

A TEORIA DO CONHECIMENTO SENSÍVEL EM TOMÁS DE AQUINO¹

Antonio Janunzi Neto²

RESUMO: O presente artigo estabelece algumas breves considerações sobre a abordagem de Tomás de Aquino em relação ao conhecimento sensível. Neste sentido, a reflexão abaixo procura elencar sistematicamente as principais definições e argumentações feitas pelo Aquinate. É de se notar que o problema da sensibilidade é uma das questões centrais dos escritos gnosiológicos, pois dentro de uma esteira aristotélica, somente pelos sensíveis produzidos pelos sentidos é possível ao sujeito do conhecimento ter acesso à realidade sensível e material. Portanto, a objetividade da inteligência é resolvida no conhecimento sensível e é aqui que se encontra a necessária mediação para a adequação veritativa do pensamento às coisas.

PALAVRAS-CHAVE: Matéria; Forma; Sensível; Conhecimento; Sentidos.

ABSTRACT: This article provides some brief remarks on the Aquinas' approach in relation to sensitive knowledge. In this sense, the reflection below systematically seeks to list the main definitions and arguments made by Aquinas. It should be noted that the problem of sensitivity is one of the central issues of the

gnosiological writings because within an Aristotelian treadmill, produced only by the senses is possible to the subject of knowledge have access to the sensitive and matter Therefore, the objectivity of intellection is resolved in sensitive knowledge and here is the necessary mediation for adequacy of thought to things.

KEYWORDS: Matter; Form; Sensitive; Knowledge; Sense.

1. INTRODUÇÃO

A questão sobre o conhecimento sensível – natureza, definição, estrutura – foi amplamente abordada ao longo da história da filosofia, desde o período pré-socrático com Demócrito, Empédocles e Anaxágoras, passando pela filosofia aristotélica, e pela perspectiva medieval de Tomás de Aquino, sendo principalmente problematizada pela filosofia cartesiana e pelo empirismo de David Hume até a síntese transcendental de Immanuel Kant.

A importância da especulação sobre o conhecimento sensível se dá pelo fato de que, em qualquer âmbito de conhecimento, a sensibilidade é uma etapa essencial para a construção do ato de conhecer (*Super De anima III. lect. 7, 675*) e da verdade. Isto é, se conhecer é, em certa medida, um processo de assimilação (*De Verit. q. 1, a. 1*) que o cognoscente exerce sobre o cognoscido, este processo sempre se estabelece entre um sujeito e um objeto que é externo (*ST q. 84, a. 3*) ao sujeito e que se relaciona com ele primeiramente pelo âmbito da sensibilidade.

Dentre essas várias perspectivas filosóficas ao longo da história do pensamento sobre a natureza específica e função dos sentidos para o conhecimento de modo geral, procurar-se-á abordar de modo analítico as proposições de Tomás de Aquino sobre a sensibilidade. Neste sentido, alguns pressupostos metodológicos de investigação devem ser ressaltados: 1) primeiramente, a abordagem às proposições tomistas serão estritamente textuais, ou seja, levar-se-á em consideração o que foi escrito pelo Aquinate sobre o conhecimento sensível e suas questões fundamentais e não levando em consideração de modo essencial os comentadores e intérpretes; 2) também não se tem

aqui a pretensão de esgotamento das fontes do autor bem como o aprofundamento complexo do *corpus thomisticum*.

A intenção principal desta empresa especulativa sobre o tema do conhecimento sensível não se diz na tentativa de afirmar alguma teoria dentre essas como a portadora da verdade em detrimento de outra, mas sim na tentativa de explicitação da própria doutrina do Aquinate sobre a sensibilidade.

Nesta específica tentativa de explicitação da teoria tomista sobre o ato de conhecer de modo sensível, procurar-se-á abordar as seguintes questões principais: 1) a natureza deste tipo de conhecimento; 2) as suas etapas; 3) seus pressupostos estruturais; 4) os elementos principais para sua construção; 5) o efeito próprio do ato do conhecimento sensível e 6) o objeto próprio do conhecimento sensível.

Em relação ao primeiro, procurar-se-á elucidar as principais proposições tomistas sobre definição do conhecimento sensível. No entanto, esta questão não será tratada aqui como uma problemática lógica de definição, mas sim em uma explicitação textual e posteriormente em uma tentativa de aprofundamento de compreensão conceitual da noção de sensibilidade.

Em relação ao segundo, tentar-se-á estabelecer as etapas deste tipo de conhecimento, ou seja, mesmo que o ato de conhecer se manifeste inicialmente como um todo unitário, segundo o referido filósofo, o conhecimento se diz em um processo e, por isso, pressupõe etapas para a sua construção.

O terceiro ponto se diz na tentativa de se estabelecer as condições de possibilidade da sensibilidade³, ou seja, quais são os elementos fundamentais do cognoscente para o advento do conhecimento sensível. Em simples termos, nesta parte será abordada a teoria das faculdades sensível em Tomás: sua ordem e específicas funções no devir gnosiológico sensível.

No que se refere ao quarto âmbito de tópicos, será levada em questão a problemática da presença do objeto cognoscido no cognoscente, isto é, de que modo o objeto está no sujeito que conhece e quais são os elementos pressupostos para esta presença.

Segundo a razão do quinto ponto, tratar-se-á especificamente do efeito do ato do conhecimento sensível, isto é, sendo este conhecimento um processo de atualização – passagem da potência ao ato – esta atualização gera no cognoscente um efeito, a saber: a presença no sujeito do objeto conhecido, ou seja, o objeto do conhecimento sensível que inicialmente se encontra externo ao sujeito, no final deste itinerário, se encontra imanente ao cognoscente.

Por fim, dados os elementos elucidados acima, voltar-se-á para a especulação do objeto próprio do conhecimento sensível, ou seja, diante de toda a realidade que cerca o sujeito cognoscente, deve-se questionar o que, dentre os múltiplos modos de ser das coisas e seus diversos aspectos, propriamente a sensibilidade conhece.

2. A NATUREZA DO CONHECIMENTO SENSÍVEL

2.1. A noção de conhecimento como assimilação

De acordo com o Aquinate, o conhecimento pode ser definido de modo geral como a “assimilação do cognoscente à coisa conhecida” (*De Verit.* q. 1, a. 1). Segundo esta razão, todo o processo de conhecimento se resolve de maneira genérica na noção de assimilação, ou seja, no processo pelo qual o sujeito

cognoscente adquire de modo imanente o objeto conhecido. Portanto, para que haja conhecimento, segundo o autor, é necessário que a coisa cognoscida esteja no sujeito que conhece. Neste sentido, o conhecimento somente acontece pela presença do objeto conhecido. Entretanto, uma questão deve ser posta: o objeto extra-sensorial e o objeto presente na faculdade de conhecimento possuem a mesma natureza? Em outros termos, pode-se questionar: o objeto quando é assimilado pelo processo cognoscitivo preserva todas as suas características essenciais?

