

Questões sobre a percepção sensível em Tomás de Aquino: consciência sensível e similitude intencional

Raul Landim Filho

UFRJ

RESUMO

Meu objetivo neste artigo é analisar e articular as principais noções da percepção dos sentidos externos segundo Tomás de Aquino: recepção da forma sem matéria, recepção intencional da forma, consciência sensível e similitude sensível intencional. Como eu mostrarei, essas noções conectadas à função do Senso Comum, são os alicerces do realismo tomista.

PALAVRAS-CHAVE

Tomás de Aquino; percepção sensível; recepção intencional da forma; consciência sensível; similitude intencional.

ABSTRACT

My aim in this article is to analyze and to articulate the main notions of external sense perception according to Thomas Aquinas: reception of form without matter, intentional reception of the natural form, sensible awareness and intentional sensible similitude. As I will show, these notions connected to the function of Common Sense, are the foundations of Thomist realism.

KEY WORDS

Thomas Aquinas; sense perception; reception of natural form; sensible awareness; intentional sensible similitude.

I. Introdução

O objetivo deste artigo é explicar, na perspectiva de Tomás de Aquino, aspectos da percepção sensível que justificariam a tese da similitude intencional entre as sensações e as qualidades reais de objetos externos singulares, que são as suas causas. Esta tese se baseia na concepção de Tomás sobre a natureza do sentir, que é caracterizado como uma alteração *espiritual* ou intencional, isto é, como uma recepção passiva da forma sem matéria de um objeto sensível por uma faculdade dos sentidos externos¹. Essa definição preliminar envolve inúmeras questões e é apenas, como veremos, um aspecto das notas que caracterizam a sensação. Dessa definição preliminar, associada a outras teses, são extraídas algumas consequências que explicam a função da noção de *species* sensível, a tese da identidade formal entre a forma que especifica e atualiza a faculdade sensível dos sentidos externos e a forma do objeto externo (que é a causa da forma que atualiza a faculdade sensível) e finalmente é justificada a tese da similitude intencional.

Tomás aborda a questão da percepção sensível analisando basicamente os textos canônicos de Aristóteles, em especial, seus comentários sobre o *De Anima*² e sobre o *De Sensu et Sensato*³. O resumo das suas análises é exposto em poucos artigos da *Suma Teológica* e também em textos dispersos na sua obra. Seus comentários explicitam e algumas vezes prolongam o que já fora formulado por Aristóteles e debatido pela escola aristotélica.

A descrição da sensação em Tomás envolve uma ação causal de corpos, isto é, das qualidades ou propriedades acidentais de algo singular exterior que, pela mediação de intermediários corporais⁴, imprimem nos órgãos corporais dos sentidos externos a forma destas qualidades. Recebida passivamente, mas sem matéria, ou então por uma *certa alteração*, espiritual ou intencional, a forma atualiza as faculdades sensíveis dos órgãos corporais.

As faculdades sensíveis dos sentidos externos são conhecidas: a visão, a audição, o olfato, o sabor e o tato (o sabor seria uma espécie particular de tato). São estas

¹ Ver Aristóteles, *De l'Âme*, II, c. 12, 424 a ss., com tradução e notas de E. Barbotin, 1966. Usaremos também a tradução em inglês de J. A. Smith *On the Soul* em *The Complete Works of Aristotle*, 1986, p. 641-692 e Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I. q. 78, a. 3, 2002.

² *Sentencia Libri De Anima* em *Sancti Thomae de Aquino. Opera Omnia*, ed. Leonina, tomo XLV, I, 1984.

³ *Sentencia Libri De Sensu et Sensato. Tractatus I, De Sensu Exteriori* em *Sancti Thomae de Aquino. Opera Omnia*, ed. Leonina, tomo XLV, 2, 1985. (Doravante *De Sensu et Sensato*). Usaremos para as citações do texto de Aristóteles sobre a "Sensação e o Sensível, a tradução de J. I. Beare, *Sense and Sensibilia* (em *The Complete Works of Aristotle*, 1986, p. 693-713).

⁴ Como mostraremos no final do artigo, o tato não tem intermediários.

cinco, e somente estas, segundo o que Aristóteles pretendeu ter demonstrado no *De Anima*⁵ (III, c. I, 424 b 22).

Os objetos dos sentidos externos são classificados em sensíveis próprios, sensíveis comuns, considerados sensíveis *per se*, e em sensíveis por acidente. O critério para identificar os sensíveis *per se* é formulado nos *Comentários ao De Anima*: tudo o que é sentido em razão de modificar um órgão sensível é um sensível *per se*⁶.

Cada faculdade dos sentidos externos de um órgão corporal tem seu objeto próprio. Tomás classifica artificialmente as faculdades dos sentidos externos segundo o tipo de alteração que sofrem: todas elas sofrem uma alteração intencional⁷; a visão é a mais “espiritual” das faculdades sensíveis, pois segundo o que crê Tomás, o ato de ver não acarreta qualquer alteração natural na visão⁸, mas apenas uma alteração intencional, embora esta afirmação tenha sido posta em questão por alguns intérpretes tomistas. O gosto e o tato envolvem uma alteração natural no órgão, além da intencional. A audição e o olfato supõem uma alteração natural no objeto, mas não da faculdade.

As assim denominadas qualidades primárias, quantidade, grandeza, figura, número etc. são denominadas sensíveis comuns e são consecutivas à percepção dos objetos sensíveis próprios: toda percepção de um sensível próprio é acompanhada necessariamente por um sensível comum, que é assim denominado por poder ser um objeto comum a diferentes faculdades dos sentidos externos e, portanto, a diversos objetos próprios das diferentes faculdades dos sentidos externos. Os sensíveis comuns não são percebidos por uma faculdade específica, não atualizam as faculdades dos sentidos externos de modo direto e imediato, como ocorre com as qualidades que se tornam objetos próprios dos sentidos externos; modificam os sentidos externos de maneira direta, mas mediata, por isso são sensíveis *per se*, sempre consecutivos a um sensível próprio.

Se a sensação de um sensível *per se*, seja a visão de uma cor, está associada à sensação de um outro sensível de uma outra faculdade, seja o doce, o doce é visto

⁵ *Sententia Libri de Anima*, II, c. 25, p.172. O argumento de Tomás é complexo. Destaco uma parte do esquema do argumento que procura provar que não existe uma sexta faculdade dos sensíveis externos que tenha o sensível comum como objeto próprio. Os sensíveis comuns são percebidos *per se* pelos outros cinco sentidos externos e não por uma sexta faculdade. Se existisse uma faculdade que os percebesse como um objeto próprio, este objeto seria sentido por acidente pelos outros sentidos. De fato, uma faculdade do sentido externo sente os objetos próprios das outras faculdades por acidente. Ver sobre isso a análise sutil de M. Zingano sobre os sensíveis comuns segundo Aristóteles no seu livro *Razão e Sensação em Aristóteles*, 1998, p. 98-117.

⁶ *Sententia Libri de Anima*, II, c. 25, p. 175 “[...]pois tudo o que é sentido porque modifica os sentidos é sentido por si mesmo (*per se*) e não por acidente [...]”.

⁷ Na *Suma*, I, 78, a. 3, são opostos os significados de *alteração (immutatio) intencional* ao de *alteração natural*. A forma sensível que atualiza a faculdade de um sentido externo tem um modo de ser (intencional) que foi causada pelo modo de ser natural das formas dos objetos exteriores que impactam as faculdades sensíveis.

⁸ *Idem*, II, c. 14, p. 127-128; ST, I, 78, a. 3.

por acidente pela visão quando a visão vê uma cor, já que o objeto próprio da visão é a cor. Assim, neste exemplo, coincidem acidentalmente numa mesma percepção de um objeto a sensação de um sensível *per se* acompanhada acidentalmente pela percepção de outro sensível. Pode-se também associar uma percepção sensível de um sensível *per se* a uma percepção intelectual. Neste caso, o objeto inteligido é percebido acidentalmente pela faculdade sensível e é um sensível por acidente, pois é acidental para o sensível *per se* coincidir numa percepção com o objeto apreendido intelectualmente. Escreve Tomás “[...] o que é associado ao que é sentido *per se* é um sensível por acidente [...]”⁹. Assim, o sensível por acidente supõe a percepção de um sensível *per se* que coincide acidentalmente com a percepção do mesmo objeto por uma outra faculdade, sensível ou intelectual.

II. Questões sobre o Sentir¹⁰

[a] Recepção da forma sem matéria e recepção intencional da forma sensível¹¹.

Caracterizando o sentir no *De Anima*¹², Aristóteles escreve: “[...] o sentido é a faculdade que tem o poder de receber nela mesma as formas sensíveis das coisas sem a matéria da mesma maneira que a cera recebe a impressão de um anel-sinete sem o ferro ou sem o ouro [...]”.

Tomás não discorda de Aristóteles, mas acrescenta certas observações. Sem o esclarecimento da noção de *recepção da forma sem a matéria*, esta caracterização aristotélica do sentir seria insuficiente ou trivial, pois alterações receptivas diferentes das do sentir poderiam ser interpretadas como uma recepção da forma sem matéria, pois “[...] todo aquele que sofre uma ação recebe algo do agente enquanto é agente e o agente age segundo a sua forma e não segundo a sua matéria; portanto, todo aquele

⁹ *Sententia Libri de Anima*, II, c. 13, item II, p. 12.

¹⁰ Sobre a noção de percepção sensível em Aristóteles, ver as análises de M. Zingano no seu livro *Razão e Percepção em Aristóteles*, item ‘(b) Três teses sobre a percepção’, 1998, p. 78-98. Sobre as análises do sentir em Tomás, ver A. Lisska, *Aquinas’ Theory of Perception*, 2016, em especial o capítulo 2 ‘Aquinas on Intentionality’, p. 32-63, e o capítulo 7 ‘The Necessary Conditions of Perception’, p. 166-193; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, 2002, em especial o capítulo 6 ‘Sensation’, p. 171-199.

¹¹ As relações entre as noções de *uma certa alteração*, *recepção da forma sem matéria* e *recepção intencional da forma* ou de *forma intencional* serão analisadas ao longo do artigo. Neste item, apenas afluamos o estado da questão. Explicamos preliminarmente o sentido de *recepção de forma sem matéria* e mencionamos apenas uma das características de forma intencional. Na *Suma* (ST, I, II^a, q. 12, a.1.) Tomás menciona o sentido etimológico de *intentio* “[...] intenção [*intentio*] como a própria palavra soa significa tender para alguma coisa (*in tendere*)”.

¹² *On the Soul*, II, c. 12, 424 a 16-17.

que sofre uma ação recebe a forma sem matéria”¹³. Mas, o sentir é uma *certa alteração* e não simplesmente uma alteração que elimina contrários. Tomás clarifica, contornando a aparência de trivialidade, o que Aristóteles afirmara:

Mas, algumas vezes a forma é recebida por quem sofre a ação segundo um outro modo de ser do que aquele que está no agente, pois a disposição material recebida por aquele que sofre a ação não é semelhante à disposição material que estava presente no agente e é por isto que a forma é recebida sem a matéria na medida em que aquele que sofre a ação é assimilado ao agente segundo a forma e não segundo a matéria e desta maneira o sentido recebe a forma sem a matéria, pois a forma possui o ser de uma outra maneira no sentido e no objeto sensível, no objeto sensível ela possui um ser natural, no sentido, um ser intencional ou espiritual [...] ¹⁴ (*Sentencia Libri de Anima*, II, c. 24, item ‘Dúvida’, p. 169).

