
ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

Corporeidade e passividade da sensação segundo Tomás de Aquino

Markos Klemz*

Resumo: Embora seja claro que Tomás de Aquino considera que há um componente corporal envolvido na sensação, não é claro se a sensação se identifica com ou apenas é acompanhada necessariamente de uma modificação corporal. O artigo defende uma leitura fisicalista da relação entre cognição e modificação fisiológica na sensação, contra um certo tipo de leitura tradicional que se apoia na noção de recepção espiritual para atribuir algum grau de dualismo à teoria tomista da percepção sensível. A posição fisicalista é justificada a partir da passividade da sensação em relação a seus objetos próprios, o que por sua vez é justificado pelo contraste entre o modo de conhecimento dos anjos e o dos homens.

Palavras-chave: percepção sensível; teoria causal da percepção; fisicalismo; passividade; Tomás de Aquino.

Abstract: Although Thomas Aquinas clearly recognizes there is something corporeal happening in sensation, it is not clear whether sensation is identical or merely is accompanied by a bodily change. This paper stands for a physicalist reading of the relation between cognition and physiological change in the senses, against a traditional reading, allegedly supported by the notion of spiritual reception, that ascribes some sort of dualism to the thomist theory of sense perception. The physicalist position is justified by appealing to the passivity of sensation regarding its proper objects. That passivity is justified by the contrast between human being and angels come to have knowledge.

Key-words: sense perception; causal theory of perception; physicalism;

* Professor do Departamento de Filosofia UFRRJ.

passivity; Thomas Aquinas.

I.

A tese de que os sentidos são corpóreos é central para a ontologia e a epistemologia tomistas. Ela é imprescindível para concluir que o homem é algo composto de duas partes integrais, corpo e alma intelectual, isto é, algo que de certa forma compartilha com os anjos o poder de pensar sem deixar de estar compreendido no gênero dos corpos vivos. De fato, ao recusar a identidade entre alma e homem no artigo 4 da questão 75 da Suma Teológica, Tomás de Aquino invoca a corporeidade dos sentidos:

Está mostrado que sentir não é uma operação somente da alma. Portanto, como sentir é uma certa operação do homem, ainda que não própria, é manifesto que o homem não é somente a alma, mas é algo composto de alma e corpo.¹

Como o sujeito de uma operação deve incluir todos os princípios subjetivos necessários para a consecução dessa operação e tendo em vista que a sensação é uma operação que supõe alma sensitiva e órgão corpóreo, o homem, na medida em que sente, deve ser algo corporal. Que o corpo seja parte do homem é pressuposto da tese mais forte de que alma intelectual e corpo humano constituem um composto hilemórfico, ou seja, unem-se como forma e matéria formando uma única substância. Essa tese ontológica, por sua vez, é uma das razões costumeiramente apresentadas por Tomás para defender que os sentidos devem desempenhar uma função na operação intelectual humana:

Se a alma fosse feita apta, segundo sua natureza, a receber *species* inteligíveis pela influência de algum princípio separado, e não colhê-las a partir dos sentidos, não precisaria do corpo para inteligir; daí, estaria gratuitamente unida ao corpo.²

¹ “*Ostensum est autem quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentires it quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore.*” *Summa Theologiae* q. 75 a.4 co.

² “*Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum, unde frustra corpus iuniretur.*” *Summae Theologiae* q. 84 a. 4 co.

Desse modo, a corporeidade da operação sensível é um dos fundamentos da doutrina da *tabula rasa*, isto é, da tese de que o conhecimento intelectual transcende os sentidos, mas começa a partir deles. Mais ainda, é graças ao contraste ontológico entre a corporeidade dos sentidos e a imaterialidade do intelecto que um dos contrastes epistêmicos entre eles é estabelecido, a saber, a singularidade dos objetos próprios dos sentidos por oposição à universalidade dos objetos do intelecto:

Um desses poderes cognitivos é ato de órgão corporal, a saber, o sentido. E assim o objeto de qualquer potência sensível é a forma tal como existe na matéria corporal. E como essa matéria é princípio de individuação,³ assim toda potência da parte sensível é cognitiva somente de particulares.³

A despeito do peso que tem a tese de que sentidos são operações corporais, ou justamente por causa dele, há considerável controvérsia entre comentadores tanto sobre o significado preciso dessa tese, quanto acerca de sua justificação apropriada. Nosso objetivo no presente artigo é mostrar que a operação sensível é uma modificação fisiológica de um órgão corporal, sem que se deva permitir qualquer dualidade real entre essa modificação e uma suposta modificação que se dá na alma sensitiva. Além disso, mostraremos que essa tese só pode ser defendida de modo convincente no quadro conceitual tomista tomando como premissa a passividade causal dos sentidos em relação a seus objetos. Para isso, em primeiro lugar analisaremos algumas tentativas duvidosas de justificar a corporeidade da sensação, tanto por parte de Tomás quanto de seus comentadores. Em seguida, apresentaremos nossa própria alternativa de justificação, baseada indiretamente na angeologia tomista. Apenas tendo em vista essa justificativa é que poderemos tornar mais preciso o sentido da tese de que a sensação é corporal.

II.

Ao defender que a consideração dos mecanismos da sensação diz respeito à filosofia da natureza, no prólogo ao **Comentário ao *De Sensu et Sensato***, Tomás apresenta um

³ “*Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum.*” *Summae Theologiae I, q.85 a. 1 co.*

argumento aristotélico de acordo com o qual a correlação entre modificação corporal e operação sensível atestaria a natureza corpórea da segunda:

“(…) diz ser manifesto que o sentido é comum ao corpo e à alma, com razão e sem razão. (...) Mas, sem razão isso é manifesto a partir da experiência: pois a operação dos sentidos é impedida pelas perturbações dos órgãos corporais; e removidos os mesmos, o sentido é totalmente removido.”⁴

A dependência de órgãos corporais bem dispostos para que se dê a sensação funciona aqui como dado empírico para sustentar a corporeidade da sensação. Um olho com catarata não vê tão bem quanto um olho são, e sem olho não se pode enxergar nada. No entanto, esse argumento não parece inteiramente satisfatório. Mesmo que se aceite pressupor como dado inegável a correlação entre sensações e modificações fisiológicas, não parece certo que essa correlação tenha como resultado a corporeidade da própria potência sensível, isto é, que o corpo seja um princípio subjetivo indispensável da sensação. A modificação corporal que acompanha qualquer sensação poderia ser um efeito colateral inevitável do ato de sentir, ou um instrumento do sujeito que sente. Assim, por exemplo, Tomás aceita que todo ato de pensar deve ser acompanhado do ato de uma potência corporal, a imaginação, em que consiste o retorno ao fantasma. Mas não aceita que o ato de pensar deixe de ser inteiramente imaterial por causa da correlação entre entender e imaginar, decorrente do retorno ao fantasma, ainda que a formação de fantasmas seja uma operação sensível e, portanto, corporal. É graças a essa correlação que Tomás pode explicar que danos fisiológicos atrapalham a operação intelectual, sem abrir mão da tese de que a inteligência é uma operação totalmente imaterial⁵. Se o impedimento da imaginação, em