Para a solução desta questão, o filósofo lança mão de outro princípio essencial à sua gnosiologia, a saber: “o conhecido é no cognoscente segundo o modo do cognoscente” (*De Verit.* q.1, a.2). Segundo este princípio teórico, o objeto enquanto conhecido e, por isso, enquanto está presente na faculdade cognoscente, é ao modo daquele que conhece e não ao seu modo próprio e independente na realidade extra-sensorial. Portanto, no processo de assimilação⁴ cognoscitiva, a posse do objeto será ao modo do sujeito que conhece, isto é, seja qual a for a diferença de modos de ser entre objeto e sujeito, o primeiro – enquanto conhecido pelo segundo – sempre terá a mesma natureza existencial que o segundo.

Dado o afirmado e no que se refere à questão levantada acima, deve-se fazer uma distinção para a compreensão perfeita da noção de assimilação cognoscitiva. Neste sentido o aquinate elabora a seguinte argumentação:

Deve-se afirmar que todo conhecimento se produz segundo uma forma que no cognoscente é o princípio do conhecimento. Agora bem, uma forma deste tipo pode ser considerada de um duplo modo; o primeiro segundo o ser que possui no cognoscente, e o segundo de acordo com

a relação que possui com a coisa de que é semelhança. Segundo o primeiro aspecto, ela faz com que o cognoscente conheça em ato, mas em relação ao segundo se determina o conhecimento até certo cognoscível determinado; e por isso o modo de conhecimento de uma coisa se produz segundo a condição do cognoscente, em que a forma é recebida segundo seu modo de ser (*De Verit.* q. 10, a. 4).

Dado o afirmado, pode-se dizer que a assimilação cognoscitiva, mesmo sendo um processo gnosiológico que torna presente o conhecido naquele que conhece, não propõe com isso que o objeto conhecido em nada preserva suas características. Ao contrário disto, o autor propõe que o objeto enquanto conhecido (sua forma) deve ser considerado em dois aspectos distintos ou modos de ser: 1) segundo o ser que possui no cognoscente e 2) considerando a relação com a coisa da qual é uma semelhança.

Em relação à primeira instância de consideração, o objeto conhecido, ao se fazer presente naquele que conhece pela assimilação, assume a mesma natureza do sujeito e somente nesta identificação de naturezas pode acontecer a presença do objeto no sujeito que conhece.

A justificação desta tese pode ser feita a partir da explicitação dos tipos de assimilações que ocorrem nas relações causais naturais. Resumidamente, pode-se afirmar que existem ao menos três tipos distintos de assimilação: 1) a que ocorre na nutrição, 2) a que ocorre nas relações físicas e, por fim, 3) a assimilação intencional ou cognoscitiva.

O primeiro tipo ocorre nos seres que possuem crescimento (plantas, animais e o homem) onde o alimento é assimilado pelo sujeito do crescimento. Nesse processo, o alimento, inicialmente, é algo total e naturalmente distinto do sujeito e, posteriormente,

após o processo assimilação, se torna da mesma natureza que o sujeito, sendo assim, causa do crescimento. Entretanto, neste mesmo processo há a corrupção do assimilado (o alimento) e a preservação do que assimila – e a corrupção daquele gera o efeito imanente do crescimento.

O segundo tipo de assimilação ocorre nas relações físico-causais dos processos corpóreos naturais. Por exemplo, pode-se levar em consideração o calor que aquece os corpos. Se um determinado corpo com temperatura elevada, no caso de um metal aquecido, transferisse calor para outro material a ponto de aquecê-lo em demasia, isto poderia levar, de acordo com o superaquecimento, à corrupção do material aquecido (perda de sua unidade ou forma inicial). Portanto, neste tipo de assimilação, de acordo com determinadas condições causais, sempre há alteração física daquele que recebe e também a possibilidade de sua corrupção.

Por fim, como última modalidade de assimilação, tem-se a assimilação própria que ocorre no processo de conhecimento. Neste tipo de processo há a recepção de uma forma por parte do sujeito em relação ao objeto conhecido. Essa assimilação possui dois aspectos comuns aos outros tipos de assimilação: recepção e alteração. Entretanto, diferentemente dos outros modos de assimilação, a recepção e alteração aqui se dá de modo extremamente específico, isto é, tanto na assimilação física quanto na nutritiva há a corrupção de umas das partes – ou do assimilado ou do que assimila –, mas na assimilação do conhecimento nenhuma das partes se corrompe, nem o objeto nem o sujeito. Neste processo singular acontece tanto a recepção quanto a alteração. A primeira se dá pelo fato de que quando um sujeito conhece, ele passa a ter em si um conhecimento que

outrora não possui, graças à presença imanente do objeto. A segunda ocorre porque, em certa medida, o mesmo sujeito passa de um estado de ignorância para um estado de ciência.

2.2. A definição própria do conhecimento sensível

Depois de se estabelecer o sentido do conhecimento como um processo de assimilação e também a distinção dos sentidos de assimilação e da que propriamente se diz do ato de conhecer, tentar-se-á estabelecer as condições do sujeito que possibilitam essa singular assimilação, ou seja, o que faz com que a assimilação cognoscitiva seja de tal modo distinta de todas as outras.

Para explicitar este singular tipo de assimilação, Tomás de Aquino propõe o seguinte:

Há duas espécies de modificação: uma é natural, outra é espiritual. A modificação é natural quando a forma do que causa a mudança é recebida no que é mudado segundo o seu ser natural. Por exemplo, o calor no que é esquentado. Uma modificação é espiritual quando a forma é recebida segundo o ser espiritual. Por exemplo, a forma da cor na pupila, que nem por isso se torna colorida. (*ST.* q. 78, a. 3).

Dado o afirmado pelo Aquinate, entende-se que a *immutatio* que ocorre no conhecimento é de natureza espiritual, ou seja, o processo sensível de conhecimento, mesmo que possua uma dependência dos órgãos para a sua atualização⁵, já nesse nível de apreensão cognoscitiva se tem um ato de natureza imaterial. E esta imaterialidade é pressuposta e requerida para que o processo do conhecimento sensível aconteça. Uma das evidências propostas

por Tomás para essa espiritualidade do conhecimento até no nível sensível se encontra implicitamente no próprio exemplo da citação acima, pois o sentido da visão ao receber em si a forma da cor não se torna colorido – e esta *immutatio* só pode acontecer no nível da imaterialidade⁶ dos sentidos, pois toda *immutatio* não cognoscitiva altera materialmente aquele que recebe.

Até o presente momento o ato de conhecimento foi abordado de maneira genérica, ou seja, ao se dizer que o conhecimento é um processo de assimilação e que pressupõe a espiritualidade⁷ do sujeito cognoscente, estes atributos se aplicam tanto ao conhecimento intelectual quanto ao conhecimento sensível. Por isso, em sentido delimitativo, tratar-se-á especificamente do âmbito da sensibilidade – mas levando em consideração os princípios gerais afirmados acima.