Assim, na caracterização do sentir duas noções relevantes são inicialmente utilizadas: *recepção da forma sem matéria* e/ou *recepção intencional*¹⁵ da forma. Seriam assimiláveis estas duas noções? Do ponto de vista da percepção sensível, manifestariam operações diferentes?

Entes puramente corporais, como o ar, por exemplo, que é um intermediário¹⁶ da visão, recebem e transmitem formas sem que sejam por elas configurados. Nem o ar iluminado (diáfano) nem o órgão da visão se tornam verdes quando a faculdade visual

¹³ *Sentencia Libri De Anima*, II, c. 24, ‘Dúvida’, p. 168. Ver também *Questiones Disputatae de Veritate* (doravante *De Veritate*): “[...] toda ação resulta de uma forma [...]”. Em *Opera Omnia*, ed. Leonina, tomo XXII, vol. 2, Fascículo 1, q. 10, art. 4, 1970, p. 307.

¹⁴ M. Burnyeat sintetiza de uma maneira clara e precisa o que significa “recepção da forma sem matéria”, segundo Aristóteles e Tomás: “O paciente recebe a forma sensível com matéria quando a sua matéria está disposta em relação àquela forma da mesma maneira como ela já está disposta no agente [...]. O paciente recebe a forma sensível sem a matéria quando ele se torna como o agente segundo a sua forma, sem se tornar similarmente disposto em sua matéria.” ‘Aquinas on spiritual change in perception’ em *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (Editor D. Perle). 2001, p. 140.

¹⁵ O conceito de *intenção* foi introduzido no vocabulário filosófico na Idade Média latina pela tradução do termo *ma'nā* de Avicena. Ver D. Black, ‘Intentionality in Medieval Arabic Philosophy’, em *Quaestio*, v. 10, 2010, p. 65-81. O texto clássico que analisa a noção de intencionalidade em Tomás é o livro de André Hayen, *L’Intentionnel dans la Philosophie de saint Thomas*, 1940. Ver também os artigos de Jean-Luc Solère, ‘La Notion d’Intentionnalité chez Thomas d’Aquin’, *Philosophie*, 1989, p. 1-14; R. Moser, ‘Thomas Aquinas, ‘Esse Intentionale and the cognitive as such’, *The Review of Metaphysics*, 2011, p. 763-788; P. Geach & G. Anscombe, *3 Philosophers*, item: ‘Aquinas’, 1961, p. 94-96; A. Kenny, ‘Intentionality, Aquinas and Wittgenstein’ em *Thomas Aquinas*, 2002, p. 243-256; A. Lisska, ‘Medieval Theories of Intentionality: from Aquinas to Brentano and Beyond’ em *Analytical Thomism*, Editors. C. Paterson e M. Pug, 2006, p. 147-169.

¹⁶ Explicitaremos a função dos intermediários no item (c) desta seção.

é atualizada pela forma natural da qualidade (acidental) verde. Ao contrário das formas naturais, as formas recebidas pelos intermediários, que são entes corporais, não os configuram. Estas formas deveriam ser consideradas formas intencionais¹⁷?

O exemplo de Aristóteles de recepção da forma sem matéria é o do sinete de ouro que imprime sua forma num pedaço de cera¹⁸. A cera recebe a forma sem a matéria, mas isto, obviamente, não significa sentir. Seria uma recepção da forma sem matéria que caracterizaria a receptividade dos sentidos? Ou simplesmente, o sentir supõe uma receptividade da forma sem matéria, mas isto não o caracterizaria suficientemente, sendo quando muito uma das condições do sentir?

A expressão *recepção intencional* poderia ser interpretada como uma condição adicional ao processo da recepção sensível da forma sem matéria e acrescentaria uma nota característica à função cognitiva da sensação. O problema é que *recepção intencional* é usada também para descrever a recepção das formas sensíveis pelos intermediários, que são entes corporais, não cognitivos, embora desempenhem um papel na cognição sensível.

O estatuto ontológico das formas intencionais não é claramente tematizado e esclarecido por Tomás no que concerne à recepção sensível. De um lado, as formas naturais podem ter uma natureza material ou imaterial. Por outro lado, a forma intencional tem um outro modo de ser que o da forma natural. Segue-se daí que a forma é natural ou intencional, o que não impede que uma mesma forma possa ter um duplo modo de ser, natural e intencional.

Mas, como veremos, a dificuldade na explicação da percepção sensível não reside no possível duplo modo de ser de uma mesma forma, natural/intencional, mas na tese de que a recepção da forma sem matéria pelos intermediários e pelos órgãos sensoriais seria condição, talvez suficiente, para a atualização das faculdades dos sentidos externos, que exerceriam, ainda assim, sua função cognitiva¹⁹, pois é inquestionável para Tomás que os sentidos exercem uma função cognitiva.

Segundo Tomás, no conhecimento sensível ocorre uma desmaterialização da coisa conhecida (objeto sensível) pelos sentidos. O objeto está no sujeito cognos-

¹⁷ Ver sobre essa questão as interessantes análises de R. Pasnau em *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, cap. 1, 'Immateriality and Intentionality', p. 31-62 e cap 3, 'Form and Representation', item 3, 'Form and Likeness in Aquinas', 1997, p. 105-113.

¹⁸ *De L'Ame*, II, c. 12, 424 a 16-23.

¹⁹ O sentir em ato envolve algum grau de cognição. Inúmeros textos de juventude de Tomás, como o *De Veritate* (q. 2, a. 2) e os de maturidade, como a *Suma* (ST, I 14, a.1), insistem em afirmar que o conhecimento envolve um certo grau de imaterialidade. "[...] daí ser evidente que a razão de conhecer se contrapõe à razão da materialidade" (ST, I, 84, a. 2). Assim, o processo que culmina na sensação, que envolve órgãos corporais atualizados por formas sensíveis, teria uma função cognitiva e por isso envolveria algum grau de imaterialidade.

cente segundo a sua forma. A noção de recepção da forma sem matéria pelas faculdades sensíveis é uma tentativa de explicação do processo de desmaterialização do objeto sensível. Mas os intermediários também recebem a forma das qualidades sensíveis sem a matéria. Não são, no entanto, cognitivos dos objetos que causaram esta alteração, assim também como a cera que recebe a forma do sinete do anel de ouro. O que mostra que a mera recepção de uma forma sem matéria parece não ser ainda suficiente para explicar a função cognitiva da faculdade sensível. O que, então, a tornaria cognitiva? É óbvio que não bastaria supor que as faculdades sensíveis receberiam formas intencionais pois, como já assinalamos, corpos não cognitivos podem também recebê-las intencionalmente. Então, para explicar sua função cognitiva, quais são as condições que a percepção sensível deveria satisfazer?

[b] Órgão corporal e Faculdade Sensível

Segundo Tomás, uma potência cognitiva é estruturada pelo seu objeto formal, que determina *a priori* o escopo possível dos objetos que podem atualizá-la “[...] as potências não se distinguem segundo a distinção material dos objetos, mas só segundo sua razão formal (*sed solum secundum rationem formale objecti*)” (ST, I, 59, a. 4.) O objeto formal do intelecto, comum a todos os intelectos humanos e angélicos, é de visar o ser; o objeto formal próprio do intelecto humano é de visar a quiddidade das coisas materiais. Do ponto de vista da cognição sensível, a diferença entre os tipos de qualidades sensíveis reais determina os gêneros de faculdades sensíveis que, por sua vez, especificam as classes de objetos que podem atualizá-las²⁰. Assim, o objeto formal de uma faculdade de uma potência da alma sensitiva, por exemplo, determina *a priori*²¹ os objetos materiais que podem ser apreendidos por esta faculdade.

Essas observações genéricas sobre as relações entre faculdade e objeto sensível conduzem a um exame dos diferentes sentidos das noções de potência e de ato que delineiam a noção de objeto formal das faculdades dos sentidos externos. O fio condutor é uma reflexão preliminar de Tomás sobre a operação intelectiva em relação à noção de ciência²². Distingue-se a potência de apreender da do saber apreendido, mas não usado, que, neste caso, é um poder de exercer o saber e, finalmente, distingue-se o saber apreendido do exercício efetivo da potência de saber.

²⁰ ST, I, 77, a. 3: “A potência enquanto tal é ordenada para o ato. Deve-se, portanto, tomar a razão [*rationem*] da potência pelo ato para a qual ela está ordenada. Consequentemente, é necessário que a razão da potência seja diversificada para que seja diversificada a razão do ato”.

²¹ Sobre a questão do a priori sensível em Tomás, ver J. Maréchal, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, 2ª edição, Cahier V, cap. II, item 3 ‘Le problème de l’a priori dans la connaissance sensible’, 1946, p. 146-183.

²² *Sententia Libri De Anima*, II, c. 11 e II, c. 12, p. 110-117.

Essas afirmações permitem distinguir dois sentidos de potência, como também dois sentidos de ato. Aplicadas ao sensível, as noções de potência e ato podem ser tomadas em sentidos diferentes: [i] como a *capacidade de vir a ter* uma faculdade sensível, como ocorre, por exemplo, com um embrião informado por uma alma sensível; [ii] como *um poder* ou *capacidade* de sentir, isto é, como uma faculdade sensível que pode ser atualizada por um objeto exterior (sensível) em ato, isto é, como uma potência passiva²³; e finalmente, [iii] como o sentir em ato, isto é, como uma sensação efetiva. A faculdade de sentir está em ato relativamente à mera capacidade vir a ter uma potência sensível, mas está em potência em relação ao ato de sentir, isto é, à sensação propriamente dita, que é a atualização de uma das faculdades dos sentidos externos por um objeto sensível em ato.

Assim, em virtude do seu objeto formal, a potência passiva sensível não é uma mera capacidade indeterminada de atualização, não é uma matéria suscetível de ser alterada por qualquer forma. Enquanto faculdades sensíveis, as potências, estruturadas pelos seus objetos formais, contêm potencialmente as qualidades dos objetos que podem atualizá-las. No caso sensível, o objeto formal da visão, por exemplo, é o visível ou o diáfano iluminado e delimitado pela cor; assim, cada atualização da visão é sensação de uma determinada intensidade de cor, que é o objeto material da visão. É o que explica Tomás:

Com efeito, é evidente que, como a potência é relativa ao objeto, é necessário que as potências sensíveis sejam diversificadas segundo a diferença dos objetos; além disso, um objeto é sensível enquanto altera um sentido; daí é necessário que existam diferentes sentidos segundo os diferentes gêneros de alterações dos sentidos pelos objetos sensíveis. (*Sentencia Libri De Anima*, II, c. 25, p. 176)

De uma certa maneira, pode-se, então, afirmar que as faculdades delimitadas pelos seus objetos formais contêm *potencialmente* as formas das qualidades acidentais que podem atualizá-las, independentemente de estarem atualizadas em ato por um objeto sensível. Isto significa que as faculdades dos sentidos externos preservam potencialmente as qualidades que podem atualizá-las. Não há sensação sem a presença atual do objeto, que é causa da atualização da faculdade sensível, mas nem por isso, na ausência de objetos, é eliminada a capacidade ou a potência de atualização da faculdade pelos objetos que caem no escopo do seu objeto formal.

