ARISTÓTELES , 1987, *Organon: Analíticos Posteriores*, trad. de GOMES , Jesué Pinharanda, col. Filosofia e Ensaios, Guimarães Editores, Lisboa.
20. BARTHES , Roland, 1953, *O Grau Zero da Escrita*, col. Signos, Edições 70, Lisboa.
21. BARTHES , Roland, 1964, *Elementos de Semiologia*, col. Signos, Edições 70, Lisboa.
22. BELLERATE , Bruno, 1955, “Principais Contributos de Frei João de S. Tomás à Doutrina da Analogia do Cardeal Caetano”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI, pp. 344-351, Braga.
23. BELLERATE , Bruno, 1985, “Conceito de Existência em João de São Tomás”, in *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, pp. 167-184, org. de GOMES , Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa.
24. BRUNO , Giordano, 1984, *Àcerca do Infinito, do Universo e dos Mundos* , 3^a ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
25. CALEFATO , Patrizia, 1983, “Dimensione Semantica e Problema della Comunicazione nella Linguistica di Pietro Abelardo”, in *Liguística Medievale*, pp. 13-54, Adriatica Editrice, Bari.



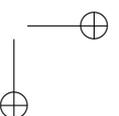
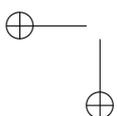


26. CARVALHO , José Gonçalo Herculano de, 1969, “Segno e significazione in João de S. Tomás”, in *Estudos Linguísticos*, vol. II, pp. 131-168, Atlântida Editora, Coimbra.
27. CARVALHO , José Gonçalo Herculano de, 1974, *Teoria da Linguagem: Natureza do Fenmeno Linguístico e Análise das Línguas*, Tomo II, Atlântida Editora, Coimbra.
28. CARVALHO , José Gonçalo Herculano de, 1995, “Poinst’s Semiotics and the Conimbricenses”, in *Ensaio de Homenagem a Thomas Sebeok*, *Cruzeiro Semiótico* n 25-26, pp. 129-138, coord. Norma Tasca, Fundação Eng António de Almeida, Porto.
29. CHÂTELET , François, 1980, *História da Filosofia: De Platão a São Tomás de Aquino*, vol. I, Publicações D. Quixote, Lisboa.
30. CRESSON , André, 1943, *Aristóteles* , col. Biblioteca Básica de Filosofia, Edições 70, Lisboa.
31. DANIEL-ROPS , 1958, *L’Église des Temps Classiques - L’ère des Grands Craquements*, Librairie Arthème Fayard, Paris.
32. DEELY , John, 1985, *Tractatus de Signis - The Semiotic of John Poinst* , University of California Press, Berkeley.
33. DEUSDADO , Manuel Ferreira, 1978, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Lello & Irmão, Porto.
34. ECO , Umberto, 1973, *O signo*, col. Biblioteca de Textos Universitários, Editorial Presença, Lisboa.

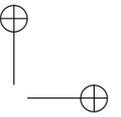
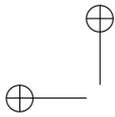




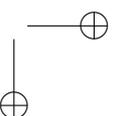
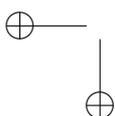
35. ECO , Umberto, 1977, *Como se faz uma tese em ciências humanas*, col. Biblioteca de Textos Universitários, Editorial Presença, Lisboa.
36. ECO , Umberto, 1986, “A Epístola XIII e o Alegorismo Medieval”, *Cruzeiro Semiótico* nº 4, Revista da Associação Portuguesa de Semiótica, coord. Norma Tasca, Porto.
37. ENES , José, 1996, “Pressupostos linguísticos do conhecimento ontológico da identidade em São Tomás”, *in Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 52, pp. 314-339, Braga.
38. FEYERABEND , Paul, 1993, *Contra o Método*, col. Ciência, Relógio D’Água, Lisboa.
39. FIDALGO , António, 1991, *O Realismo da Fenomenologia de Munique* , Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga.
40. FIDALGO , António, 1995, *Semiótica, a lógica da comunicação*, Universidade da Beira Interior, Covilhã.
41. FISKE , John, 1995, *Introdução ao estudo da comunicação*, col. Comunicação Acção, Edições Asa, Porto.
42. FRAGATA , Júlio, 1989, “Apercepção”, *in Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
43. FREITAS , Manuel da Costa, 1992, “São Tomás de Aquino”, *in Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.