De acordo com o autor da *Suma Teológica*, o conhecimento sensível pode ser definido nos seguintes termos: “o sentido é uma potência passiva cuja natureza é ser modificada por um objeto sensível exterior” (*ST.* q. 78, a. 3). Entretanto, para um entendimento específico desta definição deve-se levar em consideração um binômio conceitual fundamental para a gnosiologia tomista: a potência e o ato.

As noções de potência e ato não podem, em certa medida, ser definidas por um gênero e uma diferença específica, pois são princípios gerais que se aplicam a todo tipo de ser. Por isso, em vários pontos textuais da obra do aquinate não se encontra propriamente uma definição, mas sim uma aplicação desses princípios a vários âmbitos de questão. Entretanto, Tomás utiliza um atributo essencial para o entendimento deste princípio, a noção de perfeição:

Mas, como entre o que se faz, diz-se perfeito o que foi levado da potência ao ato, transpõe-se o termo *perfeito* para significar tudo aquilo a que não falta o ser em ato, quer tenha sido feito, quer não (*ST.* q. 4, a. 1 ad. 1).

De acordo com esta citação, tudo aquilo que é qualificado como ato o é por estar em um estado relativo de perfeição, realização, completude. Em oposto contrário, tudo aquilo que é dito potência o é pelo fato de sua imperfeição relativa. Contudo, essa imperfeição não pode ser entendida como um simples limite, mas deve-se levar em consideração que a potência sempre é capacidade ordenada a um ato (*ST.* q. 77, a. 3).

Segundo esta razão, se o sentido é dito como uma potência, isso se entende também como certa imperfeição, pois neste estado, ainda não há o conhecimento do sensível. Entretanto, por ser uma potência – e sendo que a potência está ordenada a seu específico ato –, ele está estruturado de tal forma a receber o objeto sensível, seu princípio de atualização a partir da recepção de sua forma.

Na questão vinte e cinco, artigo primeiro da *Suma Teológica*, o autor ainda acrescenta uma distinção à noção de potência, a saber:

Existem duas potências: a potência passiva, que não se encontra de modo nenhum em Deus, e a potência ativa, que se deve atribuir a Deus. Pois é claro que cada um, na medida em que está em ato e perfeito, é princípio ativo de algo; mas é passivo na medida em que é deficiente e imperfeito (*ST.* q. 25, a.1).

Segundo o aquinate existem dois tipos de potência: uma ativa e outra passiva. A primeira é sempre uma capacidade de realização

de uma perfeição. No contexto da citação, Deus somente possui uma potência ativa, no sentido de poder agir ativamente – tal como no ato de criação. O segundo modo de potência existe somente nas criaturas enquanto comportam imperfeição e limite, pois a passividade sempre é uma imperfeição. Levando isto em consideração, o sentido se diz uma potência passiva⁸ pelo fato de ser atualizado – ter em si o objeto conhecido pelo processo da assimilação – enquanto recebe em si as formas dos objetos sensíveis exteriores.

Portanto, segundo o Aquinate, a sensibilidade humana em seu processo de assimilação é caracteriza com uma condição passiva de recepção das formas sensíveis do objeto exterior quando este modifica os sentidos.

3. AS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO SENSÍVEL

Se o sentido é de tal natureza uma potência passiva que se modifica pela ação do objeto sensível exterior, ainda não se tem esgotada a compreensão deste processo, ou seja, se ao processo de assimilação cognoscitiva da sensibilidade importa a recepção e a alteração, quais os elementos estruturais que tornam isso possível? Quais são as condições de possibilidade estruturais dos sentidos para que estes possam ser modificados e assim acontecer o fato do conhecimento (presença imanente do objeto)?

3.1. As potências cognoscitivas da alma

3.1.1. A razão da distinção

É notório que em várias perspectivas filosóficas sobre o conhecimento humano a distinção numérica das potências sensitivas se tornou um ponto quase unânime no que se refere à sua quantidade. De maneira geral, não importando a perspectiva teórica, as faculdades dos sentidos são ditas na visão, olfato, paladar, audição, tato, memória, imaginação⁹.

Porém, antes de abordamos a questão das faculdades cognoscitivas que possibilitam o ato do conhecimento sensível (sua estrutura, função e número exato) deve-se levar em consideração a razão pela qual essas faculdades se distinguem, isto é, qual a razão da multiplicidade distinta de faculdades?

Já que a razão da distinção não pode ser estabelecida pela quantidade dos órgãos existentes, pois estes foram feitos para as potências sensitivas e não o contrário, o filósofo elabora a seguinte argumentação: “A potência enquanto tal é ordenada para o ato. Deve-se, portanto, tomar a razão da potência pelo ato para o qual ela está ordenada” (ST. q. 77, a. 3). Segundo a razão deste argumento, a multiplicidade de potências (faculdades) se dá segundo a razão dos seus próprios atos, como se disse; a potência está disposta em relação ao seu ato. Isto significa que a potência só será múltipla se os seus atos correspondentes forem também múltiplos. Nesta perspectiva, se se observa uma multiplicidade nos atos do conhecimento sensível, tais com ver, tocar, cheirar, isso leva a afirmar, consecutivamente, que existe um tipo de potência (faculdade) para cada próprio e singular ato de sensibilidade.

Como complemento a essa argumentação, Tomás ainda propõe um refinamento teórico sobre a razão própria da distinção dos atos, isto é, se a razão da multiplicidade de potências se dá pela multiplicidade dos atos respectivos, o que faz com que os

atos, por sua vez, sejam de natureza também múltipla – distintos atos? Neste contexto, o autor diz:

[...] A razão do ato se diversifica pela diversidade de razões dos objetos, pois toda ação é ou de uma potência ativa ou de uma potência passiva. Ora, o objeto se refere ao ato de uma potência passiva, como princípio ou causa motora; assim, a cor é o princípio da visão na medida em que move a vista. [...] As potências, portanto, se diversificam necessariamente de acordo com os atos e os objetos (*ST*. q. 77, a. 3).

Por isso, se o sentido é descrito com uma potência (faculdade) passiva, seu ato é determinado pelo objeto que é seu princípio. De acordo com isto, no processo de assimilação dos sentidos, esses são diversos pelo fato da diversidade dos atos¹⁰, e estes últimos, por advirem de uma potência passiva, encontram sua razão no seu objeto como a um princípio de ação enquanto este causa, em certa medida, a atualização da potência passiva sensitiva.

3.2. As faculdades do conhecimento sensível

Dado o afirmado acima e levando-se em consideração o devir do ato cognoscitivo sensível, devem-se estabelecer, neste mesmo processo, os diversos tipos de faculdades que constituem estruturalmente o ato de conhecimento sensível.

De acordo com o autor, o gênero de conhecimento sensível é composto por duas espécies de sentidos ou duas classes: 1) os sentidos externos e 2) os sentidos internos. Pelo que parece, a razão dos termos externos e internos se dá pela localização dos órgãos específicos de cada sentido.