Outro aspecto do sentir é que as faculdades sensíveis são faculdades de órgãos corporais. Por isso não se pode sentir sem o corpo e o sujeito último do ato de sentir

²³ ST, I, q. 78, a.3: “O sentido é uma certa potência passiva cuja natureza é a de ser modificada por um objeto sensível exterior”.

não é a alma, mas o composto de alma e corpo. Ao contrário de Descartes, segundo Tomás, quem sente não é a alma, mas o composto²⁴.

Nem sempre é tematizada com clareza a relação entre o órgão corporal e a faculdade sensível correspondente. “[...] o sentido é uma potência em um órgão corporal”²⁵, afirma Tomás. O órgão do princípio sensitivo é algo corporal, que tem o poder de receber a forma sem a matéria, isto é, “é aquilo no qual uma potência desse tipo está presente”²⁶. O órgão corporal da faculdade tem este poder porque ele é como que o sujeito dos sentidos da mesma maneira que a matéria é o sujeito da forma. Cada faculdade sensível é assim constituída pelo órgão corporal, que exerce a função de sujeito, e é configurado por algo como uma forma, que determina a potência do próprio órgão. Se é o órgão que é afetado, é a forma que delimita os limites e a potência do sentir, isto é, que estabelece a proporção entre os limiares das faculdades sensíveis.

A faculdade [*potencia*] é como se fosse [*quasi*] a forma do órgão como foi estabelecido acima. E então [Aristóteles] acrescenta que a grandeza [*magnitudo*], isto é, o órgão corpóreo, é o que é afetado pela sensação, isto é, é o que é susceptível [susceptivum] de ter sensação [*sensus*], assim como a matéria é o sujeito da forma, embora a noção [*ratio*] de grandeza e a do princípio sensitivo ou do sentido não sejam as mesmas, pois o sentido é uma certa noção [*ratio*], isto é, proporção, forma e potência do órgão corporal [*magnitudinis*]²⁷. (*Sentencia Libri De Anima*, II, c. 24, p. 170, grifos de Tomás citando o texto de Aristóteles).

A faculdade sensível tem dois aspectos complementares que formam uma mesma unidade: o do órgão extensional, corporal receptivo, e o da forma do órgão que delimita o âmbito dos objetos que podem atualizar a potência sensível. Em outras palavras, cada faculdade sensível contém, nela mesma, uma disposição natural ou um objeto formal que especifica a forma ou a qualidade dos objetos que podem atualizá-la. Dessa maneira, o órgão corporal é determinado pela sua faculdade, a faculdade pelo seu ato e o ato pelo seu objeto. Por serem ligadas a um órgão corporal, as faculdades sensíveis não têm a universalidade do intelecto que, segundo Tomás, é imaterial, não sendo dependente de qualquer órgão.

²⁴ Analisando o sentir, Tomás escreve (ST, I, 77, a. 5), citando Aristóteles: “O sentir não é próprio nem da alma nem do corpo, mas do composto”. Nesse artigo, Tomás afirma que a alma é o princípio das operações cognitivas, mas o sujeito do sentir é o composto de alma e corpo.

²⁵ *Sentencia Libri De Anima*, II, c. 12, questão 1, p. 115 e III, c. 11, p. 252-257. Ver também ST, I, 78, a. 4 e II^a II^a, q. 95, a. 5: “[...] as potências [faculdades] sensíveis são atos dos órgãos corporais [...]”.

²⁶ *On the Soul*, II, c. 12, 424 a 24.

²⁷ Os termos extraídos por Tomás do *De Anima* de Aristóteles estão em itálico no texto. As palavras em latim estão entre chaves.

Os objetos formais das faculdades sensíveis são expressos e delimitados por seus limiares extremos, em razão da sua ligação com seus órgãos físicos, isto é, são delimitados por uma certa proporção: “[...] para que eles [órgãos corporais] sintam é necessário que exista nos órgãos sensoriais uma certa razão [*rationem*], isto é, proporção [...]” (*Ibid.*, II, c. 24, p. 170²⁸). O objeto formal de uma faculdade determina uma proporção entre seus limiares; os objetos materiais da cor, por exemplo, estão delimitados por uma proporção entre o branco e o preto, os da audição, entre o agudo e o grave, os do sabor, entre o amargo e o doce. Ultrapassar os limiares impossibilita a sensação, pois “[...] o excesso de qualidades sensíveis destrói os órgãos dos sentidos [...]” (*Sentencia Libri De Anima*, II, c. 24, p. 170. *De L’Ame*, II, c. II, 424 a 28.). Por exemplo, a ressonância demasiado alta de um som pode impedir momentaneamente ou definitivamente a sensação dos sons em razão de poder ter sido corrompida a audição.

[c] A Função dos Intermediários e sua relação com as Formas Intencionais

Na análise das condições gerais do sentir é preciso assinalar a função dos intermediários na produção da sensação, pois não há sensação sem contato e o contato entre o objeto sensível e a faculdade é efetuado pela mediação dos intermediários²⁹. Uma das razões para introduzir o intermediário no processo da cognição sensível é que na época de Tomás, como também na de Descartes, não era admitida a ação à distância. Outra razão, ao menos no que concerne à visão, à audição e ao olfato, é que o contato imediato entre o objeto sensível e o órgão, dependendo de sua intensidade, poderia danificar o próprio órgão e impossibilitar dessa maneira a sensação. Os intermediários diluiriam este risco³⁰.

No processo da percepção sensível, o objeto (qualidade) sensível impacta o intermediário que recebe a forma sem a matéria deste objeto, a transmite e a imprime no órgão corporal da faculdade sensível e atualiza a faculdade. Intermediários, como os da visão, da audição e do olfato (ar e água), são entes corporais. No caso do tato,

²⁸ Em *Sense and Sensibilia*, c. 3, 439 b 20-440 a 6, Aristóteles mostra que uma proporção (ratio) numérica é capaz de explicar a gênese das cores intermediárias entre o preto e o branco. (c. 3, 439 b 20-440 a 6). Em outra parte do mesmo capítulo, a pluralidade de cores é explicada maneira análoga: “É evidente que quando os corpos são misturados, suas cores são necessariamente misturadas ao mesmo tempo; e isto é a causa real que determina a existência de uma pluralidade de cores – não a superposição ou a justaposição” (p. 699, 440 b 12-17). Tomás comenta essas afirmações em *Sentencia Libri De Sensu et Sensato*, c. 6, p. 41-42.

²⁹ *Sentencia Libri de Anima*, II, c. 25, p. 132: “os corpos não se modificam a menos que se toquem”.

³⁰ A ressonância de um som extremamente estridente ou a de um objeto brilhante impactando diretamente o órgão visual podem, por exemplo, danificar a audição ou a visão. Os intermediários eliminam ou, ao menos, diluem estes riscos.

a carne corporal é considerada em certos textos como o intermediário desta faculdade. Em alguns outros textos, sobretudo no final do livro *De Anima*, Aristóteles afirma (e Tomás no seu *Comentário* corrobora o que afirmara Aristóteles) que o órgão do tato não tem intermediário e a sensação do tangível é realizada meramente por contato: “O tato, ao contrário [dos outros órgãos sensoriais] consiste no contato direto com os seus objetos, daí seu nome.”³¹.

Da função do intermediário no processo da percepção sensível surge uma questão que já fora abordada no item [II, a] deste artigo. Os intermediários não são configurados pela forma que recebem dos objetos (qualidades externas), que são as suas causas. Estas formas são por vezes denominadas de formas intencionais³². Elas são transmitidas pelos intermediários aos órgãos das faculdades sensíveis e nestes órgãos são consideradas como exemplos de recepção da forma sem matéria. Dessa maneira, nota-se que este gênero de recepção é um processo que pode ser interpretado como exclusivamente físico-corporal, embora não pareça ser suficiente para explicar o *julg*ar sensível, isto é, a consciência sensível envolvida no ato sensorial.

Em razão dessas observações, a seguinte hipótese não seria descabida: nos objetos sensíveis, as formas possuem um ser natural, físico-corporal; nos intermediários e nos órgãos sensíveis, elas seriam recebidas sem matéria e nos sentidos externos atualizados, elas teriam, como afirma Tomás, um ser intencional³³, distinto do ser natural do objeto, que foi a sua causa. Assim, é plausível supor que a recepção sem matéria nos intermediários e nos órgãos sensíveis provocaria na faculdade sensível uma recepção intencional da forma do objeto exterior, o que corroboraria o que está escrito na *Suma*: “Para a ação dos sentidos se requer uma modificação espiritual pela qual a forma intencional do objeto sensível é produzida no órgão do sentido.” (*ST*, I, 78, a. 3).

No contexto da análise da percepção sensível em Tomás, qual seria o significado preciso do termo *intencional*? Não está excluída a hipótese de que a expressão *recepção da forma intencional* seja apenas uma outra maneira de exprimir a recepção da forma sem matéria pelas faculdades sensíveis. Não é somente enquanto ato da faculdade dos sentidos externos que Tomás usa o termo *intencional*. No *De Sensu et Sensato*, ele escreve: “a cor está certamente no corpo colorido como uma qualidade

³¹ *De L'Ame*, III, c. 13, 435 a 17. *Sentencia Libri de Anima*, III, c. 12, p. 258: “[...] o tato sente tocando *ele mesmo* o objeto sensível e não por um intermediário”.

³² R. Pasnau em *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, c. 1, item 2 ‘The Materialist Theory of Sensation’, 1997, p. 42-60.

³³ Ver também o texto já citado do *Sentencia Libri de Anima*, II, c. 24, item ‘Dúvida’, p. 169 “[...] e desta maneira o sentido recebe a forma sem a matéria, pois a forma possui o ser de uma outra maneira no sentido e no objeto sensível, no objeto sensível ela possui um ser natural, no sentido, um ser intencional ou espiritual”.

completa em seu ser natural, porém no intermediário [ela] está incompleta, conforme um certo ser intencional” (*De Sensu et Sensato*, c. 4, p. 28). Em uma outra passagem do *De Potentia*³⁴ está escrito: “com efeito, a luz não está no ar como uma certa forma perfeita como está em um corpo iluminado, mas está sobretudo nele [ar] de um modo intencional”. Dessa maneira, o uso do termo *intencional* não está vinculado a atos cognitivos e por isso a recepção da forma sem matéria poderia ser considerada também como uma recepção intencional da forma. A percepção sensível, assim considerada, seria um processo físico-corporal. O que é excluído categoricamente por Tomás é a identificação da forma natural à forma intencional.

A noção de recepção de forma sem matéria serve para realçar múltiplas funções na percepção sensível, dentre as quais: [a] a da passividade de uma recepção, cuja forma é a mesma da do agente, mas configura uma disposição diferente da matéria da sua causa (vide a relação do sinete com a cera); [b] a recepção da forma do objeto sensível externo pelos intermediários e pelos órgãos corporais das faculdades sensíveis sem que eles sejam configurados pela forma natural da sua causa; [c] a presença imanente da forma natural do objeto sensível nos sentidos externos sob um outro modo de ser.