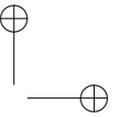
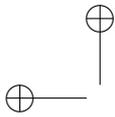


44. FREITAS , Manuel da Costa, 1992, “Tomismo”, in *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
45. GADAMER , Hans-George, 1957, *Verdad y Método: Fundamentos de una Hermenêutica Filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
46. GARCIA , Mário, 1985, “Reflexão sobre a Natureza e a Divisão do Sinal na Lógica de João de S. Tomás”, in *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, pp. 277-281, org. de GOMES , Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa.
47. GARCIA , Prudêncio Quintino, 1886, “Comentários feitos à Summa Theologica de Santo Thomaz D’Aquino por Theologos Portuguezes”, in *Instituições Christãs*, Revista da Academia de Santo Thomaz D’Aquino, VIII, Coimbra.
48. GARCIA , Prudêncio Quintino, 1979, *A Teologia Tomista em Portugal*, Lello & Irmão, Porto
49. GARCIA , Prudêncio Quintino, 1985, “Fr. João de São Tomás e o Primado do Tomismo”, in *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, pp. 197-214, org. de GOMES , Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa.
50. GARRIGOU-LAGRANGE , R., 1945, “João de São Tomás, Teólogo Português”, in *Verdade e Vida*, VII, pp. 396-404, Lisboa.

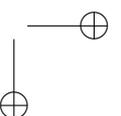
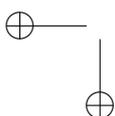


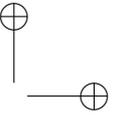
51. GOMES , Jesué Pinharanda, 1985, *João de Santo Tomás na Filosofia Portuguesa do século XVII*, col. Biblioteca Breve, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa.
52. GOMES , Jesué Pinharanda, 1987, “Ciência Média”, in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, pp. 58-60, Publicações D. Quixote, Lisboa.
53. GOMES , Jesué Pinharanda, 1987, “Conimbricenses”, in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, pp. 61-64, Publicações D. Quixote, Lisboa.
54. GOMES , Jesué Pinharanda, 1987, “Escolástica”, in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, pp. 81-87, Publicações D. Quixote, Lisboa.
55. GOMES , Jesué Pinharanda, 1987, “Tomismo”, in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, pp. 233-237, Publicações D. Quixote, Lisboa.
56. GONÇALVES , António Manuel, 1955, “Actualidade de Frei João de S. Tomás”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI, pp. 586-591, Braga.
57. GONÇALVES, António Manuel, 1957, *Frei Luís Poinsot, Mestre Coimbra*, Separata do Tomo III das Publicações do XXIII Congresso Luso-Espanhol, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, pp. 5-12, Coimbra.



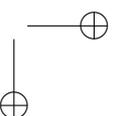
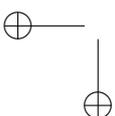


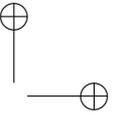
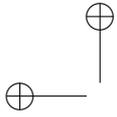
58. GONÇALVES , António Manuel, 1971, “Posição Doutrinal de Frei João de S. Tomás”, *in Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. III, pp. 672-681, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris.
59. GONÇALVES , António Manuel, 1985, “O Tomismo Indefectível de Frei João de S. Tomás”, *in Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, pp. 85-92, org. de GOMES , Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa.
60. GONÇALVES , António Manuel, 1985, “O Curso Filosófico de Frei João de São Tomás”, *in Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, pp. 93-104, org. de GOMES , Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa.
61. GÓRGIAS , 1990, “Elogio de Helena”, trad. de SARDO, Francisco Beja, trabalho policopiado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
62. GREIMAS , Julien, 1990, “Novos desenvolvimentos nas ciências da linguagem”, *Cruzeiro Semiótico* nº 12, Revista da Associação Portuguesa de Semiótica, Porto.
63. HELLIN , José, 1957, *La Metafísica de la Possibilidad*, Associação Portuguesa Para o Progresso das Ciências, Coimbra.
64. KNEALE , William & Martha, 1972, *O Desenvolvimento da Lógica* , Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.