Por sua vez, cada sentido específico possui um objeto ao qual se refere e dele recebe as formas pelo processo de assimilação que envolve recepção por parte da potência e alteração por parte do órgão corpóreo do sentido.

3.2.1. Os sentidos externos e internos

Os sentidos externos, de acordo com Tomás, são cinco: visão, tato, audição, paladar e o olfato. E são qualificados como externos pelo fato de todos estes residirem em órgãos corpóreos externos. A ordenação (*ST.* q. 77, a. 3) estabelecida pelo autor se dispõe de acordo com o grau de imaterialidade de cada faculdade. Sendo assim, a visão seria a faculdade mais sublime pelo fato de não ter uma imutação corporal que a acompanhe e o tato juntamente com o paladar estariam no fim da lista por seu contato necessário com uma imutação corporal.

Por sua vez, os sentidos internos são ditos desse modo por terem órgãos internos no sujeito cognoscente. De acordo com o Filósofo, os sentidos internos são: sentido comum, memória, imaginação e cogitativa.

A argumentação disposta para explicação próxima desta multiplicidade se diz nos seguintes termos:

Como a natureza não falta no que é necessário, é preciso haver tantas ações da alma sensitiva quantas se requerem para a vida de um animal perfeito. Mas todas essas ações não podem ser reduzidas a um só princípio, exigem potências diversas (*ST.* q. 78, a. 4).

Referente argumentação leva em conta a condição natural dos seres corpóreos animados na qual tudo que é essencial para a

manutenção da vida do animal está disposto em suas potências, sensitivas ou não.

É interessante ressaltar a descrição (*ST.* q. 78, a. 1) que Tomás faz de cada função que estas faculdades internas realizam, pois daqui também pode-se retirar uma argumentação intuitiva e factual que demonstra, em certa medida, a existência destas.

Em relação à memória, esta possui a função própria de conservação das formas recebidas ou, segundo os termos do aquinate, “se a potência sensitiva é ato de um órgão corporal, deve haver uma potência para receber as espécies e outra para conservar” (*ST.* q. 78, a. 1). Neste sentido, a memória conserva a forma recebida pelos sentidos.

Já no que se refere à imaginação, esta é responsável pela função de reter as formas recebidas dos sentidos anteriores e produzir uma imagem material do apreendido sensivelmente.

A cogitativa, por sua vez, apreende as *intentiones* que estão implicitamente nas formas sensíveis apreendidas pela assimilação cognoscitiva, mas que não eram reconhecidas como tal até o presente momento do processo de conhecimento sensível. No homem¹¹, essa faculdade age por comparação, ou seja, julgando o sensível apreendido de acordo com sua utilidade ou finalidade para o indivíduo.

A princípio, esta faculdade é difícil de se demonstrar de modo intuitivo ao se observar o processo de conhecimento dos sentidos. Porém, o sentido comum é descrito pelo autor como aquele responsável pela função de “receber as formas das coisas sensíveis” (*ST.* q. 85, a. 2, ad. 4) de modo semelhante aos sentidos externos; entretanto, o aquinate estabelece a seguinte ressalva:

[...] o sentido interno não é chamado comum por atribuição, como se fosse um gênero, mas como raiz e

princípio comum dos sentidos externos. Deve-se dizer que o sentido próprio julga seu objeto discernindo-o dos outros que se referem ao mesmo sentido. Mas discernir o branco do doce, nem a vista nem gosto podem fazê-lo: pois para discernir uma coisa de outra, é preciso conhecê-las a ambas. É, portanto, ao senso comum que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos [...] (*ST.* q. 78, a. 4, ad. 1 e ad. 2.).

Dado o descrito, o sentido comum ocupa uma função central e essencial no processo cognoscitivo sensível, pois ele possibilita o discernimento que todo ser capaz de conhecimento sensível realiza: discernir um gênero de sensíveis de outro gênero. Como é notório, isso não pode ser feito pelos sentidos externos, pois cada sentido possui um objeto próprio não podendo estabelecer relação com outro objeto próprio de outro sentido específico. Por isso, deve-se postular a existência deste sentido comum como capaz desse discernimento pelo fato de ser o princípio a que se ordenam todos os sentidos externos.

3.3. As etapas do processo de conhecimento sensível

Estabelecida a estrutura do conhecimento sensível na distinção múltipla dos sentidos bem como sua função, deve-se necessariamente fazer menção ao devir do processo cognoscitivo da sensibilidade, ou seja, admitindo-se a pluralidade das faculdades sensíveis tem-se, como consequência, que o ato de conhecimento deste gênero é constituído por duas etapas centrais em seu processo: 1) a externa e 2) a interna.

Segundo o filósofo, há pelo menos na parte sensível de conhecimento dois gêneros de operações:

Deve-se dizer que há na parte sensível duas operações. Uma que é só por mutação. Por exemplo, a operação dos sentidos se realiza quando o sentido é modificado pelo sensível. A outra é a formação, pela qual a imaginação forma para si a imagem de uma coisa ausente ou jamais vista (*ST.* q. 85, a. 2, ad. 3).

O processo de atualização cognoscitiva das faculdades sensíveis não acontece de maneira irregular ou sem uma determinada ordem específica. Segundo o aquinate, as potências de conhecimento são atualizadas na respectiva ordem: primeiro os sentidos externos e posteriormente os sentidos internos. A primeira razão desta ordem se encontra na estruturação própria dos sentidos e pela disposição dos sensíveis próprios a cada sentido. Segundo esta razão, os sentidos externos são os primeiros a se atualizarem, pois são também os primeiros a sofrerem a *immutatio* por parte dos objetos exteriores. Posteriormente e, de acordo com suas específicas funções, cada sentido interno é atualizado na seguinte ordem¹²: sentido comum, imaginação, memória e cogitativa.

Tomás de Aquino elabora duas argumentações que, em certo aspecto, podem ser ditas com uma justificativa metafísica para a supracitada ordem de atualização das faculdades sensíveis. A primeira versa sobre a ordem constitutiva das potências em relação à alma. Neste sentido, o autor afirma: “Uma vez que a alma é uma e as potências muitas, e que se passa do uno para o múltiplo com certa ordem, é necessário haver ordem entre as potências da alma” (*ST.* q. 77, a. 4). Admitida e provada a ordem nas potências pelo fato de que a passagem do uno ao múltiplo sempre se dá num ordem específica, o autor afirma posteriormente que “Deve-se dizer que assim como a potência da alma emana da essência [...]

assim também acontece com uma potência em relação à outra” (ST. q. 85, a. 2, ad. 3). Portanto, pode-se dizer que se a alma é a sede das potências sensíveis de conhecimento enquanto é o seu princípio (ST. q. 77, a. 5), estas mesmas potências emanam dela por certa ordem: de cada potência emanada emana outra potência até a última das potências sensíveis nesta ordem. Por isso, após a potência intelectual, se tem a emanação das potências sensitivas: cogitativa¹³, memória, imaginação, sentido comum e sentidos exteriores.