A diversidade das funções que a noção de recepção da forma sem matéria exprime ainda não responde à pergunta: ela teria o significado de recepção intencional da forma natural do objeto sensível exterior?

[d] Ver e ver que se vê (sentir e sentir que sente)

Habitualmente, a sensação é associada a um ato de consciência³⁵, pois o que seria sentir sem consciência de sentir? Já no nível da sensação dos sentidos externos, as análises tomásicas supõem, sem muita problematização, a consciência de sentir. Cada sentido “se exerce sobre o sensível que lhe é submetido” e “[...] discerne as diferenças dos [seus] sensíveis próprios” (*Sentencia Libri De Anima*, II, c. 27, p. 182-183; ST, I, 78, a. 4, ad. 2.). Atribuir aos sentidos externos no âmbito da sua faculdade

³⁴ *De Potentia*, q. 5, a. 1, ad. 6. Ver também ST, I^a-II^a, q. 22, a. 2, ad 3.

³⁵ Neste artigo, usamos o termo *consciência* num sentido restrito às operações sensíveis: ao apreender um objeto sensível por uma faculdade dos sentidos externos, o objeto apreendido é discernido (ou discriminado) sensivelmente. Por exemplo, ao se ver X, sente-se que X está sendo visto. Aristóteles escreve (*On the Soul*, III, 2. 425 b 11): “Já que é através dos sentidos que nós estamos conscientes (aware) que nós estamos vendo ou ouvindo”. Tomás (ST, I, 79, a. 13), considera que o termo “consciência” significa etimologicamente “conhecimento com um outro”. Mas é sobretudo em um sentido moral, como “ditame da razão” que este termo é habitualmente usado por Tomás. D. Chalmers em *Philosophy of Mind* (ed. D. Chalmers, 2002,) no seu artigo ‘Consciousness in its Place in Nature’ (p. 247-272) indica os diferentes sentidos do termo *consciência* no contexto da Filosofia Contemporânea da Mente. Por exemplo: “habilidade de discriminar estímulos ou de relatar informações ou monitorar estados internos ou controlar comportamentos”.

o poder de discernir seus objetos significa atribuir a eles uma espécie ou um grau de consciência, por mais ínfimo que seja.

A explicação dessa tese de Tomás envolve algumas dificuldades: cada faculdade dos sentidos externos teria o poder de *apreender* o seu objeto próprio e também de *sentir* que o apreende, isto é, teria consciência do objeto apreendido? Ver, por exemplo, significaria que se sente que se vê, isto é, *ver* é ver que se vê?³⁶ Ou seria uma outra faculdade sensível a razão da *consciência* da apreensão dos objetos próprios das faculdades dos sentidos externos?

É indubitável, para Tomás, que os sentidos externos apreendem diretamente e discernem imediatamente os seus objetos próprios: ao se ver o verde, apreende-se pela visão o objeto verde e não, por exemplo, o objeto amarelo. Mas, ao apreender o verde, a visão sente (ou tem consciência) que apreendeu o verde? Seja qual for a origem do poder de sentir, já se encontraria no âmbito da alma sensível dos sentidos externos um estado embrionário de consciência? Ou seria necessário introduzir uma outra potência sensível para explicar a consciência da atualização de uma faculdade dos sentidos externos?

Depois de ter sido demonstrado que existem somente cinco sentidos externos e que os sensíveis comuns são percebidos de maneira direta, mas mediata, pelos sentidos externos, no *De Anima* III, Aristóteles escreve (*On the Soul*, III, 2. 425 b 112-13): “Já que é através dos sentidos que nós estamos conscientes [*aware*] que nós estamos vendo ou ouvindo, deve ser pela visão que nós estamos conscientes [*aware*] que estamos vendo ou por algum outro sentido diferente da visão”.³⁷

Como explicar esta consciência? Já mostramos que ser afetado por uma forma sem matéria, em princípio, não explica o poder cognitivo do sujeito que recebe a forma. O ar, intermediário da visão e da audição, exemplifica esta afirmação. Como justificar, então, que o ato de ver uma cor, que poderia ser interpretado como uma operação puramente corporal, seja acompanhado por um estado de consciência?

Inicialmente, Tomás supõe que as faculdades dos sentidos externos têm consciência dos seus objetos próprios. Mas seria necessário introduzir uma outra faculdade sensível para explicar esta consciência destes objetos? A consciência sensível dos sentidos externos exigiria a operação de duas faculdades sensíveis distintas, uma que

³⁶ Ver *Sententia Libri De Anima*, II, c. 26, p. 178-181, onde é discutida a questão: é uma potência sensível comum que torna consciente a apreensão dos objetos próprios pelos sentidos externos? É suposto que os sentidos externos tenham consciência da apreensão dos seus objetos próprios, mas é questionado se esta consciência dependeria de uma outra potência sensível comum, distinta dos sentidos externos.

³⁷ Em ST, I, 79, 1, ad 1: “deve-se dizer que o sentido é considerado ora como potência, ora como ato. Designa-se assim a alma sensitiva com o nome da sua potência principal, que é o sentido.”

apreende um objeto sensível próprio por um sentido externo e uma outra potência comum sensível, que *sentiria* o que foi apreendido?

O fio condutor da análise de Tomás como a de Aristóteles é a visão. O objeto formal da visão é a cor. Seria constitutivo do ato da visão sentir a cor ao vê-la? Ou a cor seria sentida pela visão em virtude de um outro poder sensível? Esta é a questão abordada por Aristóteles no *De Anima*³⁸. Tomás, nos seus *Comentários*, inicialmente a analisa sob três aspectos:

[i] Se se *sente* que se vê por *um outro* sentido do que o sentido da visão, isto ocorreria porque se *sente* a visão por um sentido e se vê a cor por um outro sentido. Haveria, então, um sentido para sentir a visão e um outro para ver a cor. Ora, é absurdo supor um sentido que sente a visão e não vê a cor, pois este sentido que não vê a cor, mas sente a visão, não poderia sentir a visão, pois se, por hipótese, a sentisse, como ver é ver a cor, este sentido veria a cor: “se não conhecesse a cor, ela [a pretensa segunda faculdade] não poderia conhecer o que seria ver porque ver não é senão sentir a cor”³⁹ (*Sentencia Libri De Anima* II, c.26, p. 178).

[ii] Se um sentido que sente e vê a cor for diferente do sentido da visão, ambos os sentidos, o da visão, que vê a cor, e o outro, que sente que vê a cor e, por isso vê a cor, são uma mesma e única faculdade, pois teriam o mesmo objeto formal: a cor.

[iii] Mas a tese de que qualquer faculdade sensível externa apreende o seu objeto próprio e sente que o apreendeu cria uma perplexidade. Se, por exemplo, a visão vê a cor e, ao mesmo tempo, sente que está vendo a cor, ocorre uma certa reflexividade sensível no ato de ver: não só o que está sendo visto é visto colorido, mas também o sentido (a visão) que está vendo a cor, sente que está vendo e por isso, ela está sendo vista *como* colorida, pois sentir que vê é ver que está vendo a cor. Assim, a faculdade que sente que vê a cor, seria vista como colorida.

Do ponto de vista da teoria de Tomás, isto seria uma tese falsa, pois a faculdade de ver (ou qualquer outra faculdade do sentido externo em relação ao seu objeto próprio) está em potência para as formas intencionais que a atualizam. No caso agora exemplificado, a faculdade da visão está em potência relativamente ao seu objeto formal, a cor, cuja forma intencional pode atualizá-la. Esta forma intencional é causada por uma forma natural das qualidades externas, transmitida pelos intermediários.

O item (iii) é de fato uma objeção à tese de que as faculdades dos sentidos externos apreendem seus objetos e sentem que eles são apreendidos. A objeção põe em questão a tese que Tomás sustenta: “não é por um outro sentido que se percebe a cor e por outro que se percebe a visão da cor” (*Ibid.*).

³⁸ *De L'Ame*, III, c. 2, 425 b 11-17.

Respondendo à objeção, Tomás distingue o ato (*talvez meramente corporal*) de ver a cor do ato de sentir que se vê a cor: “portanto, sentir pela visão se diz de uma dupla maneira: de uma maneira quando pela visão sentimos que vemos, de outra maneira, quando pela visão vemos a cor” (*Ibid.*). Em seguida, no mesmo parágrafo, o texto detalha essa distinção, até então deixada de lado:

a ação da visão pode ser considerada seja enquanto consiste numa modificação do órgão corporal a partir de um sensível exterior, e assim só a cor é sentida, e daí, por esta ação, a visão não vê que ela vê; outra é a ação da visão na medida em que *depois da modificação do órgão*, ela *julga* a própria percepção do órgão a partir da ação do objeto sensível, mesmo se o objeto estiver ausente; assim a visão sente não somente a cor, mas sente igualmente a visão da cor. (*Ibid.*, grifos meus)

Assim, a resposta à objeção consistiu em distinguir na apreensão sensível pelos sentidos externos um duplo aspecto: [i] a relação causal, meramente corporal-física, entre o sensível exterior e o órgão visual. Sob este aspecto, a visão não vê que ela vê, isto é, não sente que vê, embora veja a cor; [ii] a partir do ver em ato, *segue-se* o *julgar* que se vê a cor. Este seria o segundo aspecto da operação de ver, isto é, o sentir (*julgar* na expressão de Tomás), o ver a cor propriamente dito. Os dois aspectos realçados na análise do ato de ver podem ser aplicados a qualquer um dos sentidos externos. E daí se conclui que qualquer sentido externo em ato apreende o seu objeto próprio e tem consciência sensível (*julga*) que o apreende. Não é, portanto, por um sentido que se apreende o objeto próprio e por outro que se sente que se apreende este mesmo objeto.

O uso do termo *julgar* na explicação de Tomás causa certamente uma perplexidade: o juízo pertence à segunda operação do intelecto e sentir não é julgar. Seria inadequado usar o termo *julgar*, se ele significasse tão somente uma composição de ordem conceitual, judicativa propriamente dita, pois só o intelecto é apto a realizá-la. Mas, no texto acima citado, *julgar*, significa a consciência *que se segue* (“depois da modificação do órgão”) ao ato de apreender sensivelmente o objeto, ou melhor, *julgar* exprime o sentir que se sente, que é consecutivo (embora embutido) ao ato do sentido externo de apreender um objeto próprio. Desta maneira, pode ser afirmado, sem que seja assumida a reflexividade do sentir, que a visão sente o ato de ver.

Além disso, como se trata de um ato que se segue ao ato físico de ver, o que está sendo visto pelo *julgar* é a forma intencional que atualizou a faculdade visual. Ora, a forma intencional da faculdade é uma similitude intencional da forma natural do objeto sensível exterior. Assim, o que é sentido pela visão no ato de sentir é *como se* fosse algo colorido (*Ibid.*), levando-se em consideração que a forma intencional, que atualiza a visão, tem um outro modo de ser do que o da forma natural. Ela é uma

similitude intencional da forma natural do objeto externo. De uma certa maneira, vê-se o objeto colorido mediante a sua forma intencional, e por isso o ato da faculdade de ver é sentida *como se fosse vermelha*.