⁴ “(...) scilicet quod sensus communis sit animae et corpori, dicit esse manifestum, et per rationem et sine ratione. (...) Absque autem ratione manifestum est experimento: quia turbatis corporeis organis impeditur operatio sensus; et eis ablatis, totaliter sensus tollitur.” *Sententia Libri de Sensu et Sensato, prol.*

⁵ “(...) como o intelecto é um certo poder que não usa órgão corporal, de nenhum modo seria impedido em seu ato pela lesão de algum órgão corporal, se não fosse requerido para o ato dele o ato de alguma potência que use órgão corporal. (...) Pois vemos que, impedido o ato do poder de imaginar por uma lesão orgânica, como nos delirantes; e similarmente, impedido o ato do poder de lembrar, como nos letárgicos; o homem é impedido de entender em ato até aquilo de que já sabia.” “(...) cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impeditur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. (...) Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praecepit.” *Summa Theologiae I, q.84 a.7, co.*

virtude de um dano fisiológico, impede o ato de inteligir sem que uma e outro se identifiquem, o mau funcionamento de um órgão corporal pode impedir a sensação sem que ela seja ato de um órgão corporal. Em suma, a mera correlação entre certos atos cognitivos e eventos corporais não garante a corporeidade de uma potência cognitiva, pois o corpo poderia desempenhar outro papel necessário que não o de sujeito da potência em questão.

A fraqueza desse argumento pode ser contornada por meio de um outro argumento que Tomás oferece em prol da corporeidade da sensação, o qual não repousa sobre um dado bruto da experiência, isto é, não é algo manifesto “sem razão”:

A razão para isso está à mão: pois, já que o sentido é afetado pelo sensível, como mostrado no livro sobre a alma, e os sensíveis são materiais e corporais, ele necessita ser corporal, para que seja afetado por sensíveis.⁶

A ocorrência de modificação corporal quando se sente algo pode até servir para atestar a corporeidade da sensação, mas faz isso “sem razão”. Temos propriamente um argumento “com razão” apelando para o caráter causalmente passivo da sensação em relação a seu objeto externo. Já que a sensação, em particular na operação dos sentidos externos, precisa ser atualizada pela ação de um corpo sobre ela, a própria sensação deve ser corporal. Isso porque corpos só agem sobre corpos. Não é necessário supor que sujeitos imateriais não podem agir sobre o mundo dos corpos, mas apenas o inverso, isto é, que a eficiência causal de corpos não transcende a corporeidade. Com isso, a potência de sentir deve ser tão corporal quanto o corpo que causa a operação dessa potência. Examinemos, então, a passividade causal da sensação com respeito ao objeto sensível, da qual se conclui que a sensação é corporal.

Van Riet elenca a passividade da sensação no robusto conjunto dos pressupostos que atribui à teoria da sensação de Tomás. Apesar de tomar a passividade causal da sensação em relação ao objeto sensível como um dado, ele se preocupa em oferecer uma evidência que tornaria esse pressuposto aceitável:

Constatamos também que uma luz muito forte ofusca, que um som muito agudo ensurdece, enfim, que um sensível muito intenso corrompe o órgão

⁶ “*Ratio enim est in promptu: quia cum sensus patiatur a sensibili, sicut ostensum est in libro de anima, sensibilia autem materialia sint et corporea, necesse corporeum esse, quod a sensibili patiatur.*” *Sententia Libri de Sensu et Sensato, tract. 1, prol.*

no sentido em que o impede de desempenhar seu papel de instrumento. Donde se é levado a acreditar que a sensação é condicionada pela ação física de um corpo exterior sobre o órgão corporal(...)⁷

A possibilidade de que certo tipo de objeto sensível impeça a operação do sentido seria uma evidência de que o primeiro age sobre o sentido, ou melhor, sobre o órgão do sentido. Temos aí combinadas duas características da sensação: ela envolve um órgão corporal e a ação de um corpo exterior sobre esse órgão. Van Riet sustenta, nessa passagem, que se um sensível externo intenso impede a operação da sensação na medida em que impede a função instrumental do órgão sensível, então pode-se concluir que a ação causal do objeto externo sobre aquele órgão é requerida para que se sinta algo. Mesmo que essa evidência fundamente suficientemente alguma dependência da sensação com respeito à modificação do órgão sensível, não é claro que a passividade do órgão sensível se siga da evidência apresentada por Van Riet. Talvez, o olho pudesse exercer algum tipo de ação sobre o objeto que é visto, e ainda assim se corromper ao contato com um objeto excessivamente brilhante. Nesse caso, nem mesmo a passividade causal do órgão da sensação com respeito ao objeto da sensação seria obtida pela observação de que alguns sensíveis podem ser tão intensos que incapacitem a sensação.

Ainda que concedamos o ponto de Van Riet, trata-se de um resultado mais fraco do que aquele que desejamos, a saber, que o próprio sentido, e não apenas o órgão sensível, é afetado pelo objeto externo. Somada à razão apresentada no *De Sensu*, a conclusão dele só permitiria afirmar, um tanto trivialmente, que o órgão sensível é corporal, uma vez que é passivo em relação a objetos corporais. A passividade da sensação que ele entende como um dos dados mais elementares da sensação é uma mera passividade do órgão sensível. Sem a conclusão mais forte de que a operação do sentido é um evento corporal, fica aberto um espaço para uma teoria dualista da sensação em Tomás. Em outras palavras, tornar-se-ia possível colocar a questão da “relação entre a faculdade sensível e o órgão material”⁸: “Como conciliar o caráter físico e o caráter psíquico da sensação?”⁹ O próprio Van Riet condena esse tipo de teoria e defende uma identidade entre evento cognitivo e evento corporal na sensação. Por isso, ele pode derivar a passividade da própria sensação a partir

⁷ Van Riet 1953, p. 377.

⁸ *Ibidem*, p. 377.

⁹ *Ibidem*, p. 375.

da passividade do órgão da sensação. No entanto, como buscaremos derivar a corporeidade da sensação a partir de sua passividade, não podemos fazer como Van Riet e estender a passividade do órgão sensível à sensação por meio da identidade entre evento cognitivo sensível e evento corporal. Retornaremos às considerações dele quanto à corporeidade da sensação posteriormente, quando já tivermos defendido essa tese com nosso próprio argumento baseado no *De Sensu*.