Em relação à segunda argumentação, se tem uma justificativa da ordem operativa das potências sensitivas, ou seja, procura-se dar a razão para a disposição de atualização da assimilação cognoscitiva. Neste contexto, o aquinate afirma:

A dependência de uma potência de outra pode se entender de duas maneiras: primeiro, segundo a ordem da natureza [...]. Depois segundo a ordem da geração e do tempo [...]
(ST. q. 77, a. 4).

Esta relação de dependência que ocorre entre as potências é ditada, segundo o autor, por uma dupla razão: 1) o perfeito é naturalmente anterior ao imperfeito e 2) o imperfeito, na ordem do tempo, é anterior ao perfeito.

A primeira razão foi aplicada na explicação da dependência natural que as potências têm entre si a partir do processo de emanação, constituindo assim a estrutura e possibilidade *a priori* do conhecimento sensível.

A segunda razão justifica a ordem operativa das potências sensíveis tal como está disposta, pois se na ordem da emanação a cogitativa é dita a mais perfeita por sua participação do intelecto – enquanto emana diretamente dele – em contraposição se

têm os sentidos externos como últimos emanados e por isso as mais imperfeitas das potências de conhecimento. Essa relação de perfeição e imperfeição das potências sensíveis pode ser demonstrada também por uma razão intuitiva dado que no processo de assimilação os sentidos externos, ante o objeto extra-sensorial, dispersam a unidade originária do objeto cognoscível, em seguida, acontece certa unificação por parte do sentido comum – enquanto raiz dos sentidos externos – e, posteriormente, há a geração da imagem sensível prioritariamente pela fantasia, armazenamento por parte da memória e valoração do apreendido pela cogitativa. Neste processo se percebe que inicialmente o objeto enquanto conhecido, ao se dispersar imperfeitamente pelos sentidos externos, começa, nos sentidos internos, a se unificar em perfeição até o grau máximo da imagem sensorial do objeto.

Ainda nesta tentativa de justificação da ordem operativa dos sentidos, Tomás propõe outra argumentação, levando em consideração o princípio da dependência de atualização: “as potências [...] de tal maneira se referem, que o ato de uma depende da outra”. Neste sentido, para que uma potência possa operar na sua função própria, ela precisa estar em ato, pois “nada age senão na medida em que está em ato” (*ST.* q. 76, a. 1). Porém, sendo que uma potência somente pode se atualizar mediante um outro ato (*ST.* q. 79, a. 3), necessariamente, cada faculdade depende da atualização da potência antecedente na ordem operativa.

Em suma, a ordem dos sentidos em sua constituição se dispõe segundo a razão da emanação das potências do perfeito para o imperfeito a partir da alma como seu princípio. Já a ordem de operação das faculdades se dá pelas razões de dependência de atualização e do processo de perfeição que cada sentido realiza

na forma apreendida pelos sentidos externos.

3.4. A constituição interna da faculdade sensível

Depois de se estabelecer a estrutura de organização das faculdades sensíveis entre si e suas funções, deve-se tratar das potências em sua constituição interna, ou seja, se estas faculdades têm como princípio¹⁴ a alma que é ato de um corpo (*ST.* q. 77, a. 1), elas mesmas são formadas internamente pela matéria? Ou as faculdades são estritamente espirituais e se utilizam externamente de condições materiais para agir?

Nesta presente parte tratar-se-á especificamente das questões referidas acima, tendo-se em vista o estabelecimento geral dos elementos que constituem as faculdades de conhecimento sensível. Entretanto, antes da abordagem desta questão, outro binômio conceitual bastante utilizado por Tomás de Aquino deve ser levado em consideração para a resolução e explicitação das faculdades do conhecimento sensível, a saber: as noções de forma e matéria.

Assim como o binômio ato e potência, a forma e a matéria também são princípios do ser que não possuem propriamente uma definição com gênero e diferença específica, pois não são enquadrados em um gênero pelo fato de se aplicarem em diversos âmbitos do ser. Por essa capacidade de aplicação, a forma e a matéria também são princípios de explicação do devir cognoscitivo sensível. Em sentido delimitativo, tentar-se-á estabelecer a natureza da relação entre órgão e potência, isto é, procurar-se-á evidenciar a condição e papel da potência e do órgão no devir gnosiológico.

A matéria pode ser entendida com um elemento essencial das coisas corpóreas enquanto é princípio indeterminado e potencial. Considerar-se-á em sentido delimitativo, de acordo com a interpretação tomista, a noção de matéria como: 1) matéria-prima, 2) matéria *signata*. A primeira possui esse qualificativo pelo fato de ser totalmente indeterminada, ou seja, não possuir nenhuma característica que determine a coisa. Neste sentido, esta matéria é entendida como pura receptividade de determinação, isto é, ela está disposta de tal forma a receber em si a determinação advinda de outro princípio, a forma substancial. A matéria-prima é considerada também por sua relação com a noção de potência, pois ela é dita como pura capacidade de receber uma perfeição ou como pura capacidade de atualização. O segundo tipo se diz do ser composto, ou seja, da substância composta de forma e matéria. Neste caso, a matéria já não mais é totalmente indeterminada, mas possui determinações advindas da forma (*De ente*. cap. II).

Por sua vez, a forma (*ST*. q. 84, a. 4) é dita como algo oposto à matéria por ser um princípio de determinação para esta. A forma pode ser também entendida por relação ao ato e isto significa que ela atualiza a potencialidade da matéria que a recebe. Essa atualização se diz determinação da matéria por parte da forma. Dado que a matéria é em princípio potência, é ela que recebe e limita a perfeição e atualização da forma recebida, pois a potência sempre é um princípio de recepção e limitação em relação ao ato, e se a matéria é dita potência e por oposição a forma é dita ato, na relação de matéria e forma se dá a recepção e limitação da forma por parte da matéria.

Dado o supracitado, podem-se levar em consideração os princípios da forma e da matéria como elementos explicativos

da relação entre órgão e potência sensitiva. Neste contexto, a potência de conhecimento sensível¹⁵, por ser uma potência emanada da alma que é forma substancial de corpo, é forma¹⁶ determinante de um órgão¹⁷ corporal material. Por ser forma e ato¹⁸ de um órgão material, a potência possui uma prioridade ontológica sobre o órgão como afirma o aquinate: “as potências não existem para os órgãos, mas estes para aquelas” (*ST.* q. 78, a. 3). Esta ordem se dá pelo fato da relação de determinante e determinado, isto é, se a potência é o princípio formal, a matéria é o princípio oposto determinável e, por isso, ela é posterior ontologicamente na constituição da faculdade de conhecimento sensível. Em simples termos e resumidamente, se a alma é forma de um corpo material, a faculdade é um composto sensorial resultante da união de potência por parte da alma e de órgão por parte do corpo, pois, segundo o filósofo, “o modo da ação corresponde ao modo da forma agente” (*ST.* q. 84, a. 1) e, por isso, se a potência é um efeito da alma, forma de um corpo, ela age inserida formalmente em um órgão material.