Um texto da *Summa Contra Gentiles* (L. II, c. 66.) que indiretamente aborda a questão da consciência embrionária do sentir, parece contradizer a tese exposta nos *Comentários ao De Anima*: “Nenhum sentido conhece a si mesmo, nem a sua operação: com efeito, a *visão não vê ela mesma, nem vê que ela vê*, isto pertence a uma potência superior, como está provado no *De Anima*”⁴⁰ (grifo meu).

Embora ponha em questão o que já fora afirmado, isto é, a tese de que as faculdades dos sentidos externos ao serem atualizadas sentem que sentem, o texto da *Summa Contra Gentiles* atribui este poder a uma faculdade superior. O candidato natural que teria este poder seria o intelecto. No entanto, na perspectiva de Tomás, este poder é atribuído ao senso comum, uma faculdade sensível que pertence aos Sentidos Internos⁴¹ (sua função será analisada posteriormente neste artigo). Também na *Suma Teológica*, Tomás reafirma o que escrevera na *Summa contra Gentiles*: “Isso [alguém vê que vê] não pode ser feito pelo sentido próprio que não conhece senão a forma do sensível pela qual é modificado; é nessa modificação que se realiza a visão a partir da qual se segue *uma outra modificação no senso comum*, que percebe a própria visão” (*Suma Teológica*, I, q.78, a. 4, ad 2., grifo meu).

Como já assinalamos, a percepção sensível tem dois aspectos: a relação entre o objeto externo e a faculdade sensível (que culmina na atualização da faculdade) e o ato que se segue à atualização da faculdade sensível (o sentir que se sente). No entanto, ambos os textos citados das duas *Sumas* afirmam categoricamente que as faculdades dos sentidos externos, quando atualizadas, não envolvem a consciência de apreender o seu objeto próprio. Nestes textos, o que é problemático não é atribuir a raiz da consciência sensível ao senso comum, mas pôr em questão a tese, anteriormente demonstrada, de que a visão e os outros sentidos externos sentem que sentem, ou que têm consciência sensível dos objetos próprios que apreendem. Assim, não é isenta de ambiguidade a análise de Tomás sobre o âmbito da consciência sensível, pois, de um lado, cada sentido próprio “julga o seu sensível próprio, discernindo dos outros que se referem ao mesmo sentido, discernindo o branco do preto ou do verde” (*Ibid.*), o que justificaria a afirmação de que as faculdades dos sentidos externos têm consciência sensível dos seus objetos próprios ao apreendê-los; de outro

⁴⁰ Tomás está mencionando o *De Anima*, livro III, c. 2, 425 b 12 - 426 b 12.

⁴¹ Tomás mostra na sua obra de maturidade que só os atos cognitivos do intelecto envolvem a consciência de si. Ver sobre a consciência de si em Tomás os textos clássicos da *Suma*: ST, I, 87, a. 1 e a. 3; ST I, 14, a. 2 ad 2. Ver também o comentário clássico de F-X Putallaz, *Le Sens de la Réflexion chez Thomas d'Aquin*, 1991 e o livro de T. S. Cory, *Aquinas on Human Self Knowledge*, 2015.

lado, Tomás contradiz esta afirmação, escrevendo: “Isso [ver que se está vendo] não pode ser feito pelo sentido próprio *que não conhece senão a forma do sensível pela qual é modificado*” (grifo meu).

É plausível considerar que o “poder de julgar” sensível tem o seu princípio no senso comum e que esse poder se ramifica nos sentidos externos. No entanto, é problemático considerar que os sentidos próprios *não têm* este poder e só o senso comum o teria, pois, desta maneira estaria sendo posta em questão, por exemplo, a explicação anterior que a visão, e não outra faculdade do sentido externo, vê que vê.

Para contornar uma possível incoerência de Tomás, pode ser sugerido que nos textos citados das *Sumas* está sendo levado em consideração somente o primeiro aspecto, formulado no *De Anima*, sobre o sentir dos sentidos externos; o ato inicial de ver não veria que está vendo. No entanto, tendo em vista o que já mostrou, a tese que Tomás pode coerentemente assumir é que cada sentido externo discerne ou tem consciência do seu objeto próprio apreendido; mas a razão deste poder sensível dos sentidos externos deriva do senso comum.

Atos de consciência parecem, ao menos implicitamente, envolver a consciência do ato, daí a consciência de ser sujeito do ato de consciência. Em outras palavras, os atos de consciência envolveriam a consciência de si. Mas ela estaria implicada em qualquer gênero de ato de consciência? Obviamente, seria factualmente absurdo atribuir consciência de si aos animais que sentem pelo fato de receberem passivamente a forma sem matéria dos objetos externos que impactaram suas faculdades.

Tomás dá uma resposta sensata a essa dificuldade. Numa obra de juventude, o *De Veritate* (q. 1, art. 9), ele procura mostrar que todo ato judicativo direto do intelecto sobre as coisas implica uma espécie de reflexão, um retorno (*reditio*) sobre si mesmo. O intelecto, ao conhecer as coisas, se reconhece, explícita ou implicitamente, como sujeito do seu ato de conhecer. Portanto, o conhecimento judicativo conceitual envolveria a consciência de si.

Na mesma questão, contrapondo o sentir ao ato intelectual judicativo, Tomás escreve: “Porém o sentido [...] conhece o sensível e também conhece que ele sente [...] mas seu retorno [*reditio*] não é completo porque o sentido não conhece sua própria essência”. O sentido não pode ter esse retorno completo porque “conhece somente mediante um órgão corporal, e um órgão corporal não pode ser um intermediário entre uma potência sensível e ela mesma” (*Ibid.*). A materialidade do órgão sensível impede o retorno (*reditio*) completo do sensível sobre a sua essência, o que não implica, no entanto, que seja negado aos sentidos um certo poder cognoscitivo.

Se sentir envolve um certo grau, mesmo embrionário, de consciência cognitiva, então, segundo Tomás, sentir envolveria imaterialidade, pois “é claro que a razão de conhecer se contrapõe à razão da materialidade” (ST, I, 84, a. 2). Nesse caso, o sentir

dos sentidos externos não poderia ser explicado como um processo meramente físico-corporal, pois como afirma Tomás “toda faculdade [*virtus*] cognoscitiva, enquanto tal, é imaterial: isto é verdadeiro mesmo em relação aos sentidos que ocupam o último grau na escala das faculdades cognoscitivas e recebe as *species sensíveis sem a matéria*, diz Aristóteles no livro *De Anima II*” (12, c. 12, Questão 1 / Cf. *Summa Contra Gentiles*, L. II, c. 62.). Em consequência, para Tomás, se as faculdades dos sentidos externos têm uma função cognitiva, o sentir não pode ser explicado somente por uma operação físico-corporal e, em consequência, a mera recepção da forma sem matéria não seria suficiente para justificar a dimensão cognitiva do sentir. O ato de sentir, segundo Tomás, é acompanhado pela consciência de sentir, que é expressa pelo termo, neste caso inapropriado, de julgar.

III. Recepção da forma sem matéria, alteração intencional e consciência sensível

Poderemos retomar algumas questões suscitadas pela análise da sensação e que foram formuladas, mas ainda não esclarecidas. O processo que culmina com a sensação em ato parece ser meramente físico. Mas, mesmo se for classificado como um processo físico, o ato de sentir envolve consciência. A recepção da forma sem matéria pelos intermediários seria apenas uma condição para a produção da forma intencional, que atualiza as faculdades sensíveis externas (*immutatio spiritualis*)⁴²? Quais seriam as condições que permitiriam considerar a sensação como uma similitude intencional dos objetos sensíveis externos?

Para responder a estas questões, descreveremos sucintamente o processo da sensação da cor⁴³, depois a sensação do tangível, para, então, termos em mãos os elementos necessários para esclarecer as perguntas acima mencionadas.

Tomás explica a visão da cor por um processo que envolve uma causalidade eficiente e formal não diretamente sobre o órgão corporal, o olho, mas sobre os *media*, que são intermediários materiais que transmitem as qualidades acidentais reais às faculdades sensíveis. A necessidade dos *media*, como já assinalamos, entre outras razões, deriva de que é necessário um contato do objeto com a faculdade sensível para que ocorram sensações. “Com efeito, corpos não se alteram a não ser que se toquem” (*Sentencia Libri de Anima*, II, c. 15. p. 132.). No caso da visão (como nos da audição e do olfato), o intermediário é externo ao órgão e, portanto, externo à faculdade sensível.

⁴² ST, I, q. 78, a. 3: “Para a operação do sentido requer-se uma alteração espiritual pela qual a intenção da forma sensível seja produzida no órgão do sentido.”

⁴³ Sobre a natureza da cor, ver *Sense and Sensibilia*, cap. 2 e 3, p. 694-700 e *De Sensu et Sensato*, cap 2-7, p. 16-41.

A luz é o ato do diáfano (*Ibid.*, II, c. 14 – q. III, p. 130; c. 15, p. 132-133). O ar é visível, transparente, não *per se*, mas *quando* diáfano em ato, isto é, quando iluminado, o ar se torna visível *pela cor* que incide sobre ele e o move. O diáfano nele mesmo é invisível. O ar transparente iluminado (diáfano) recebe a cor intencionalmente (ou a forma da cor sem matéria), a transporta e a imprime no órgão da visão, atualizando a potência sensível⁴⁴. Portanto, o objeto próprio da visão é o visível e o visível primeiramente é a cor.

Já foi dito que os corpos devem se tocar para serem modificados. No caso da visão, a ação imediata ou o contato imediato, sem intermediário, de um objeto colorido sobre a visão, impediria a própria visão, pois não haveria um diáfano intermediário⁴⁵. Com efeito, sem luz não há visão.

A *species* sensível da cor é a forma intencional que atualizou a visão quando foi impressa no órgão visual⁴⁶. Ela é um dos termos da similitude formal (entre a forma intencional e a forma natural dos objetos). Certos textos de Tomás sugerem que a forma intencional pode ser considerada como uma similitude intencional do objeto externo *qua* colorido: “Em consequência, a visão não percebe a cor como pertencendo ao ar ou à água, mas como pertencendo ao corpo colorido que está distante” (*Sententia Libri de Anima*, II, c. 21, p. 156.), isto é, como pertencendo a uma realidade que é a propriedade ou a qualidade de um x ainda indeterminado sensivelmente.

No capítulo do *De Anima*⁴⁷ sobre o tato são formuladas duas questões que, embora não se relacionem diretamente com os problemas que estamos abordando, repercutem sobre eles: [a] o órgão do tato é uno ou é um grupo de órgãos? [b] A carne corporal (*caro*) seria o órgão do tato ou o seu intermediário? Ou, em outras palavras, a sensação do tangível exige intermediários? O esclarecimento dessas questões nos remeterá às questões sobre as relações entre: *receber uma forma sem matéria e receber intencionalmente uma forma sensível*.

⁴⁴ No *De Sensu et Sensato*, c. IV, p. 127-128, Tomás, comentando partes do capítulo II do *Sense and Sensibilia*, ao analisar o órgão da visão, reafirma, como escrevera em seus *Comentários ao De Anima*, que “sem luz é impossível a visão”. Em seguida, procura explicar como a alteração intencional sofrida pelo órgão visual tem uma uniformidade a partir da coisa vista (transmitida pelo intermediário exterior, o ar, tornado transparente pela luz e movido e alterado intencionalmente pela cor) até a parte interior do princípio sensitivo ocular que contém elementos aquosos (como a pupila), o que permite que eles sejam iluminados pela luz.