A tentativa de Putallaz de estabelecer que a sensação é passiva com respeito a seu objeto não é mais promissora no contexto de nossa interpretação. Segundo ele, o fato de que “o sentido nada conhece a não ser por um órgão corporal”¹⁰ fundamentaria o caráter passivo da sensação:

(...) é por isso que a sensação é tributária das mesmas condições de todo movimento de ordem material. Para que haja sensação é preciso que, de uma maneira ou outra, o objeto aja sobre a faculdade sensorial pelo intermédio de um órgão.¹¹

Como, no mundo dos corpos, não existe auto-movimento, mas tudo é movido por outro, e como a sensação é condicionada por um órgão corporal, pode-se concluir de uma só vez que a sensação é movida pelo seu objeto e que esse objeto é externo. Evidentemente, a linha argumentativa de Putallaz seria inconveniente para nós, afinal o que queremos usar como razão da corporeidade da sensação aparece, no seu raciocínio, como conclusão daquela corporeidade. Independentemente desse problema, o argumento não parece suficiente para estabelecer que a sensação é atualizada pelo seu objeto. Poderia ser o caso que a sensação só pudesse operar graças à ação de algo externo sobre ela, sem que esse algo externo fosse mais que um estímulo para a ocorrência de sensação, mas não objeto da mesma. A corporeidade da sensação poderia implicar que ela deve sofrer ação causal de um corpo externo, mas não que esse corpo externo é seu objeto. Com isso, ainda permanece em suspenso a justificação da tese de que não só “o sentido, portanto, é poder passivo do próprio órgão”, mas também de que “o órgão do sentido é movido e afetado ao sentir, mas a partir do sensível externo”¹².

¹⁰ “(...) *sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale* (...)” *De Veritate* q.1 a.9 co.

¹¹ Putallaz 1991, p. 43.

¹² “*Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi.*”; “*Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili.*” *Contra Gentiles, lib II, cap. 57.*

A própria obra de Tomás parece favorecer a percepção de que ele simplesmente crê que a sensação é passiva em relação a seu objeto externo, sem poder ou querer justificar tal posição. No único artigo da **Suma Teológica** especificamente voltado aos sentidos externos, ele limita-se a descrever muito sucintamente as principais características dos sentidos em geral: “Agora, o sentido é uma certa potência passiva, que por sua natureza é alterada a partir do sensível externo.”¹³ Três características centrais da sensação, externalidade do objeto sensível, potencialidade e passividade dos sentidos, são assim elencadas como simples ponto de partida do problema, este sim detidamente explicado, da distinção entre os sentidos externos, que é tema principal desse artigo.

Talvez devamos buscar no **Comentário ao De Anima** a explicação de um tema apenas tangenciado na obra teológica de Tomás. Afinal, na passagem do **Comentário ao De Sensu** em que Tomás apresenta o argumento “com razão” para sustentar a corporeidade dos sentidos, ele explicitamente faz referência ao “livro sobre a alma”. Também na **Suma Contra os Gentios**, ocorre uma referência mais específica ao **De Anima**, precisamente quando as características mais elementares da sensação são elencadas de modo inteiramente equivalente à descrição que ocorre na **Suma**: “Como o Filósofo prova no livro II sobre a alma, sentir acontece no próprio ser movido a partir de um sensível externo.”¹⁴ Finalmente, no capítulo 1 do **Comentário ao De Sensu**, mais uma vez ocorre o recurso a uma prova da passividade da sensação presente no livro II do **De Anima**: “Mas, chama os sentidos de paixões, pois o ato dos sentidos se faz no ser afetado, como é provado no segundo [livro] sobre a alma.”¹⁵ Qual seria, então, essa prova em que Tomás se apoia de modo tão recorrente ao tratar da passividade da sensação?

Em alguns momentos, quando Tomás explica a passividade da sensação nesse comentário, sua preocupação, acompanhando Aristóteles, não é estabelecer que o sentido é passivo, mas determinar a acepção na qual se pode afirmar dele uma certa passividade. Assim, por exemplo, quando propõe explicar a interação entre sujeito e objeto na sensação, na lição 10 do livro II do comentário, ele ressalta que

¹³ “*Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili*”. *Summae Theologiae I, q.78 a. 3, co.*

¹⁴ “*Ut probat Philosophus in II De Anima, sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus*.” *Contra Gentiles II, cap. 57.*

¹⁵ “*Vocat autem sentire passiones, quia actio sensus in patiendo fit, ut probatum est in secundo de anima*.” *Sententia Libri de Sensu et Sensato, cap. 1.*

Portanto, de um primeiro modo a passividade é dita enquanto uma certa corrupção a partir de um contrário(...) De outro modo, é dita em geral e menos propriamente, a saber, enquanto implica uma alguma recepção. (...) Portanto, a potência assim dita, não é a partir de contrário, assim como a potência dita do primeiro modo; mas a partir de um semelhante, do modo como se toma a potência segundo uma similitude ao ato.¹⁶

A passividade da sensação distingue-se da passividade na acepção estrita porque em cada uma delas a passagem da potência de sentir ao ato de sentir ocorre de modo diferente. Na passividade estrita, há, por exemplo, uma potência para tornar-se vermelho na medida em que se possui em ato um contrário do vermelho, como o amarelo. Por isso, essa passividade envolve a perda de algo que se tinha antes de ser alterado: para tornar-se vermelho, algo deixa de ser amarelo. Por outro lado, na passividade que caracteriza a potência de ver o vermelho, não há passagem de um contrário a outro. A potência para receber o vermelho intencionalmente não inclui um amarelo em ato que seja contrário ao vermelho. Isso porque não há contrariedade entre formas quando são recebidas segundo um ser intencional. Em outras palavras, não é preciso perder nada para passar a ver em ato, embora seja preciso perder sua cor anterior para adquirir uma nova. A 'passividade estrita' parece mais próxima do sentido que associamos a termos como 'sofrer' ou 'padecer'; ao passo que a passividade do sentido é a recepção a partir de algo que se põe como agente. Além de estar ligada ao caráter intencional da recepção de *species* sensíveis, essa distinção é importante para especular sobre a composição material dos diferentes órgãos sensíveis. A retina não é colorida e o tato é composto de modo que tenha um equilíbrio e seja um meio termo entre os extremos das qualidades sensíveis que sente, já que não pode deixar de tê-las, pois elas são qualidades elementais, que não podem faltar a nenhum corpo¹⁷. Sabendo qual tipo de passividade pode-se esperar encontrar na sensação, retornemos à prova de que