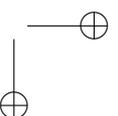
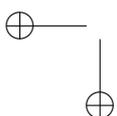


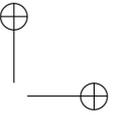
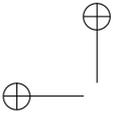
65. HUSSERL , Edmund, 1992, *Da Lógica dos Signos (Semiótica)*, trad. de FIDALGO , António, trabalho policopiado na Universidade da Beira Interior, Covilhã.
66. KRISTELLER , Paul-Oskar, 1995, *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento* , col. Perfil, História das Ideias e do Pensamento, Edições 70, Lisboa.
67. LÉVY , Pierre, 1990, *As Tecnologias da Inteligência – O Futuro do Pensamento na Era Informática*, col. Epistemologia e Sociedade, Instituto Piaget, Lisboa.
68. MARITAIN , Jacques, 1922, *Antimoderne* , Éditions de la Revue des Jeunes, Paris.
69. MARITAIN , Jacques, 1985, “Jean de Saint-Thomas”, in *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, pp. 267-276, org. de GOMES , Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa.
70. MARTINET , Jeanne, 1974, *Chaves para a Semiologia*, col. Universidade Moderna, Publicações D. Quixote, Lisboa.
71. MARTINS , António Manuel, 1989, “Conimbricenses”, in *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
72. MARTINS , Mário, “Frei João de S. Tomás na História das Ideias Estéticas na Península”, in *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, pp. 185-196, org. de GOMES , Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa.



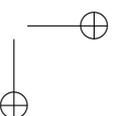
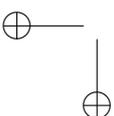


73. MENENDEZ-REIGADA , Frei Ignacio, 1944, “Os Dons do Espírito Santo e a Contemplação segundo Frei João de São Tomás”, in *Lumen, Revista de Cultura do Clero*, XII, pp. 677-689, Lisboa.
74. MENENDEZ-REIGADA , Frei Ignacio, 1944, “No terceiro centenário da morte de João de São Tomás”, in *Acção Católica, Boletim Arquidiocesano* , nº 12, pp. 629-635, Braga.
75. MERCIER , Dume, 1903, “Prefácio”, in *Curso de Philosophia*, pp. 11-24, Typographia da “Revista Catholica”, Vizeu.
76. MININNI , Giuseppe, 1983, “Il Pensiero Linguístico in Tommaso D’Aquino”, in *Linguística Medievale*, pp. 55-122, Adriatica Editrice, Bari.
77. MONDIN , Battista, 1996, “Giovanni di S. Tommaso”, in *Storia della Teologia*, vol. III, pp. 279-283, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
78. MORAIS , Manuel, 1990, “Espécie”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
79. MORLION , Félix, 1944, “A dialética de João de S. Tomás aplicada aos problemas actuais”, in *Estudos, Revista de Cultura e Formação Católicas*, nº especial 8-9, pp. 349-362, Coimbra.
80. MORRIS , Charles, 1994, *Fundamentos da Teoria dos Signos*, trad. de FIDALGO , António, trabalho policopiado na Universidade da Beira Interior, Covilhã.

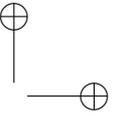




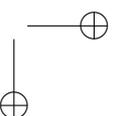
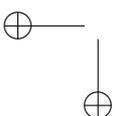
81. MÚRIAS , Manuel, 1923, *O Seiscentismo em Portugal*, Tipografia da Gazeta dos Caminhos de Ferro, Lisboa.
82. MÚRIAS , Manuel, 1925, *Cultura Peninsular no Renascimento*, Edição da Revista Nação Portuguesa, Lisboa.
83. NATTIEZ , J.J., 1966, *Problemas e métodos de semiologia*, col. Signos, Edições 70, Lisboa.
84. NICOLAS , Marie-Joseph, 1984, “Introduction à la Somme Théologique”, in *Somme Theologique*, vol. I, pp. 17-66, Les Éditions du CERF, Paris.
85. NICOLAS , Marie-Joseph, 1984, “Vocabulaire de la Somme Théologique”, in *Somme Theologique*, vol. I, pp. 91-122, Les Éditions du CERF, Paris.
86. NOEL , Léon, 1944, “A Obra Filosófica e teológica de Frei João de S. Tomás”, in *Estudos , Revista de Cultura e Formação Católicas*, nº especial 8-9, Coimbra.
87. OLIVEIRA , P^e João de, 1944, “Realismo de João de S. Tomás e Nominalismo de Descartes”, in *Estudos, Revista de Cultura e Formação Católicas* , nº especial 8-9, pp. 363-394, Coimbra.
88. OLIVEIRA , P^e João de, 1944, “Os requisitos para ser verdadeiro discípulo de S. Tomás, segundo João de S. Tomás”, in *Lumen , Revista Católica do Clero*, VIII, pp. 415-422, Lisboa.