⁴⁵ *Sententia Libri de Anima*, II, c.15, p. 132 : “et ideo sine lumine videri non potest”.

⁴⁶ As *species* sensíveis são alterações intencionais dos órgãos dos sentidos externos, têm uma identidade formal com a forma dos objetos próprios das faculdades sensíveis, mas não são, segundo certos intérpretes, imagens sensíveis desses objetos. Ver sobre essa questão E. Stump, *Aquinas*, cap. 8, ‘The Mechanisms of Cognition’, p. 257-259.

⁴⁷ *De L’Ame*, II, c. 11, 422 b 16-424 a 15. Segundo Aristóteles, todo corpo vivo precisa sentir o tangível para se nutrir, crescer, reproduzir e se corromper. Daí a importância do órgão do tato. A destruição dele não implicaria apenas a destruição de um órgão, mas a do próprio animal. Sem o tato, o animal não sobreviveria. Daí a sua relevância.

Os sentidos externos como a visão, a audição e o olfato têm uma proporção (*ratio*) delimitada nos seus limiares por uma dupla de contrários: na visão é o branco e o preto, na audição, o agudo e o grave e no gosto, o amargo e o doce. Os contrários do tato são: o úmido e o seco, o quente e o frio, o duro e o mole. Os outros sentidos têm em potência os seus contrários e podem ser atualizados intencionalmente por eles ou pela mistura deles. A faculdade visual enquanto está em potência, por exemplo, é desprovida de qualquer cor em ato. O tato não pode ser desprovido das qualidades tangíveis acima mencionadas, pois elas são qualidades que manifestam os elementos (terra, água, ar e fogo) que constituem e diferenciam os corpos. É como se o tato fosse constituído por um complexo de uma média dos elementos que estas qualidades exprimem. Portanto, ele já as tem e elas só são sentidas em ato pelo seu excesso ou por sua carência parcial, quando a média delas é ultrapassada ou fica aquém. Em razão dessa diversidade de elementos que constituem o tato surge a questão: o órgão do tato é uno ou múltiplo?

Como o tato parece estar espalhado pelo corpo animal, é questionado se a pele corporal (*caro*) seria o próprio órgão ou o seu intermediário. Ocorre uma diferença significativa em relação aos outros órgãos sensíveis. Os sentidos da visão, da audição e do olfato percebem seus objetos à distância, graças aos intermediários externos, que permitem o contato entre os objetos sensíveis e os órgãos corporais das faculdades sensíveis. O tato e o paladar, que é uma espécie de tato, precisariam de um intermediário ou têm contato direto com os objetos tangíveis?

Não há uma resposta categórica a esta questão. No capítulo sobre o tato no *De Anima*⁴⁸, Aristóteles mostra que a carne corporal não é o órgão do tato, mas é o seu intermediário, ligado naturalmente ao órgão de tal maneira que o contato físico de um objeto sensível com o intermediário seria transmitido *simultaneamente* ao órgão, que está localizado no interior do corpo⁴⁹. Ocorreria assim, de uma maneira imediata e simultânea, mas também mediante um intermediário, a sensação do tangível⁵⁰.

No final do livro *De Anima*⁵¹, Aristóteles retoma esta mesma questão e assume outra interpretação: “o tato tem *um contato direto* com o seu objeto”. Tomás, no seu *Comentário* escreve:

⁴⁸ *De L'Ame*, II, c. II.

⁴⁹ Segundo Tomás, o órgão do tato é interno ao corpo e está localizado próximo ao coração. Ver *De Sensu et Sensato*, c. IV, p. 31.

⁵⁰ *Sentencia Libri de Anima*, II, c. 23, p. 166: “Com efeito, *nós sentimos todos os sensíveis por um intermediário exterior*, mas nos objetos do gosto e do tato ele está oculto”. (Grifos de Tomás de textos extraídos do *De Anima* de Aristóteles).

⁵¹ *De L'Ame*, III, c. 13, 435 a 17. *Sentencia Libri de Anima*, III, c. 12, p. 258.

Se bem que os *outros sentidos* igualmente sintam de certa maneira pelo contato, não certamente de uma maneira imediata, *mas através* de um intermediário (pois o objeto sensível através um intermediário toca o sentido do mesmo modo que através de um intermediário modifica o próprio sentido); *porém* só o sentido do tato, diretamente, sem intermediário, toca o objeto *por ele mesmo* e não por algum intermediário (*Sentencia Libri de Anima*, III, c. 12, p. 258, grifos de Tomás de expressões extraídas do texto do *De Anima*)

Se a necessidade de um intermediário para as sensações da visão, da audição e do olfato visava, entre outras coisas, justificar a tese de que objetos distantes podem causar sensações, o contato direto do tato e do gosto dispensaria, obviamente, intermediários. Além disso, o tato, caracterizado pelo contato direto com o tangível, seria a base de todas as sensações⁵², pois todas elas pressupõem um contato com o seu objeto, mediatizado pelo seu intermediário.

O tato supõe como condição necessária uma alteração natural, mas também intencional, enquanto faculdade sensível, embora esta fique diluída e implícita na análise do tato no *De Anima* e nos *Comentários* de Tomás. As qualidades tangíveis modificam, por exemplo, as plantas; produzem nelas uma alteração. Como as plantas não têm faculdades sensíveis, a alteração é passivamente recebida e é apenas uma alteração natural (cf. *Sentencia Libri de Anima*, II, XXIV, p. 170 e 171). Nos animais, as alterações provocadas pelas *mesmas* qualidades tangíveis são alterações naturais e intencionais. Como explicar a receptividade intencional? Por suposto, o mero impacto físico de uma qualidade tangível nas plantas produz uma alteração natural. Um impacto análogo no tato produz uma alteração natural e intencional, pois numa faculdade sensível deve também ocorrer uma alteração intencional. Como explicar o sentir que sente o tangível?

Tendo em vista essas considerações, podemos agora complementar nossas reflexões sobre questões relevantes da análise do sentir: a noção de recepção de forma sem matéria, a questão da consciência embrionária das faculdades dos sentidos externos e a noção de forma intencional.

Recapitemos o que já foi dito. Interpretações que identificam a *recepção da forma intencional* com a *recepção da forma sem matéria* podem assumir sem risco de inconsistência a tese de que o processo sensível é puramente físico-corporal⁵³. De fato, não há sensação sem que as formas transmitidas pelos intermediários sejam impressas nos órgãos corporais das faculdades dos sentidos externos. Estes órgãos,

⁵² *On the Soul*, III, c. 13, 435, a 11-13: “sem o tato é impossível ter qualquer outro sentido”.

⁵³ Ver o livro já citado de E. Stump, *Aquinas*, cap. 8, ‘The Mechanism of Cognition’, p. 247-262 e também o livro já citado de R. Pasnau *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, c. 1 ‘Cognition as intentional information’, 1997, p. 31-62, que analisa as relações entre os significados de intencional/espiritual/físico/imaterial.

assim como os intermediários que transmitem estas formas, não são configurados por elas. Dessa maneira, *recepções da forma sem matéria* ou *recepções intencionais de formas* parecem descrever o mesmo processo perceptivo com termos diferentes. Mas, esta interpretação físico-corporal da sensação explicaria o que é sentir que se sente? Esta pergunta nos remete à função da consciência no ato de sentir.

Como já assinalamos, na tradição tomista duas operações são consideradas essenciais para a representação de objetos: a sua desmaterialização na percepção sensível, que torna o objeto percebido sensível algo *não material*, mas ainda sujeito às condições individuantes⁵⁴, e a universalização das condições sensíveis individuais, efetuada por abstração intelectual, que culmina com a formação do verbo interior ou conceito.

Em uma interpretação meramente físico-corporal da apreensão sensível das formas dos objetos naturais, a receptividade da forma sem matéria se assemelha à operação de desmaterialização do objeto sensível externo. Assim considerado, o sentir teria apenas duas condições essenciais: a causalidade dos objetos sensíveis externos e a receptividade da forma sem matéria, transmitida pelos intermediários aos órgãos corporais. Estas condições poderiam ser consideradas como suficientes para explicar uma das noções de similitude⁵⁵ entre a forma que atualiza a faculdade sensível e a forma do objeto sensível externo, como é o caso da cera que recebe a forma do sinete do anel de ouro.

No entanto, o sentir, mesmo no nível das faculdades dos sentidos externos, exerce uma função cognitiva. Esta função é expressa pela consciência de sentir, no sentir que se sente. No escopo de uma faculdade cognitiva, a similitude da forma sem matéria torna verossímil interpretá-la como uma similitude intencional. Neste caso, *intencional* significaria (ao contrário do uso que Tomás às vezes faz desse termo) que a forma presente em ato na faculdade sensível visa ou tende para o objeto externo sensível, que é a sua causa. Ao exercer esta função, a forma intencional é denominada por Tomás de *species* sensível: presença intencional do objeto visado pelo sujeito⁵⁶. Logo, se a similitude não for intencional, a atualização dos sentidos externos, embora similar ao objeto externo, não o apreenderia *enquanto* forma do objeto externo.

⁵⁴ *Sententia Libri de Anima*, II, c. 5, Questão 1, p. 88: “pois nos sentidos as coisas possuem um ser desprovido de matéria, entretanto não são desprovidas das condições individuantes da matéria nem do órgão corporal”.

⁵⁵ *Similitude* tem um duplo sentido: [a] concordância na natureza, isto é, concordância entre dois termos em razão de suas propriedades terem a mesma forma ou forma análoga ou [b] semelhança por representação. Obviamente, a cognição sensível não é uma similitude por natureza, mas por representação. Ver ST, I, 85, a. 8, ad 3 e *De Veritate*, q. 10, a. 4, ad 4; q. 2, a. 5, ad 5 e ad 7.

⁵⁶ O realismo de Tomás pretende explicar o conhecimento das coisas mesmas mediante o uso do conceito de *species*, sensíveis ou inteligíveis. Tarefa problemática!

Resumindo, a percepção sensível tem um duplo aspecto: a função específica do órgão corporal, a de receber de uma certa maneira a forma do objeto exterior (como a cera recebe a impressão do anel de ouro) e, em seguida, o *visar* a forma do objeto externo pela faculdade sensível, graças à apreensão corporal da forma sem matéria que a atualizou. De um lado, a dimensão corporal da sensação se manifesta como uma *certa alteração passiva* dos órgãos sensíveis (receber a forma sem matéria), de outro lado, o intencional o objeto provém de uma função da faculdade dos sentidos externos, que é um poder ou uma capacidade da alma sensível. Por estar no escopo do juízo (ou da consciência sensível), a forma recebida pela faculdade sensível deve ser interpretada como uma *forma intencional* ou *species* sensível: uma similitude que tende para o objeto que é a sua causa.

Assim, receber a forma sem matéria não é coextensivo à noção de receber uma forma por alteração intencional ou espiritual. Os diversos sentidos de *forma sem matéria*, que em alguns casos parecem se identificar com a noção de *recepção de forma intencional*, mostram que o uso do termo *intencional* não está vinculado exclusivamente a atos cognitivos, embora quando usado no escopo da atualização de uma faculdade cognitiva, *intencional* significa que a faculdade cognitiva visa o objeto externo ao assimilar, de maneira imanente, a forma dele. Neste caso, a forma intencional sensível é uma *species* (sensível), uma similitude intencional do objeto.