¹⁶ “*Primo igitur modo proprie dicitur passio, secundum quod quaedam corruptio fit a contrario.(...) Alio modo passio communiter dicitur et minus proprie, secundum scilicet quod importat quamdam receptionem. (...) Potentia igitur sic dicta, non est a contrario, sicut potentia primo modo dicta; sed est a simili, eo modo quo potentia se habet secundum similitudinem ad actum.*” *Sententia Libri De Anima, lib. II, l. 10.*

¹⁷ “*Aliter tamen accidit hoc circa tactum, et circa alios sensus. Nam in visu organum visus est in potentia ad album et nigrum, denudatum a toto genere albi et nigri: est enim penitus carens colore. Sed organum et medium tactus non potest denudari a toto genere calidi et frigidi, humidi et sicci: componitur enim ex elementis, quorum hae sunt propriae qualitates. Sed sic fit in potentia organum tactus ad sua obiecta, inquantum est medium inter contraria. Medium enim est in potentia ad extrema. Et propter hoc, quanto animal habet complexionem magis reductam ad medium, tanto habet meliorem tactum.*” *Sententia Libri De Anima, lib. II, l. 23.*

a sensação é passiva.

Ao tratar da composição equilibrada do tato na passagem que mencionamos imediatamente acima, quando já se dedica a analisar as especificidades de cada um dos sentidos externos, Tomás alude concisamente ao raciocínio que permitiria entender porque a sensação é passiva em relação ao sensível externo:

Agora, o órgão do sentido é afetado pelo sensível, pois sentir é um certo ser afetado: daí, o sensível, que é agente, torna o sensível, que está em potência para o primeiro, ser tal como ele próprio.¹⁸

Nas duas primeiras orações, aprendemos que o órgão do sentido é afetado porque o sentido é passivo, o que vai na direção oposta às interpretações de Van Riet e Putallaz. O primeiro identifica a passividade da sensação a partir da possibilidade de o órgão corpóreo ser corrompido por um sensível externo intenso, possibilidade essa que indicaria que o órgão é afetado pelo sensível externo. O segundo deriva a passividade da sensação de sua corporeidade, tendo em vista que toda alteração corporal envolve ser movido a partir de outro. Nos dois casos, derivamos uma característica fundamental da sensação a partir de uma característica de seu órgão, o que parece desprezar o lema de que “potências não são para os órgãos, mas antes o contrário (...)”¹⁹. Talvez fosse preferível atenuar a validade desse lema, confinando-o a contextos em que Tomás defende que potências sensíveis são diversificadas pelos seus objetos e não pela diversidade da configuração orgânica do olho e do ouvido, como é o caso nessa passagem. De todo modo, é certo que a passagem do **Comentário ao *De Anima*** propõe explicar a passividade do órgão sensível a partir da passividade do sentir e não o contrário, desqualificando as propostas de Putallaz e Van Riet como tentativas de exegese da posição de Tomás.

Para dizer que o sentido é afetado pelo objeto externo, é preciso estabelecer que algo age sobre o sentido, ou seja, que ele é afetado; e que esse agente é o objeto sensível externo, ou seja, que quem o afeta é o sensível externo. Encontramos uma justificação da primeira tese na lição 10 do livro II: “sentir consiste em ser movido e afetado. Pois o

¹⁸ “*Organum enim sensus patitur a sensibili, quia sentire est pati quoddam: unde sensibile, quod est agens, facit ipsum esse tale in actu, quale est sensibile, cum sit in potentia ad hoc.*” *Ibidem*.

¹⁹ “(...) *potentiae non sunt propter organa, sed magis e converso (...)*” *Q. d. de anima, a. 13 ad 6.*

sentido em ato é uma certa alteração: ademais, o que é alterado, é afetado e movido.”²⁰ Essa alteração é simplesmente a passagem da potência ao ato que caracteriza os sentidos, na medida em que nem sempre se está efetivamente sentindo, mas algumas vezes a capacidade de sentir encontra-se apenas em potência. A segunda tese parece seguir-se do estado potencial do sentido em contraste com o caráter atual do objeto sensível. Se o sentido está em potência para um objeto que possui atualmente a mesma forma para a qual ele está em potência, então o candidato óbvio a agente da passagem dos sentidos da potência ao ato é aquilo que é atualmente vermelho, áspero, agudo, o objeto sensível. Trata-se de um caso do princípio de que algo é reduzido da potência ao ato por algo que está em ato²¹, do modo como algo frio é aquecido por algo efetivamente quente. De fato, quando Tomás recusa a necessidade de um sentido agente, isto é, de um sentido que seja de algum modo ativo com respeito à cognição de um objeto, ele alega que os objetos externos dos sentidos são atualmente sensíveis²². De modo inversamente proporcional, a necessidade de introduzir um intelecto agente seguir-se-ia do fato de que as coisas que existem fora do sujeito são apenas potencialmente inteligíveis, não sendo por isso capazes de atualizar por si só nossa potência intelectual.

Caso as considerações oriundas do livro II do **Comentário ao *De Anima*** sejam suficientes para provar que o sentido passa da potência ao ato em virtude de sofrer a ação de um objeto sensível externo, a passividade da sensação é um simples corolário da potencialidade da sensação e do caráter externo do objeto sensível. Mas por que a dependência necessária dos sentidos em ato em relação aos sensíveis em ato deveria se traduzir numa causalidade eficiente exercida pelo objeto sobre poder de sentir? Talvez a sensação só possa estar atualizada na presença de um objeto sensível, embora exerça algum tipo de atividade causal sobre ele para senti-lo. Nessa hipótese, seria como se a visão lançasse “raios cognitivos” sobre a cor para apreendê-la. Sem que um certo objeto esteja

²⁰ “(...) sentire consistit in moveri et pati. Est enim sensus in actu, quaedam alteratio: quod autem alteratur, patitur et movetur.” *Sententia Libri De Anima, lib. II, l. 10.*

²¹ “Diz, portanto, que tudo que está em potência é afetado e movido pelo que é ativo e existente em ato (...)” “Dicit ergo, quod omni aquae sunt in potentia, patiuntur et moventur ab activo, et existente in actu (...)” *Ibidem.*