3.5. O *modus operandi* da faculdade de conhecimento sensível

Dada a descrição da enumeração, função e estrutura das faculdades, deve-se ressaltar ainda o modo geral de sua operação, isto é, diante do que foi afirmado acima, quais são as notas gerais que qualificam o modo específico de operação deste gênero de faculdade? O que a torna diversa da faculdade inteligível de conhecimento?

Segundo Tomás, a diferença própria das faculdades sensíveis em relação às intelectivas se dá na seguinte razão: “a causa, então, da diferença é que os atos de sensibilidade agem no corpo, mas

o intelecto age por conta própria” (*Super De anima III. lect. 7, 688*). Esta ação mediada pelo corpo é a característica essencial da faculdade sensível de conhecimento. Com isso, o órgão do sentido sempre é interpretado em sua função mediadora necessária para o ato conhecimento ou como diz o próprio aquinate, “o órgão é o meio pelo qual se percebe o objeto” (*Super De anima III. lect. 1, 566*).

Entretanto, qual a razão para a função mediadora do órgão¹⁹ em relação à potência? A questão é posta de acordo com a problemática sobre a possibilidade de influência da matéria do objeto sensível exterior sobre a imaterialidade formal da potência de conhecimento sensível²⁰ emanada da alma. Deve-se ressaltar que a condição formal dos sentidos que se dá pelas potências da alma é imaterial, pois a alma, por ser forma, é um princípio imaterial²¹. Para a solução desta questão deve-se fazer menção a duas características fundamentais da sensibilidade humana, a saber: a materialidade e a imaterialidade dos sentidos.

Para um aprofundamento teórico desta problemática, ou seja, se é possível uma *immutatio* causada²² pelo objeto exterior material na potência sensível imaterial, deve-se levar em consideração os dois modos de ação tal como afirmados por Tomás:

Há dois gêneros de ação. Um é a ação que passa a algo exterior, causando-lhe uma passividade, como queimar e cortar; outro é a ação que não passa a algo exterior, mas permanece no agente, como o sentir, o entender e o querer. Por essas ações não se muda algo exterior, mas tudo se efetua no próprio agente (*ST. q. 54, a. 2*).

De acordo com o supracitado, o modo de ação do conhecimento sensível é aquele cujo efeito permanece no

próprio sujeito cognoscente²³, não alterando em nada o objeto exterior. Por isso, se o resultado do processo de assimilação resulta na presença do objeto conhecido naquele que conhece e se essa presença, como foi afirmado, se dá ao modo daquele que conhece, o objeto enquanto conhecido deve assumir uma natureza imaterial tal como a do sujeito cognoscente – e não mais a sua natureza material de objeto exterior.

Dada a materialidade dos objetos externos e a imaterialidade da potência, o órgão sensível tem a função de mediação²⁴ entre estas duas dimensões, pois em uma primeira instância o ato de conhecimento sensível é considerado “como uma perturbação de um dos órgãos sensoriais por um objeto sensível” (*Super De anima III. lect. 2, 588*) e é desta maneira que as potências sensíveis são atualizadas de modo imanente e possuem em si de modo imaterial a presença do objeto conhecido²⁵. Por isso, são os órgãos dos sentidos que possibilitam direta e propriamente o contato entre a potência imaterial e objeto material.

A razão última deste modo de operação dos sentidos através dos órgãos se dá segundo o princípio de que “a potência cognoscitiva é proporcionada ao objeto de conhecimento” (*ST. q. 84, a. 7*) e, portanto, se o objeto do conhecimento sensível é material, a potência se ordena a este mediante a materialidade do órgão corporal.

Em suma, se “o sentido torna-se ato pelo sensível em ato” (*ST. q. 79, a. 3*), é necessário que o órgão seja impactado pela atualidade do objeto exterior para que assim aconteça a atualização da potência sensitiva. A relação, por sua vez, entre o objeto exterior e o órgão, é propriamente uma “modificação natural” (*ST. q. 78, a. 3*) onde fisicamente o órgão é alterado pela natureza do objeto exterior e, a partir desta alteração física

do órgão, se dá a assimilação imaterial da forma recebida na potência sensitiva. Portanto, se a imaterialidade é condição para o conhecimento, no conhecimento sensível a materialidade do órgão também é condição necessária para a recepção imanente das formas por parte da potência²⁶.

3.60 efeito próprio do ato de conhecimento sensível: *a species sensibilis*

Se o objeto conhecido é conhecido ao modo do cognoscente com todas as notas características afirmadas anteriormente, a forma se faz presente na faculdade de conhecimento sensível por um processo de assimilação que, por um lado, é dito em uma modificação corporal por parte do órgão e, por outro lado, a potência sensitiva recebe a forma do objeto exterior de modo imanente e imaterial.

A partir da modificação material causada pela ação do objeto exterior no órgão sensorial, se tem a presença da forma do objeto na potência sem a matéria *signata* e esta forma é dita *species* sensível.

A noção de *species* pode ser entendida segundo três razões principais, a saber: 1) a relação de causalidade, 2) a imaterialidade da potência e 3) segundo a noção de *similitudo*. Por sua vez, estas noções, em certa medida, explicitam a condição realista da teoria tomásica sobre a *species* sensível.

A primeira razão propõe que a *species* sensível presente na faculdade de conhecimento é um certo efeito causado pela *immutatio* do órgão sensorial a partir do objeto exterior. Neste sentido, o aquinate afirma: “As coisas sensíveis que existem em ato fora da alma são causas das espécies sensíveis que estão no sentido pelos quais sentimos” (ST. q. 84, a. 4). Esta específica

relação de causalidade segue alguns princípios gerais aplicados, tais como: 1) todo efeito é por natureza proporcional à causalidade e 2) o efeito sempre depende em sua origem de uma causa. Em relação ao primeiro princípio, a *species* sensível possui notas características semelhantes à do objeto exterior pelo fato de ser um certo efeito deste. No que se refere ao segundo, a *species* sensível depende, para o seu advento, de uma causa própria, pois, segundo o aquinate, “os efeitos dependem da causa” (*ST.* q. 2, a. 2). Por sua vez, esta dependência sempre é dita por relação à identidade proporcional de natureza entre efeito e causa e na ordem temporal, dado que o efeito sempre é posterior à sua causa. Por fim, como afirma Tomás, “as formas existem por uma certa ação das coisas sobre a alma [...]” (*De Verit.* q. 10, a. 3), ou seja, há sempre uma dependência no ser do efeito em relação à sua causa.