O que dificulta uma interpretação meramente fisicalista da teoria da percepção de Tomás não é o uso do termo *intencional*, mas a função cognitiva que este termo exerce na análise da percepção sensível, que é associado à tese de que cognição implica uma certa imaterialidade: “é claro que a razão de conhecer se contrapõe à razão da materialidade” (*ST*, I, 84, a. 2).

Na explicação do sentir por Tomás, o que nos parece sugestivo é que graças à noção de consciência sensível, presente mesmo que embrionariamente nas faculdades dos sentidos externos, foi possível introduzir no processo sensível a noção de forma intencional a partir da noção de forma sem matéria, que caracteriza a passividade receptiva do sentir. Neste contexto, a noção de forma intencional tem o significado que se tornou habitual: sua presença na faculdade cognitiva significa que mediante ela o objeto externo é visado. Dessa maneira, também a noção de consciência parece ser constitutiva da percepção sensível, ao lado das noções acima citadas.

IV. Sentidos Internos, Senso Comum

Tomás classifica as faculdades dos sentidos em sentidos externos e internos. É uma classificação problemática, questionada por intérpretes aristotélicos⁵⁷, mas é explicitamente assumida no *De Anima*, na *Suma (ST, I, 78, a. 4)* e no *De Sensu et Sensato*.

Cada faculdade dos sentidos externos opera ou versa sobre o seu objeto próprio. Nenhuma delas pode sentir o sensível próprio de outra faculdade, a não ser por acidente. O mundo percebido por elas é de objetos discretos, sem conexão entre eles; cada uma delas sente em ato somente seus sensíveis próprios e os sensíveis comuns consecutivos aos sensíveis próprios. Pode-se perceber o branco e, sucessivamente, o doce; mas, a visão que vê a cor, não sente o doce do sabor, a não ser por acidente. No entanto, é fato que na percepção sensível não só discernimos os objetos próprios das diferentes faculdades, o branco e o doce por exemplo, assim como percebemos simultaneamente o açúcar, o branco-doce. Como explicar a capacidade de discernir simultaneamente sensíveis próprios de gêneros diferentes e poder uni-los em uma percepção *una* e indivisível?

Cada sensação tem uma unidade, sendo a presença intencional de uma determinada forma de um objeto sensível em uma faculdade dos sentidos externos. Esta forma intencional foi causada por uma qualidade sensível exterior que alterou física e intencionalmente o sentido externo. Uma sensação, fruto de uma mistura de sensíveis próprios de uma mesma espécie, forma uma unidade. Por exemplo, a percepção da cor cinza é uma mistura de uma proporção entre o branco e o preto; estas cores são objetos próprios de uma mesma faculdade sensível e por isso estão no escopo do objeto formal da visão. Uma sensação de uma mistura é, portanto, uma sensação *una*. Surge, então a questão: como poder-se-ia distinguir duas sensações de gêneros ou de espécies diferentes ou sintetizá-las em uma sensação *una*?

Aristóteles formula uma metáfora e Tomás a desenvolve no *De sensu et Sensato* para explicar como um sujeito sensível *uno* e indivisível pode *unificar* e, ao mesmo tempo, *se ramificar* em diversas operações múltiplas exercidas pelos sentidos externos. Supõe-se uma linha seccionada por um ponto. O ponto nele mesmo é *uno* e indivisível, no entanto, pode ser considerado de uma maneira múltipla e divisível: como término de uma seção da linha e como princípio de uma outra seção. Este exemplo é retomado no *De Sensu et Sensato*, que sugere a figura de diferentes raios de um círculo que se encontram no seu centro (*De Sensu et Sensato*, c. 18, p. 98). O centro do círculo é *uno* e os seus raios são múltiplos, mas todos convergem para o mesmo centro. Do ponto de vista do sensível, o sujeito sensível *uno* é denominado

⁵⁷ Ver o artigo de D. Modrak, 'Internal Senses in Aristotle's Cognitive theory', p. 17-24 em *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition*, editors S. Mousaviam e J. Fink., Springer.

senso comum, que *tem a alma sensitiva como sua razão* e se ramifica nas percepções das faculdades dos sentidos externos, e por isso, pode receber “todos os sensíveis”.

Daí, deve ser compreendido *que a alma, isto é, o senso comum*, com identidade numérica, porém diferente apenas [da alma] pela noção [*rationem*], conhece diversos gêneros de sensíveis, que, contudo, são referidos a ele próprio [senso comum], segundo as diversas potências dos sentidos próprios. (*De Sensu et Sensato*, c. 18, p. 100. grifo meu)

Se duas qualidades de um mesmo objeto externo, ainda indeterminado sensivelmente, alteram simultaneamente faculdades diferentes dos sentidos externos, percebendo, quer do ponto de vista do seu gênero, quer do ponto de vista da sua espécie, objetos próprios distintos, como seria possível discernir (ter consciência) estes objetos próprios ou uni-los, formando uma sensação composta una? Se as qualidades diferentes de um mesmo objeto alteraram *ao mesmo tempo* as faculdades dos sentidos externos, a operação de distinguir ou a de unir não é problemática, pois o senso comum, que é uma faculdade una com identidade numérica, tem a função de receber, comparar, discernir e unificar intencionalmente e ao mesmo tempo estes objetos próprios diferentes. Dessa maneira, pode-se perceber simultaneamente o branco-doce mediante a sintetização das formas intencionais recebidas.

Mais problemático será explicar a percepção simultânea e una de contrários. Se o sensível próprio de cada faculdade é uno, como seria possível perceber em uma mesma faculdade com identidade numérica, em um mesmo ato e ao mesmo tempo, sensíveis próprios contrários; perceber, por exemplo, simultaneamente, o agudo e o grave, o branco e o preto? Nenhum corpo, segundo Aristóteles e Tomás, pode receber simultaneamente formas contrárias⁵⁸. Daí poder-se-ia concluir que uma faculdade cognitiva também não poderia ser alterada simultaneamente por formas contrárias.

A dificuldade é relevante porque, de fato, percebemos sensivelmente o açúcar, como também a zebra. A resposta a esta questão foi aflorada por Aristóteles no *De Anima* e discutida pormenorizadamente no final do *Sense and Sensibilia*⁵⁹. Tomás a analisa nos *Comentários ao De Anima* e no *De Sensu et Sensato*⁶⁰ capítulos 16-18, especialmente no capítulo 18.

O esclarecimento desta dificuldade consistiu em recorrer a este princípio sensitivo uno, indivisível, com identidade numérica, satisfazendo, dessa maneira, a con-

⁵⁸ *De Sensu et Sensato*, c. 16, p. 89-91, c. 19, p. 99.

⁵⁹ *De L'Ame*, III, c. 2, 426 b 10-427 a 15; *Sense and Sensibilia*, c. 7, 448 b 1-449 a 20.

⁶⁰ *Sententia Libri de Anima*, II, c. 27, p. 184-185; *De Sensu et Sensato*, c. 18, p. 98-99.

dição de unidade do ponto de vista da potência sensível, e isto torna possível perceber *ao mesmo tempo* formas intencionais de objetos próprios de gêneros diferentes (branco e doce) ou ainda, perceber formas intencionais contrárias de uma mesma espécie (branco e preto). Tomás sintetiza a sua explicação no seguinte texto:

E de maneira semelhante, pode ser afirmado da alma que pelo sujeito uno e o mesmo tem o poder de sentir [sensitivum] todos os sensíveis, tanto daqueles que diferem pelo gênero, como o branco e o doce, como daqueles que diferem pela espécie, como o branco e o preto. E de acordo com isso, dever-se-ia dizer que a alma de certa maneira sente sensíveis diversos de acordo com o [que é] uno e o mesmo, a saber quanto ao sujeito [senso comum]; de certa maneira, porém de acordo com o que não é o mesmo, na medida em que difere pela noção [ratione]. (De Sensu et Sensato, c. 18, p. 99, grifos de Tomás extraídos de textos do De Anima de Aristóteles)

O senso comum pode, segundo Tomás, receber formas intencionais contrárias porque é uma faculdade una de ordem superior às faculdades dos sentidos externos: seus objetos são formas intencionais recebidas pelos sentidos externos. No entanto, um mesmo corpo natural não pode receber simultaneamente *formas naturais, materiais contrárias* (expressões de Tomás), pois a recepção de um contrário seria a eliminação do outro. Como, então, seria possível apreender contrários simultaneamente numa única apreensão sensível por um órgão corporal sensível? A resposta a esta pergunta recorre a duas teses: o senso comum é um órgão sensível uno⁶¹, com identidade numérica, o que já foi afirmado nos textos que foram citados, e os seus objetos não são os objetos sensíveis dos sentidos externos, mas a forma intencional destes objetos enquanto atualizam as faculdades sensíveis. Ora, entes intencionais não são entes completos, mas são como se fossem entes potenciais e as faculdades sensíveis são potências a serem atualizadas.

O corpo natural recebe as formas segundo o ser natural e material, conforme a contrariedade que elas contêm, e por isso, o mesmo corpo não pode receber simultaneamente a forma do branco e a do preto; mas o *sentido* e o intelecto recebem *espiritualmente e imaterialmente* as formas das coisas segundo *um certo modo de ser intencional*, pois não ocorrem neles contrários, assim, não só o

⁶¹ Ver também *Sententia Libri de Anima*, III, c. 6, III, p. 231-232: “embora sejam vários os sentidos externos, entretanto o termo último, ao qual convergem [terminantur] as alterações desses sentidos, é uno, como se fosse uma só mediação una [medietas] entre todos os sentidos, assim como se fosse o centro onde terminam todas as linhas como num único meio, de tal maneira que este meio de todos os sentidos seja uno em relação ao sujeito, entretanto em relação ao próprio ser é múltiplo, isto é, sua noção se diversifica na medida em que ela é relacionada aos diferentes sentidos”.

sentido como o intelecto podem receber simultaneamente as *species* dos sensíveis contrários. (*De Sensu et Sensato*, c. 18, p. 99, grifo meu)

O termo *espiritual* que Tomás utiliza no texto acima citado não é problemático, pois a expressão *alteração espiritual* é, para Tomás, sinônima da expressão *alteração intencional*. O significado destas duas expressões contrasta com o de “alteração natural”, seja esta material ou imaterial (*ST*, I, 78, a. 3.)⁶². É o que explica Tomás em um texto do *De Sensu et Sensato*: “e por isso a cor certamente está no corpo colorido como uma qualidade completa no seu ser natural; porém, no intermediário está de modo incompleto, segundo um certo ser intencional [...], mas este modo de ser em razão da sua imperfeição [intencional, incompleto] é próximo do modo de ser pelo qual algo existe em potência em outro ser” (*De Sensu et Sensato*, c. 4, p. 28).

Admitida esta distinção, fica claro que, para Tomás, as formas intencionais não estão submetidas às mesmas condições das formas que configuram os entes naturais. Como para o senso comum convergem as percepções dos sentidos externos e cada faculdade é uma ramificação múltipla e divisível da unidade dele, o senso comum pode também distinguir e unir formas intencionais de um mesmo gênero ou de gêneros diferentes.