²² “Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato.” *De Spiritualibus creaturis, a. 9 co.*

presente, a ação não teria sobre o que se aplicar, sendo incapaz de resultar num ato de sentir. De outro modo, poder-se-ia negar a passividade causal da sensação numa perspectiva dualista dos sentidos. Nessa perspectiva, descreveríamos o processo de sentir como uma operação não corporal, que se aplica sobre a modificação de um órgão que, esse sim, sofre causalidade a partir de outro corpo. Com isso, seria possível permanecer sustentando que a sensação acerca de algo é condicionada pela presença atual desse algo, mesmo sem aceitar que a sensação, tomada como um todo, é causalmente passiva. Ver o vermelho consistiria em uma faculdade de sentir voltar-se à modificação causada no olho por um objeto que, em virtude da faculdade não corpórea de sentir, é percebido como vermelho. Caso um objeto diferente interagisse causalmente com o olho, perceberíamos esse objeto como amarelo; e caso não houvesse nada afetando o olho, a hipotética faculdade visual não corpórea não teria nenhuma modificação para a qual se voltar no olho ao qual estivesse associada. Perderíamos, então, o motivo para considerar que, em virtude de corpos só poderem exercer causalidade eficiente sobre corpos, a sensação é uma modificação corporal. Em suma, não haveria nenhum impedimento em princípio para que a sensação fosse uma modificação não-corporal caso ela exercesse uma influência causal sobre o objeto para senti-lo, ao invés de sofrer causalidade eficiente a partir dele; ou caso a sensação não se identificasse com a modificação corporal que resulta da ação do objeto externo sobre um órgão.

III.

Para examinar o problema de outro ângulo, voltemos nossa atenção novamente à obra teológica de Tomás. Na Suma, já constatamos em uma ocasião que ele não discorre muito sobre a passividade da sensação ao tratar diretamente dela. Talvez tenhamos mais sorte procurando suas razões num momento em que são tratados assuntos que o interessam mais na condição de teólogo. Em outras palavras, reconstruir uma explicação tomista da passividade causal e da conseqüente corporeidade da sensação pode ser mais fácil a partir do caso de sujeitos cognitivos que, ao contrário do homem, não têm um corpo como parte essencial. O artigo 2 da questão 55 busca explicar a partir de que fonte os anjos, substâncias inteligentes separadas da matéria, são capazes de conhecer coisas materiais, concluindo que “as *species* pelas quais o anjo entende não são recebidas a partir das coisas, mas são

conaturais a eles.”²³ Essas *species* são conaturais na medida em que o modo de conhecer que convém ao anjo é receber as *species* das coisas a partir da semelhança que está na causa das coisas, Deus.²⁴ Com isso, os anjos podem inteligir as coisas criadas sem precisar receber esse conhecimento a partir das próprias coisas, ou seja, a operação intelectual deles não precisa ser passiva em relação aos seus objetos de intelecção. Esse modo de obter cognição intelectual acerca de algo serve como uma terceira via para responder a um dilema proposto na primeira objeção do artigo:

De fato, tudo que é inteligido, é inteligido por meio de sua semelhança no inteligente. Mas, a semelhança de algo existe em outro ou ao modo de um exemplar, caso em que a semelhança é causa da coisa; ou é ao modo de uma imagem, caso em que é causada pela coisa. É preciso, portanto, que toda ciência inteligível seja ou causa da coisa inteligida, ou causada por ela. Mas, a ciência angélica não é causa da coisa existente na natureza, mas só o é a ciência divina. Portanto, é preciso que as *species* pelas quais o intelecto do anjo inteligee sejam recebidas das coisas.²⁵

Tomás e a objeção estão de acordo quanto à necessidade de semelhanças, as *species* inteligíveis, no processo de cognição intelectual. Além desse ponto de acordo básico, a objeção acrescenta uma explicação acerca do modo como essas semelhanças podem estar presentes naquele que conhece, baseada numa relação causal entre sujeito e objeto cognoscível. Essa relação causal pode se dar em duas direções, tomando o sujeito que conhece como causa e o objeto como efeito, ou vice-versa. Como o anjo não causa a existência de seus objetos, as *species* pelas quais conhece devem ser causadas por eles, conclui a objeção. Ora, qual é o desacordo que permite a Tomás recusar essa conclusão?

Certamente, o anjo não cria seus objetos, mas apenas Deus o faz. Além disso, quando há uma relação causal entre duas coisas, é claro que uma causa a outra ou vice-

²³ “(...) *species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales.*” *Summa Theologiae I, q. 55 a. 2, co.*

²⁴ “(...) na mente do anjo estão semelhanças das criaturas, não como recebidas a partir das próprias criaturas, mas a partir de Deus, que é causa das criaturas e no qual por primeiro existem as semelhanças das coisas.” “(...) *in mente Angeli sunt similitudines creaturam, non quidem ab iposis creaturis acceptae, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt.*” *Ibidem*, ad 1. Importante notar que essa semelhança é a própria natureza divina.

²⁵ “*Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicuius in altero existens, aut est ibi per modum exemplarias, ita quod sit causata a re. Oportet igitur quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectae vel causata a re. Sed scientiae Angeli non est causa rerum existium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptae.*”

versa. Parece só restar como razão da discordância a vigência de uma relação causal entre sujeito que entende e objeto inteligível. Mas, Tomás não rejeita que as *species* do anjo sejam recebidas por ele a partir de seus objetos porque não há nenhum tipo de relação causal entre *species* inteligível e objeto, mas sim porque ele as recebe a partir de Deus, e esse sim é causa eficiente das criaturas. São reconhecidas, dessa maneira, três hipóteses exaustivas sobre o que faz com que a semelhança de um objeto esteja presente num sujeito cognoscente: porque a semelhança pela qual se conhece algo é causa do objeto; porque é causada pelo objeto; ou porque, como é o caso no anjo, é causada pela semelhança que é causa do objeto. Em última instância, isso nos revela que, do ponto de vista de Tomás, a relação de semelhança intencional entre sujeito e objeto requerida pelos diferentes tipos de cognição não é casual, mas fundamenta-se numa outra semelhança, aquela requerida pela relação entre causa e efeito.

As três alternativas exaustivas formuladas podem ser usadas agora para enquadrar o modo como *species* cognitivas chegam a estar na mente humana. O homem não cria os objetos que conhece, nem tampouco tem conhecimento conatural – nem de acordo com o modelo do inatismo platônico, nem de acordo com o emanatismo aviceniano. Portanto, só resta ao homem conhecer por meio de *species* recebidas das coisas, isto é, há no homem uma operação cognitiva passiva em relação a seus objetos, para que o conhecimento intelectual acerca desses objetos possa ocorrer. Não se trata de defender que o intelecto é uma potência passiva em relação aos corpos, mas sim que a operação intelectual humana, por não ser feita a partir de ideias inatas, depende uma potência cognitiva passiva²⁶. Como o intelecto é imaterial, ele não pode ser causalmente passivo em relação às coisas corporais, só restando à sensação ocupar essa função.