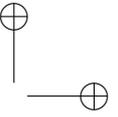
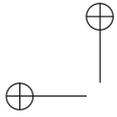


89. OLIVEIRA , P^e João de, 1944, “Síntese teológico-filosófica do conhecimento através da obra de João de S. Tomás”, in *Lumen, Revista Católica do Clero*, XII, pp. 690-702, Lisboa.
- 90.
91. ONOFRE , António de Jesus Soares, 1944, “Frei João de São Tomás, o homem, a obra, a doutrina”, in *Lumen, Revista de Cultura do Clero*, XII, pp. 664-676, Lisboa.
92. PACHECO , Maria Cândida Monteiro, 1990, “Escolas Catedralícias e Monacais”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
93. PACHECO , Maria Cândida Monteiro, 1982, “Filosofia e Ciência no Pensamento Português dos séculos XVII e XVIII”, in *Actas do I Congresso Luso Brasileiro de Filosofia, Revista Portuguesa de Filosofia* , 38-II, pp. 474-486, Braga.
94. PEIRCE, Charles Sanders, 1994, *Como Tornar as Nossas Ideias Claras*, trad. de FIDALGO , António, trabalho polycopiado na Universidade da Beira Interior, Covilhã.
95. PIRES , Celestino, 1989, “Acto”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
96. PIRES , Celestino, 1990, “Essência”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
97. PIRES , Celestino, 1992, “Relação”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.

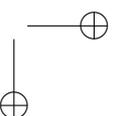
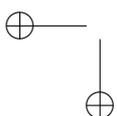


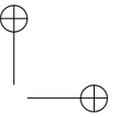
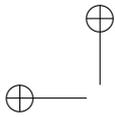
98. PIRES , Celestino, 1992, “Potência”, *in Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
99. PIRES , Celestino, 1992, “Substância”, *in Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
100. POLA , M., G., 1972, “Juan de Santo Tomas o Juan Poincot”, *in Diccionario de Historia Ecclesiastica de España*, vol II, Instituto Enrique Florez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
101. PONTES , José Maia da Cruz, 1981, *António de Sena: um português na história do tomismo*, Guimarães.
102. PONTES , José Maia da Cruz, 1990, “Escolástica”, *in Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
103. PONTES , José Maia da Cruz, 1992, “Tomismo em Portugal”, *in Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
104. POSNER , Roland, 1995, “Post-modernism, post-structuralism, post-semiotics? Sign theory at the fin de siècle”, *in Ensaios de Homenagem a Thomas Sebeok*, pp. 51-74, coord. TASCA , Norma, Fundação Eng^o António de Almeida, Porto.
105. PONZIO , Augusto, 1983, “La Semantica di Pietro Hispano”, *in Liguística Medievale*, pp. 123-156, Adriatica Editrice, Bari.