A função do senso comum suscita uma indagação. Como esta faculdade é o termo último das percepções sensíveis dos sentidos externos, que são suas ramificações, ela não poderia ser interpretada como um sentido externo de ordem superior?

Já indicamos que há um critério para classificar objetos sensíveis: eles são os objetos externos que alteram direta, imediatamente ou mediadamente, como é o caso dos sensíveis comuns, as faculdades dos sentidos externos⁶³. Os objetos do senso comum não são os objetos sensíveis externos que impactam e alteram os sentidos externos, mas as formas intencionais que atualizaram as faculdades dos sentidos externos. Portanto, o senso comum opera sobre objetos recebidos intencionalmente pelas faculdades externas; ele discerne, distingue ou une formas intencionais. Se

⁶² O uso do termo *imaterial* pode sugerir interpretações equivocadas. O texto mostra que os sentidos, assim como o intelecto, que é uma faculdade imaterial, recebem as formas *segundo um certo modo de ser intencional* e este modo de ser, enquanto intencional, seria imaterial. No entanto, o uso do termo *imaterial*, que qualifica o modo de ser intencional, neste contexto é restrito à apreensão pelas faculdades cognitivas das formas intencionais. Obviamente, não está excluída a hipótese de que entes físicos, como os intermediários e os órgãos corporais das potências sensíveis, por exemplo, possam receber formas intencionais. Ver na Summa contra Gentiles, II, 68 uma hierarquia de perfeição das formas. Baseado nesse texto de Tomás, P. Hoffmann em seu artigo ‘St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being’, *Philosophical Review*, v. 99, nº. 1, 1990, especialmente p. 77-81 formula a noção de imaterialidade. Ver também a noção de graus de cognoscibilidade em R. Pasnau em *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, 1997, p. 42-60.

⁶³ *Sentencia Libri De Anima*, II, c. 25, p. 176: “Com efeito, é evidente que, como a potência é relativa ao objeto, é necessário que as potências sensíveis sejam diversificadas segundo a diferença dos objetos; além disso, um objeto é sensível enquanto altera um sentido; daí é necessário que existam diferentes sentidos segundo os diferentes gêneros de alterações dos sentidos pelos objetos sensíveis”.

como afirma reiteradamente Tomás, as faculdades são especificadas pelos seus atos e os atos pelos objetos, não se pode considerar o senso comum como uma faculdade dos sentidos externos.

Aqui termina a análise da contribuição das faculdades sensíveis dos sentidos externos para efetuação de atos cognitivos. A partir dos dados coligidos pelo senso comum, a imaginação, que pertence aos sentidos internos, formará o fantasma ou a imagem sensível que desencadeará o processo abstrativo de formação do conceito ou do verbo mental pelo intelecto.

V. Conclusão

Basicamente, a análise da tese da similitude entre as formas intencionais (ou *species* sensíveis) e as formas naturais de qualidades externas se apoiou em duas proposições fundamentais [a] a recepção da forma sem matéria dos objetos sensíveis pelas faculdades dos sentidos externos; [b] a consciência desta recepção, de tal maneira que já nas faculdades sensíveis as formas recebidas têm um outro modo de existência, o que fica explícito na afirmação de Tomás: “no objeto sensível, ela [a forma] possui um ser natural, nos sentidos, um ser intencional ou espiritual” (*Sententia Libri de Anima*, II, c. 24, p. 169). A partir destas teses, algumas faculdades dos sentidos externos, ligadas a órgãos corporais, foram analisadas quer como potência segunda, quer enquanto atualizadas pelas formas intencionais dos seus respectivos objetos próprios.

A despeito de considerações filosófico-científicas compatíveis com o seu tempo, as análises de Tomás sobre a percepção sensível trouxeram à tona os fundamentos empírico-sensíveis que servirão de base para justificar o realismo direto tomista, ao menos no seu ponto de partida. As duas teses mencionadas ([a] e [b]), que fundamentam a tese da identidade formal entre as formas intencionais e as formas das qualidades externas que as causaram, explicam e justificam a noção de similitude: embora a forma intencional tenha outro modo de ser na percepção sensível do que a forma dos objetos sensíveis externos considerada nela mesma, elas são idênticas sob o aspecto formal e distintas do ponto de vista da identidade numérica. Daí serem consideradas similitudes.

Como já assinalamos, *similitudo* é uma relação simétrica. A estátua de bronze de um indivíduo é semelhante ao próprio indivíduo, pois, em princípio, são similares do ponto de vista da forma. Mas o termo “*intentio*” significa elementarmente “tender ou dirigir-se para algo (*De Sensu et Sensato*, c. 4, p. 28). Representar é uma similitude intencional, assimétrica. A forma sensível que atualiza os sentidos externos é uma similitude intencional, pois o objeto sensível está presente intencionalmente em ato nas faculdades sensíveis, de tal maneira que esta atualização intencional significa apreender e visar a forma do objeto externo.

A identidade formal entre formas intencionais e naturais ocorre no nível da percepção sensível. A formação da *species* inteligível e a do verbo mental ou conceito são frutos de operações intelectuais efetuadas a partir da imagem sensível, cuja similitude, caso ocorra, se apoia em percepções sensíveis. Ao longo desse processo de produção do conceito deverá ser justificada a preservação da similitude na representação intelectual. O processo de conversão ao fantasma, subsequente à formação do conceito, pretende conectar o conceito intelectual à imagem sensível e daí a uma percepção sensível atual, rememorada ou fabricada pela imaginação. Assim, nesta conversão, deve estar presente na imaginação algum aspecto da similitude percebida sensivelmente pelos sentidos externos. Imagem sensível, abstração e verbo mental (*species* inteligível expressa) serão as etapas centrais do processo cognitivo que poderão justificar a tese de que o verbo mental preserva uma similitude adquirida na percepção sensível e pode representar a quiddidade das coisas materiais.

Bibliografia

- Aquino, T. (1970) *Quaestiones Disputatae de Veritate*. In: *Opera Omnia, Sancti Thomae de Aquino*, ed. Leonina, tomo XXII, Paris: Vrin.
- _____. *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potential*. Ed. P. M. Pession, 10^a ed., Marietti, Taurini-Romae.
- _____. (1984) *Sentencia Libri De Anima*. *Opera Omnia, Sancti Thomae de Aquino*, ed. Leonina, tomo XLV, 1, Paris: Vrin.
- _____. (1985) *Sentencia Libri De Sensu et Sensato. Tractatus I, De Sensu Exteriori*. In: *Opera Omnia Sancti Thomae de Aquino*, ed. Leonina, tomo XLV, 2, Paris: Vrin, 1985.
- _____. (1954) *Summa contra Gentiles*. Ed. bilingue. Trad. M. Corvez; L. J. Moreau. Lyon: P. Lethielleux.
- _____. (2002) *Suma Teológica*. 2 vols. Ed. bilingue. Org. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (1999) *Commentaire du Traité de L'Âme D'Aristote*. Trad. J.-M. Vernier. Paris: Vrin.
- Aristóteles. (1986) *The Complete Works of Aristotle*. Ed J. Barnes, Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1966) *De L'Âme*. Trad., notas E. Barbotin, Paris: ed. Belles Lettres.
- _____. (1986) *On the Soul*. Trad. J. A Smith. In: *The Complete Works of Aristotle*. Ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press.

- _____. (1986) *Sense and Sensibilia*. Trad. Beare, J. I. In: *The Complete Works of Aristotle*. Ed J. Barnes, Princeton: Princeton University Press.
- Black, D. (2010) "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy". *Quaestio*, v. 10.
- Barker, M (2012) "Aquinas on Intentional Sensory Intentions: Nature and Classification". *International Philosophy Quarterly*, v. 52, n° 2, p. 199-226.
- Burnyeat, M. (2001) "Aquinas on spiritual change in perception". In: Perle, D. (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, p. 129-153.
- Chalmers, D. (2002) "Consciousness in its Place in Nature". In: Chalmers, D. (ed.). *Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (ed.) *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press.
- Cory, T. S. (2015). *Aquinas on Human Self Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, S. M. (1982) "St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms". *The Philosophical Review*, v. XCI, n° 2.
- Geach, P.; Anscombe, G. (1961) *3 Philosophers*, Oxford: Basil Blackwell.
- Davies, B. (ed.). (2002) *Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayen, A. (1940) *L'Intentionnel dans la Philosophie de saint Thomas*, Bruxelles-Louvain: Désclée de Brouwer.
- Haldane, J. (1983) "Discussion on Aquinas on Sense-Perception". In *The Philosophical Review*, 42, n° 2.
- Hoffmann, P. (1990) "ST Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being". In *Philosophical Review*, v. 99, n° 1, 1990.
- Kenny, A. (1994) *Aquinas on Mind*, London: Routledge.
- _____. (2002) "Intentionality, Aquinas and Wittgenstein". In: Davies, B. (ed.). *Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press.
- Klemz, M. G. (2018) "Corporeidade e Passividade da sensação segundo Tomás de Aquino". *Revista Enunciação*, v. 3, n° 2, p. 110-130.
- _____. (2020) "Juízo e Sensação em Tomás de Aquino". *Dissertatio*, Vol. suplementar 10, Dezembro, p. 271-292.
- Hamlyn, D. W. (1961) *Sensation and Perception A History of Philosophy of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lisska, A. (2016) *Aquina's Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press.

- _____. (2006) “Medieval Theories of Intentionality: from Aquinas to Brentano and Beyond”. In: Paterson C.; Pug, M. (eds.). *Analytical Thomism*. Hampshire: Ashgate.
- Marechal, J. (1946) *Le Point de Départ de la Métaphysique*. Cahier V. 2^a ed. Paris: Desclée de Brouwer.
- Moser, R. (2011) “Thomas Aquinas. *Esse Intentionale* and the cognitive as such”. *The Review of Metaphysics*.
- Modrak, D. (2020) “Internal Senses in Aristotle’s Cognitive Theory”. In: *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition. Studies in the History of Philosophy of Mind*, v. 22. Springer, p. 17-24.
- Mousavian, S.; Fink, J. (2020) “The Internal Senses in the Aristotelian Tradition”. *Studies in the History of Philosophy of Mind*, v. 22. Springer, p. 17-24.
- Paterson, C.; Pugh, M. S. (2006) *Analytical Thomism*, Hampshire: Ashgate.
- Pasnau, R. (1997) *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2002) *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perle, D. (2001). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill. 2001.
- Putallaz, F.-X. (1991). *Le Sens de la Réflexion chez Thomas d’Aquin*, Paris: Vrin.
- Simonin, H. D. (1930) “La notion d’Intention dans l’œuvre de S. Thomas d’Aquin ». In *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique*, v. 19, n° 3.
- Solere, J.-L. (1989) “La notion d’intentionnalité chez Thomas d’Aquin”. *Philosophie*, n° 24.
- Stump, E. (2005) *Aquinas*. London: Routledge.
- Van Riet, G. (1953) “La Théorie Thomiste de la Sensation Externe”. *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 51, n° 31.
- Zingano, M. “A Propósito do Modo de Apreensão dos Sensíveis Comuns em Aristóteles”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Unicamp, Campinas, n° 8, p. 39-68.
- _____. (1998) *Razão e Percepção em Aristóteles*. Porto Alegre: L&PM. Coleção Filosofia.