O sensível causa a sensação na medida em que faz com que um certo objeto seja sentido ao invés de outro qualquer, ou seja, essa ação causal é aquilo que determina qual é o objeto da sensação. Como a cor de um corpo faz com que a visão veja essa cor graças à ação causal da cor sobre o sentido, e como corpos só exercem causalidade sobre outros corpos, chegamos à conclusão pretendida de que o próprio poder e operação de ver são

²⁶ Marechal adota a mesma estratégia, embora sem desenvolver-la nem contextualizá-la para explicar porque o homem deve possuir uma potência cognitiva passiva: “Uma faculdade intelectual que nem é puramente intuitiva, nem dotada de ideias inatas, exige o concurso de uma faculdade receptiva externa, a saber, a sensibilidade.” Marechal 1949, p. 135.

corporais, do mesmo modo que o são os demais sentidos externos. Além disso, já que a recepção intencional ou espiritual de uma forma é o que determina qual é o objeto de uma sensação, considerar que o sentido é corporal obriga-nos a aceitar que a forma sensível é recebida espiritualmente no próprio órgão corporal da sensação. Essa formulação é assumida por Tomás:

(...) na operação do sentido um órgão corporal não se modifica, propriamente falando, a não ser por uma modificação espiritual, segundo a qual a *species* do sensível é recebida no órgão sensível sem matéria, como é dito no livro II sobre a alma.²⁷

Uma passagem análoga a essa, junto a muitas outras, encontra-se no abrangente conjunto de evidências textuais que Cohen²⁸ oferece para defender que a sensação é um processo plenamente corporal no pensamento de Tomás. A farta evidência textual reunida em seu artigo tornou-se referência na discussão sobre essa tese.²⁹ Mas, uma certa imaterialidade da sensação é amparada por evidência igualmente constante nos escritos de Tomás. A própria passagem que citamos afirma ao mesmo tempo que é um órgão corporal que se modifica na sensação e que essa modificação é espiritual, isto é, sem matéria. Isso por vezes levou a uma resistência em reconhecer que a sensação é um processo plenamente corporal, ou a uma hesitação quanto ao sentido em que se pode chamar de física essa alteração. Haldane, inconformado com o aparente conflito entre espiritualidade e corporeidade da sensação resolve que “a explicação tomista da experiência sensível é auto contraditória”³⁰, envolvendo uma “vã tentativa de combinar características

²⁷“(…) *in operatione sensus non trasnmutatu organumm corporale, per se loquendo, nisi spiritual immutatione, secundum quod species sensibillum recipiuntur in organis sentiendi sine matéria, ut dicitur in libro II de anima.*” *De Veritate*, q.26 a.3 ad 11.

²⁸ Cohen 1982.

²⁹ Pasnau 1997, p. 42-45 e Stump 2005, p. 253-254 defendem basicamente a mesma posição que Cohen no que diz respeito ao caráter físico da sensação, com diferenças de exposição e de ênfase em certos pontos do problema. Abrangente bibliografia acerca da polêmica entre interpretações “fiscalistas” e “imaterialistas” da sensação é indicada em ambas as obras. Haldane 1983 e Hoffman 1990 contrapõem-se à interpretação de Cohen. Burnyeat 2001 parece alinhar-se a ele, mas problematiza o sentido de 'física' necessário para uma interpretação propriamente “fiscalista” da sensação. Isso torna sua interpretação ambígua. Decerto é interessante examinar até que ponto a psicologia cognitiva concernente à sensação é uma especialidade da física, legitimando classificar a sensação como um 'evento físico' num sentido autenticamente aristotélico. No entanto, passaremos ao largo desse problema, nos satisfazendo com a mera conclusão de que a sensação é corporal. A mesma polêmica entre interpretações imaterialistas e fiscalistas é travada muito antes por Van Riet (op. cit., p. 401 – 407) contra seus contemporâneos franceses.

³⁰ Haldane 1983. p. 234.

incompatíveis”³¹. Hoffman, também sob o efeito de passagens em que Tomás fala de uma recepção espiritual ou sem matéria de formas na sensação, decide sustentar uma espécie de dualismo de propriedades aplicável a essa operação. Órgãos sensíveis poderiam receber dois tipos de modificação, uma delas espiritual e em alguma medida imaterial, outra delas natural. De certo modo, Hoffman está certo, pois modificação natural e espiritual são ambas modificações que podem acontecer num corpo. Porém, ele vai longe demais ao considerar que “a recepção imaterial de formas sensíveis é uma mudança inteiramente incorporeal ocorrendo em órgãos corporais.”³² Além de nada parecido com esse dualismo ser encontrado na ontologia tomásica, é difícil conceber como essa tese poderia encontrar lugar num quadro conceitual em que “o que é recebido está no recipiente do modo do recipiente”³³.

Mas, se a corporeidade da sensação se impõe tanto por razões sistemáticas quanto textuais, o que Tomás pode estar querendo dizer quando qualifica como espiritual ou sem matéria a recepção de *species* nos órgãos sensíveis?

Agora, há dois tipos de modificação, uma natural, outra espiritual. Aquela natural, enquanto a forma que modifica é recebida no modificado segundo ser natural, como o calor no aquecido. Ao passo que a espiritual, enquanto forma que modifica é recebida no modificado segundo um ser espiritual; como a forma da cor o é na pupila, que não se torna por isso colorida.³⁴

Algo recebe naturalmente a forma de vermelho quando torna-se vermelho em virtude dessa recepção. Algo recebe a forma de vermelho espiritualmente quando não se torna vermelho em virtude dessa recepção. O olho sofre uma modificação corporal quando

³¹ *Ibidem*. p. 238. Essa falta de caridade interpretativa é contrabalançada pela generosa observação que encerra o artigo: “A saída para a contradição a que isso leva é conceder que a sensação é um processo físico com produtos físicos; e como a interessante discussão de Cohen indica, esse é um movimento que Santo Tomás às vezes favoreceu.” Haldane acredita que é possível escapar à contradição que encontra na teoria tomista da sensação, que Tomás se inclina a essa solução em algumas passagens, mas que ainda assim Tomás prefere cair em contradição. A plausibilidade dessa hipótese interpretativa deve ser analisada à luz do fato de que as passagens “físicalistas” mencionadas por Cohen aparecem muitas vezes nas mesmas obras que as passagens “imaterialistas” que fundamentam a interpretação de Haldane. No caso da passagem que usamos acima, os dois tipos de evidência convivem numa mesma frase.

³² Hoffman, op. cit. p. 86.