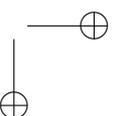
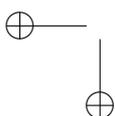


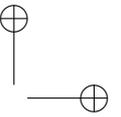
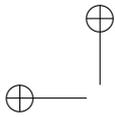
106. REGO , Raúl, 1982, *Os Índices Expurgatórios e a Cultura Portuguesa* , col. Biblioteca Breve, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa.
107. REGO , Raúl, 1989, “Mestres Censores da Inquisição Portuguesa”, *in Inquisição*, vol. I, Comunicações do 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição, pp. 29-35, Universitária Editora, Lisboa.
108. RENDEIRO , Francisco, 1944, “João de São Tomás Interpretando a Doutrina da Imaculada Conceição segundo S. Tomás de Aquino”, *in Lumen, Revista Católica do Clero*, XII, pp. 703-709, Lisboa.
109. RODRIGUES , Adriano Duarte, 1991, *Introdução à Semiótica*, col. Biblioteca de Textos Universitários, Editorial Presença, Lisboa.
110. RODRIGUES , Adriano Duarte, 1996, *Dimensões Pragmáticas do Sentido*, Edições Cosmos, Lisboa.
111. RODRIGUES , Manuel Augusto, 1989, “O Ambiente Cultural de Coimbra e a Inquisição - A Universidade e o Colégio de S. Tomás”, *in Inquisição*, vol. I, Comunicações do 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição, pp. 293-302, Universitária Editora, Lisboa.
112. ROMEO , Luigi, 1979, “Pedro da Fonseca in Renaissance Semiotics: A Segmental History os Footnotes”, *in Ars Semiotica*, II, John Benjamin, Amsterdam.





113. SALGUEIRO , Manuel da Trindade, 1940, *O Conhecimento Intelectual na Filosofia de Fr. João de S. Tomás*, separata da “Biblos”, vol. XVI, Tomo II, Coimbra.
114. SALGUEIRO , Manuel da Trindade, 1985, “Intelecto Agente e Intelecto Possível”, *in Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, pp. 105-118, org. de GOMES , Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa.
115. SARDO, Francisco José Beja, 1990, “Estudos Sofísticos Sobre a Linguagem e o Discurso”, Trabalho policopiado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
116. SARDO, Francisco José Beja, 1990, “Unidade e Pluridimensionalidade da Lógica Aristotélica”, Trabalho policopiado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
117. SARDO, Francisco José Beja, 1982, “Linguagem e Real na Lógica de Pedro Margalho”, *in Actas do I Congresso Luso Brasileiro de Filosofia, Revista Portuguesa de Filosofia* , 38-II, pp. 593-613, Braga.
118. SILVA , Paula Oliveira, 1991, “João de São Tomás”, *in Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa.
119. SIMON , Joseph, 1981, *Filosofia da Linguagem*, col. Círculo da Filosofia, edições 70, Lisboa.
120. TAVARES , Maria José Ferro Pimenta, 1989, “Inquisição: Uma Catequização pelo Medo”, *in Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, vol. II, pp. 187-199, Porto.





121. TODOROV , Tzvetan, et al., 1972, *Dicionário das Ciências da Linguagem* , Publicações D. Quixote, Lisboa.
122. TOMÁS , João de São, 1930, *Cursus Philosophicus Thomisticus* , *Ars Logica Seu de Forma et Materia Ratiotinandi*, ed. P. Beato Reiser, Marietti, Sancte Sedis et Sacrae Rituum Congregationis Typographi, Turim.
123. TOMÁS , João de São, 1944, “Habitação da Santíssima Trindade na Alma Justa”, trad. anónima, in *Lumen, Revista Católica do Clero*, XII, pp. 710-716, Lisboa.
124. TOMÁS , João de São, 1944, “A acção imanente”, trad. anónima, in *Estudos, Revista de Cultura e Formação Católicas* , nº especial 8-9, pp 395-400, Coimbra.
125. TRABANT , Jurgen, 1976, *Elementos de Semiótica*, Editorial Presença, Lisboa.
126. VAZ , Luís, 1985, “Lovaina, Encruzilhada do Espírito”, in *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, pp. 65-72, org. de GOMES , Jesué Pinharanda, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa.
127. VENTOSA , Enrique Rivera de, 1982, “Significación de Juan de S. Tomás en la história del pensamiento”, in *Actas do I Congresso Luso Brasileiro de Filosofia, Revista Portuguesa de Filosofia*, 38-II, pp. 581-592, Braga.
128. VILANOVA , Evangelista, 1987, *Historia de la Teologia Cristiana*, Tomo I e II, Biblioteca Herder, Sección de Teologia y Filosofia, Editorial Herder, Barcelona.