De acordo com a temática da imaterialidade da potência, a *species* sensível, por ser presente à faculdade sensível, deve, necessariamente, ser da mesma natureza que a potência de conhecimento, por duas razões principais: 1) o objeto conhecido sempre é recebido no sujeito ao modo do sujeito e 2) a presença da *species* na faculdade é de modo imanente.

No que se refere à primeira razão, Tomás afirma o seguinte: “O modo de conhecimento de uma coisa se produz segundo a condição do cognoscente, em que a forma é recebida segundo seu modo de ser” (*ST.* q. 10, a. 4). Como fora afirmado anteriormente, o conhecimento pelo processo de assimilação sempre é uma presença do objeto. Entretanto, referente presença necessariamente se estabelece segundo o modo de ser do cognoscente, pois é este que recebe o objeto conhecido. Nesta recepção segundo o ser do sujeito, o objeto não é recebido na

potência de modo material, pois se assim fosse haveria uma alteração física ou até a corrupção da faculdade.

A segunda razão, por sua vez, explicita um traço fundamental da presença do objeto no sujeito que conhece, a saber: a imanência da forma conhecida, ou seja, da *species* sensível. Neste ponto, o aquinate afirma:

Há duas espécies de ação [...]. Ora uma e outra supõem alguma forma. [...] Assim como a forma pela qual se realiza a ação transitiva é a semelhança do objeto da ação [...]; assim também, a forma segundo a qual se realiza a ação imanente no agente é uma semelhança do objeto. De onde, a semelhança da coisa visível é a forma segundo a qual a vista vê [...] (ST. q. 85, a. 2).

A premissa fundamental desta argumentação de distinção de modos de ações (transitivas e imanentes) se dá pelo fato de que toda a ação supõe uma forma que, nos dois casos, é sempre semelhança de uma forma. No entanto, no caso da ação imanente, o seu efeito permanece no agente. Neste sentido, se a *species* é imanente à faculdade, é por ela que a mesma faculdade realiza seu ato; e esta característica de imanência da *species* é fundamental para o ato próprio dos sentidos.

Por fim, e de modo essencial para sua definição, a *species* sensível pode ser analisada segundo a razão da similitude. É nesta instância de similitude que se observa enfaticamente o realismo da noção de *species* sensível. Em certo sentido, a *species* sensível é uma similitude do objeto sensível por dois modos de dependência: 1) pela dependência causal que a *species* possui em relação ao objeto exterior e 2) pelo fato da dependência de

suas características que a *species* possui em relação ao sensível extra-sensorial. Entretanto, para uma melhor compreensão da identificação teórica entre *species* sensível e similitude, deve-se fazer menção à definição própria deste conceito. Segundo Tomás, “a semelhança é representativa das coisas” (*ST.* q. 85, a. 1, ad. 3). Isto significa que a semelhança (similitude) do objeto só é semelhança deste porque o representa na faculdade. Esta representação não pode ser entendida com mera *cópia* do objeto impressa na faculdade de conhecimento, pois a noção de cópia pode caracterizar a representação de modo extremamente artificial e material, não possibilitando com isso um entendimento razoável da natureza da similitude com uma condição representativa do objeto no sujeito cognoscente.

Levando o afirmado em consideração, a característica representativa da similitude pode ser interpretada como certa ressonância²⁷ do objeto nos sentidos. Ou seja, se a faculdade recebe a forma²⁸ do objeto em si de modo imanente, o objeto não está na faculdade como algo em si, mas a forma recebida se faz às vezes de objeto estando no lugar dele dado que ele não pode estar presente em si na faculdade por sua condição material, ou como diz Aristóteles, “a pedra não está na alma, mas a espécie da pedra” (*De Anima* III.8.431b.28 - 432a.3).

Em suma, a tese de que a *specie* é uma similitude do objeto sensível é uma afirmação essencial na teoria tomásica do conhecimento sensível, pois a *specie* somente é uma similitude representativa pelo fato de sua dupla dependência do objeto exterior – pois por ele é causada²⁹ a partir do princípio de assimilação e passividade³⁰ dos sentidos e sua determinação formal é ditada pela formalidade atual do objeto sensível em si enquanto é uma forma semelhante deste³¹.

3.7. O objeto próprio do conhecimento sensível

Nesta presente parte tentar-se-á estabelecer algumas considerações sobre o objeto próprio do conhecimento sensível. Por isso, é condição *sine qua non* para a faculdade possuir um objeto próprio para realizar seu específico ato de apreensão. Neste sentido, deve-se estabelecer os seguintes elementos: 1) qual é objeto próprio e adequado de maneira genérica a toda a faculdade sensorial (objeto material), 2) o que significa afirmar que cada faculdade sensorial possui um específico objeto (objeto formal) e 3) qual é a argumentação possível para a justificativa desta teoria do objeto próprio.

É de se notar que o sentido, por ser uma espécie dentro do gênero de faculdades de conhecimento da alma, possui um objeto a que se refere em seu ato de conhecer, pois segundo o aquinate é essencial para qualquer faculdade de conhecimento possuir um objeto próprio de referência cognoscitiva: “Nenhuma potência pode conhecer algo senão convertendo-se ao seu objeto” (*De Verit.* q. 10, a. 2, a. 7). Inicialmente, poderia se dizer que o objeto próprio do conhecimento sensorial é o objeto material, entretanto, deve-se estabelecer rigorosamente o que significa dizer que a faculdade sensível tem a coisa material como objeto, pois, em certo aspecto, o intelecto também possui a coisa material como objeto³². Neste sentido, para elaborar as distinções necessárias, deve-se fazer alusão às noções de objeto material e objeto formal: a primeira se diz como o gênero de coisas a que se refere uma determinada potência; por sua vez, a segunda é o modo *a priori* pelo qual uma faculdade apreende seu objeto material. Por isso, no caso do conhecimento sensível, se ele conhece as coisas em suas “disposições materiais e acidentais” (*ST.* q. 10,

a. 4, ad. 4), isso pode ser classificado como seu objeto material, dado que indistintamente cada faculdade se refere a esse objeto. Entretanto, esta referência é feita específica e diferentemente por cada faculdade, e a isso se dá o nome de objeto formal, ou seja, cada faculdade sensível, ao apreender seu objeto material, o faz de um modo próprio segundo sua estrutura *a priori* de captação do objeto: a audição apreende a sonoridade do objeto, o paladar o gosto e assim consecutivamente. Entretanto, as noções de objeto material e formal são analogias que variam de acordo com os analogados que se levam em consideração: estritamente falando, a coisa material é o objeto material tanto do intelecto quanto dos sentidos – mas estes têm como objeto formal as circunstâncias acidentais da coisa e o intelecto a quiddidade ou natureza da coisa –, no entanto, a dimensão acidental da coisa é o objeto material em relação aos sentidos, e cada um dos sentidos tem um específico objeto formal em relação ao objeto material.