³³ “(...) *receptum est in recipiente per modum recipiendis.*” *Summae Theologiae I, q.84 a. 1 co.*

³⁴ “*Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata.*” *Summae Theologiae I, q.78 a. 3 co.*

enxergamos o vermelho, como Tomás não se cansa de afirmar, mas essa modificação não consiste em se tornar vermelho. De maneira geral, receber espiritualmente ou sem matéria a forma de F consiste em recebe-la sem por isso passar a ser F. É importante ressaltar que cada sentido se comporta de uma maneira diferente nesse aspecto, pois apenas a visão está inteiramente isenta de uma modificação natural ao receber intencionalmente as formas pelas quais enxerga cores. Nossa pele, por exemplo, esquenta quando toca em algo quente. Essas diferenças entre os sentidos externos tornam possível estabelecer uma hierarquia entre eles, na qual a visão é superior ao tato em virtude de sua maior independência em relação a modificações naturais. No entanto, esse ponto diria respeito à distinção entre os sentidos externos, que não é nosso tema.

Explicar a recepção sem matéria de F como uma recepção na qual o predicado F não é adquirido é uma maneira simples de dissolver a aparente tensão entre essa noção e o caráter corporal da operação sensível. Modificar-se naturalmente e modificar-se espiritualmente são espécies do gênero modificação corporal. No entanto, essa explicação parece trazer ao menos uma dificuldade: não são apenas os órgãos sensíveis que recebem espiritualmente. O fato de que a sensação é causada pela ação de coisas corporais sobre os sentidos implica que haja um meio de transmissão para essa ação que parte do objeto sensível e afeta o sujeito que sente. No caso do tato, em que o sensível está em contato com o órgão, esse meio, a carne, é interno. No caso da visão, em que o sensível encontra-se à distância, esse meio é o ar transparente. O problema é que o ar precisa transmitir a forma do vermelho que é visto sem se tornar ele mesmo vermelho. Isso é atestado, em primeiro lugar, pela constatação de que o ar que está entre meu olho e essa mancha vermelha que vejo não fica avermelhado, mas permanece transparente. Em segundo lugar, caso essa região do ar interposta entre meu olho e a mancha vermelha tivesse que adquirir o predicado vermelho para que a *species* correspondente chegasse até meu olho, essa região do ar não poderia transmitir simultaneamente o verde, pois vermelho e verde são contrários. Mas é claro que uma mesma região do ar pode transmitir cores contrárias, afinal alguém que esteja à nossa direita pode enxergar um objeto que esteja à nossa esquerda. O ar que transmite o vermelho não se torna um muro impenetrável à passagem de qualquer outra cor. Isso significa que os meios de transmissão de *species* também são capazes de recepção espiritual. O que, então, faz com que a recepção espiritual de uma *species* no órgão sensível constitua a cognição

daquilo ao qual ela é semelhante, sem nos obrigar a considerar que o ar também é capaz de enxergar ou ouvir?

Essa questão intriga Pasnau, levando-o a considerar que Tomás fracassa em oferecer um critério adequado para a cognição. Para lidar com essa dificuldade, ele engendra um critério de distinção baseado na diferença de nível de complexidade entre órgãos sensíveis e os outros corpos que recebem formas espiritualmente³⁵. Talvez seja repetitivo denunciar como alheia à teoria tomista da sensação essa tentativa explicar uma propriedade elementar da sensação a partir de seu órgão, ressaltando mais uma vez que o procedimento explicativo correto deve ir na direção contrária. Mais que isso, a solução de Pasnau tem o alto custo, como ele nota, de reduzir a diferença entre entes cognitivos e não-cognitivos a uma diferença de grau. Acompanhamos, nesse ponto, a solução de Van Riet³⁶. Apenas nos sentidos a recepção espiritual de *species* é acompanhada de consciência, privilégio dos seres vivos dotados de alguma cognição. Nessa mesma direção, ao explicar as diferentes maneiras pelas quais corpos animados e inanimados podem ser alterados pelas qualidades sensíveis, Tomás explica que

(...) em corpos animados, encontra-se alteração segundo o sentido, que não se encontra nos corpos inanimados. Pois, corpos inanimados não têm cognição de suas alterações, mas essas lhes escapam; o que não aconteceria, se fossem alterados segundo o sentido.³⁷

O caso das formas sensíveis, que podem ser recebidas sem por isso fazer com que seus recipientes adquiram qualidades sensíveis, serve, nesse contexto, como exemplo que atesta a possibilidade de formas serem recebidas sem conferir a seus recipientes o ser que conferiam ao agente a partir do qual são recebidas. Esse fenômeno se deve, como é claro, ao já mencionado lema de que tudo o que é recebido, é recebido segundo o modo de ser do

³⁵ “Se receber formas existindo intencionalmente é um critério necessário e suficiente para ser cognitivo, então o ar e outros meios parecem ser cognitivos (...)”, Pasnau 1997 p. 47; “O aparente ponto fraco de sua abordagem é que ele não oferece nenhuma distinção qualitativa claramente demarcada entre o que é e o que não é cognitivo.” *Ibidem* p. 56.

³⁶ “O que é preciso acrescentar à ação física dos corpos sobre nossos órgãos para explicar integralmente nossos conhecimentos sensíveis? Evidentemente, a atividade de uma “faculdade cognitiva”. (...) Se, ao contrário, a ação dos corpos sobre os órgãos é uma ação física “espiritual”, a faculdade deve unicamente explicar a tomada de consciência acerca das modificações orgânicas subjetivas (...)” Van Riet, op. cit. p. 395.

³⁷ “(...) *in corporibus animatis invenitur alteratio secundum sensum, quae non invenitur in corporibus inanimatis. Non enim corpora inanimata cognoscunt suam alterationem, sed latet ea; quod non accideret, si secundum sensum alterarentur.*” *In Physic., lib. 7, l. 4.*

recipiente. A disposição material de um corpo pode fazer com que ele não adquira o predicado determinado pela forma que recebe – caso daquilo que recebe uma forma espiritualmente, mas é inanimado e portanto não tem cognição de suas próprias alterações – assim como pode além disso fazer com que ele sinta aquilo de que a *species* recebida é semelhança – caso daquilo que tem consciência de suas modificações espirituais. Explicar de que modo se dá essa consciência no nível das sensações dependeria de uma abordagem dos sentidos internos, em particular do sentido comum, o que excede o escopo deste estudo.

Por fim, vale a pena retomar um ponto em que as considerações de Van Riet talvez pudessem ser úteis, simplificando a justificação da corporeidade da sensação e evitando o tortuoso percurso que seguimos:

Identidade do ato: o ato do sensível é idêntico ao ato do sentido. Uma ação denomina-se tanto de acordo com a agente de que procede, quanto de acordo com o paciente que a sofre, mas, nela mesma, permanece indivisível a despeito dessas denominações extrínsecas opostas. **Assim, o ato de sentir não é uma reação da faculdade sensível consecutiva à modificação física produzida pelo objeto exterior.** Ver um objeto ou, para um objeto visível, modificar espiritualmente um olho, é materialmente a mesma coisa. (...) Segundo Tomás, a identidade em ato entre o ato do sensível e o ato do sentido provoca como corolário a unidade do sujeito sensível³⁸

A unidade do sujeito sensível a que Van Riet se refere consiste em que, como ele explica em seguida, “órgão e faculdade são unidos como matéria (segunda) e forma(...)”. Trata-se da unidade hilemórfica entre potência e órgão sensível, que é explicitamente sustentada por Tomás em diversas ocasiões. Mas, Van Riet se refere a qual ato ou modificação que se dá a partir do sensível? Suponhamos que se trate do ato de efetivamente ser visto, sem que se suponha ainda que o ato de ser visto é um efeito da ação do objeto exterior sobre o sentido. Nesse caso, tudo o que sabemos graças à “identidade do ato” é que o ato de ser sentido encontra-se no sujeito que sente, uma vez que é idêntico ao ato de ver. Essa afirmação em nada contribui para estabelecer a corporeidade da operação de sentir. No entanto, Van Riet parece já supor, nessa passagem, que o objeto exterior produz ou causa a sensação no sujeito. Nesse caso, ele estaria partindo do pressuposto de que a sensação é passiva; pressupondo isso, também se segue automaticamente que a sensação é corporal na

³⁸ Van Riet, op cit. p. 395.

nossa linha argumentativa. Nosso principal trabalho foi argumentar em prol dessa passividade. Finalmente, talvez o que Van Riet esteja dizendo é que a ação causal do objeto sensível sobre o sentido é idêntica à sensação³⁹. Como a ação causal de um objeto corporal só pode ser uma ação corporal, o ato de sentir o objeto seria também uma ação corporal, vista do prisma do paciente. Com isso, a corporeidade da operação sensível conduziria em última instância à unidade do sujeito sensível. O problema dessa sugestão é que parece que não se pode afirmar uma identidade entre o ato de sentir e a ação causal do objeto sensível sobre o sentido.

A ação causal de uma cor sobre a vista é uma ação transitiva, que se estende desde o objeto externo através do meio até atingir o olho. Diferentemente, a ação de enxergar está confinada no sujeito que enxerga, é uma ação imanente que de modo algum poderia se realizar, nem em parte, ao longo do ar, ou como modificação natural no objeto. Como Tomás nos lembra ao comentar a **Física**, a ação causal que um objeto externo exerce sobre um sentido é diferente do ato de sentir que se segue dessa ação: “Entretanto, nada proíbe que algum ato se siga da geração ou alteração; assim, o aquecer segue-se da geração do fogo. E, similarmente, ver ou tocar segue-se da modificação do sentido pelo sensível”⁴⁰. Aí, 'modificação do sentido' não denota a operação de sentir resultante da ação de um objeto sobre um sentido, mas sim o processo que produz, ou como que “gera” essa operação. Riscar um fósforo produz um fogo que aquece, mas ninguém diria que riscar um fósforo é o mesmo que aquecer. Do mesmo modo, a ação transitiva do objeto sobre o sentido através do meio provoca o ato de sentir, mas não é idêntica ao ato de sentir. Mas, como vimos, não é preciso identificar a ação causal do sensível sobre o órgão com a ação de sentir resultante. O fato de que corpos só produzem alterações em corpos é suficiente para garantir que o ato de sentir é uma modificação corporal, tornando inevitável a unidade do sujeito sensível a que Van Riet se referia.

³⁹ Embora não seja claro que esse seja o ponto de Van Riet, quase certamente é a interpretação que Kenny oferece para o lema da identidade entre sensível em ato e sentido em ato: “(...) a operação do sentido do paladar sobre o objeto sensível é a mesma coisa que a ação do objeto sensível sobre meu paladar.” Op. cit., p. 35.

⁴⁰ “*Tamen nihil prohibet aliquem actum consequi generationem vel alterationem; sicut ad generationem ignis sequitur quod calefaciat. Et similiter ad immutationem sensus a sensibili sequitur ipsum videre vel tangere.*” In *Physic., lib. 7 l. 6 n. 6.*

IV.

A controvérsia acerca do status ontológico da operação sensível do ponto de vista de Tomás de Aquino é respaldada pela pouca atenção que ele concede à sensação no contexto de suas obras por assim dizer autorais e pelo seu uso de um vocabulário técnico enganoso. Apenas nos comentários às obras de Aristóteles Tomás se debruça mais detidamente sobre a natureza da sensação, ao mesmo tempo em que insiste sistematicamente em usar termos como ‘recepção espiritual’ para processos estritamente corporais. A despeito do primeiro ponto, é na sua obra teológica que encontramos a melhor argumentação em favor da corporeidade da sensação, na forma de uma defesa da necessidade de um componente causalmente passivo e, portanto, corpóreo na cognição humana. A despeito do segundo ponto, há sólidas evidências textuais de que nem há nada de incorpóreo acontecendo na sensação, nem tampouco se pode distinguir a ação de sentir da modificação de um órgão dos sentidos. Essas evidências textuais são fortalecidas pela razão sistemática que reconstruímos, o que enfraquece consideravelmente tentações dualistas na exegese da teoria tomista da sensação.

Referências Bibliográficas:

- AQUINO, Tomás de. **Opera Omnia**. Organização de Enrique Alárcon. Universidad de Navarra, 2000. Disponível em <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acesso em 10 mar. 2019.
- BURNYEAT, M. F. “Aquinas on Spiritual Change in Perception.” In: Perler, Dominik (Ed.). **Ancient and Medieval Theories of Intentionality**. Boston: Brill, 2001.
- COHEN, Sheldon. “St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms.” **The Philosophical Review**, vol. 91, nº 2, 1982.
- HALDANE, John. “Aquinas on Sense-Perception.” **The Philosophical Review**, vol. 92, nº2, 1983.
- HOFFMAN, Paul. “St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being”. **The Philosophical Review**, vol. 99, nº1, 1990.
- MARÉCHAL, Joseph. **Le Point de Départ de la Métaphysique – Cahier V, Le Thomisme devant la Philosophie critique**. 10^a ed. Bruxelas: L'Édition Universelle, 1949.
- PASNAU, Robert. **Theories of Cognition in the Later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PUTALLAZ, François-Xavier. **Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin**. Paris: Vrin, 1991.
- STUMP, Eleonore. **Aquinas**. New York: Routledge, 2005.
- VAN RIET, Georges. “La théorie thomiste de la sensation externe” **Revue Philosophique**

de Louvain, troisième série, tome 51, n° 31, 1953.

Recebido em março 2019
Aceito em maio 2019