De acordo com o supracitado, pode-se dizer que o objeto próprio de modo geral (objeto material) a toda faculdade de conhecimento sensível se resolve na dimensão acidental do objeto exterior ou, como afirma o autor, “[...] Os objetos da imaginação e do sentido são certos acidentes a partir dos quais se constitui uma certa figura ou imagem da coisas [...]” (*ST.* q. 10, a. 4, ad. 4). Por sua vez, os acidentes são modos contingentes do ser substancial. O modo de ser acidental não possui uma suficiência existencial a ponto de subsistir sem estar inserido na substância, que por sua vez é um ser subsistente por si.

Em múltiplos pontos do *corpus thomisticum*, Tomás afirma que os sentidos têm como objeto próprio as características acidentais do objeto de conhecimento. Como exemplo textual, o autor afirma o seguinte no *De Veritate*: “[...] Os sentidos

conhecem as coisas a partir das disposições materiais e dos acidentes exteriores ao objeto [...]” (*De Verit.* q. 10, a. 5, ad. 5).

Logo em seguida, o filósofo complementa a afirmação:

[...] Por meio da forma, que se recebe das coisas, o sentido não conhece a coisa tão eficazmente como o intelecto, mas por meio dela o sentido é levado ao conhecimento dos acidentes exteriores [...]. (*De Verit.* q. 10 , a. 6, ad. 1).

Dado o supracitado, as condições contingentes e acidentais da coisa extra-sensorial são propriamente o objeto próprio – objeto formal do sentidos em relação ao intelecto e objeto material na relação do gênero dos sentidos com suas específicas faculdades – de conhecimento das faculdades sensíveis. Por sua vez, já que o gênero do conhecimento possui múltiplas faculdades específicas, deve-se agora levar em consideração o objeto próprio de cada faculdade. Porém, não se considerará aqui as várias questões sobre os reais objetos adequados a cada faculdade, mas sim procurar-se-á estabelecer a distinção fundamental para a sensibilidade entre sensível próprio e sensível comum.

Como foi afirmado, as potências sensitivas estão dispostas para a multiplicidade de acidentes existentes na realidade das coisas – e esta é a razão última desta multiplicidade dos sentidos. Entretanto, segundo o aquinate, se percebe que alguns acidentes são apreendidos não por uma específica faculdade, mas podem ser apreendidos por mais de uma faculdade. A razão principal desta distinção se dá pela modificação direta ou não que o sensível causa³³ no sentido:

Os sensíveis próprios modificam o sentido imediatamente e por si mesmo, porque são qualidades que causam uma

alteração. Os sensíveis comuns, porém, todos se reduzem à quantidade [...]. Ora a quantidade é o sujeito imediato da qualidade [...]. Em conseqüência, os sensíveis comuns não movem os sentidos imediatamente e por si mesmos, mas em razão da qualidade sensível: como a superfície, em razão da cor (*ST.* q. 78, a. 3, ad. 2).

Os sensíveis próprios e comuns além de serem classificados por sua capacidade de serem percebidos por um ou mais sentidos também são classificados por seu tipo de modificação – direta ou indireta – em relação aos sentidos. Nesta perspectiva, os próprios sempre modificam a faculdade de maneira direta, já os comuns afetam os sentidos de maneira indireta (por serem sempre do gênero da quantidade).

Em relação ao terceiro elemento de investigação desta parte, pode-se tentar estabelecer argumentos que justifiquem a tese do acidente como objeto próprio dos sentidos. Segundo esta razão, o que faz com que o acidente seja o objeto do conhecimento? Ou, porque o a sensibilidade deve estar restrita em seu campo de conhecimento ao que é dito accidental?

Nesta perspectiva, a razão fundamental pela qual o objeto próprio dos sentidos são os acidentes se dá por duas condições: 1) por parte do sujeito do conhecimento e 2) por parte do objeto conhecido. Neste sentido, se toda potência é proporcional ao seu ato e este é proporcional ao seu objeto, como foi dito acima, a faculdade de sentido, por ser uma estrutura que age sempre e necessariamente mediante um órgão material, somente alcançará o objeto enquanto este for constituído por matéria. A matéria é uma condição gnosiológica para a possibilidade do objeto se tornar sensível, dado que é por ela que o objeto se limita e se individualiza em uma singularidade com características

acidentais de ordem quantitativa e qualitativa. A matéria – junto com a forma – é condição ontológica para constituição essencial do objeto. Não se exclui aqui o papel determinante da forma nesta formação específica do objeto, pois a forma é um princípio de determinação específica tanto de modo substancial quanto de modo accidental. Entretanto, é a matéria que possibilita a relação de recepção que os sentidos estabelecem com o objeto exterior, dado que a faculdade sensível age mediante a materialidade do órgão³⁴. Portanto, a singularidade do objeto³⁵ alcançada pelo conhecimento sensível se dá pela materialidade tanto do órgão sensorial quanto da constituição interna da coisa.

4. CONCLUSÃO

Sobre o conhecimento sensível, as principais teses características e fundamentais do devir gnosiológico dos sentidos são: 1) o processo de conhecimento sensorial é uma assimilação do objeto exterior material, e referente assimilação exige condições materiais e imateriais por parte do cognoscente. 2) O resultado dessa assimilação é a *species* intencional que é a presença formal do objeto exterior na faculdade de conhecimento sensível.

Por sua vez, a imaterialidade da potência sensitiva é necessária e essencial para a possibilidade do conhecimento, pois um ser só pode adquirir outra forma em si, além de sua forma substancial, mediante o seu grau de imaterialidade e capacidade de recepção das formas existentes na matéria exterior. Por ser desta específica natureza, os sentidos são capazes de receber as formas do objeto extrínseco sem sofrer a corrupção de sua estrutura, pois a sua imaterialidade torna possível a presença do objeto na alma

cognoscente.

Os sentidos são indispensáveis para a construção do conhecimento humano rumo à intelecção das *species* inteligíveis por parte das faculdades intelectuais por dois motivos. Primeiramente, ao assimilar a forma dos objetos, os sentidos, pelas faculdades internas, elaboram a *species* sensível até um certo ponto (imagem sensorial do sentido da imaginação) no qual, diante dela, o intelecto agente abstrai a forma inteligível das características singulares e acidentais da *species* sensível. Sobre o segundo motivo, pela imaterialidade dos órgãos sensoriais, os sentidos entram em contato direto com a singularidade do objeto exterior. Por sua vez, se o objeto próprio do intelecto se diz na quiddidade das coisas materiais, ele precisa retornar à sensibilidade para estabelecer um contato indireto com a essência singular.

NOTAS

¹Lista de Abreviaturas das Obras de Tomás de Aquino: *ST* – *Summa Theologiae* (Suma Teológica); *Cont. Gent.* – *Summa contra Gentiles* (Suma contra os Gentios); *Super De anima* – *Sententia super De anima* (Comentário ao *De Anima* de Aristóteles); *De pot.* – *De potentia* (Questões disputadas *De Potentia*); *De verit.* – *De veritate* (Questões disputadas *De Veritate*); *In Boeth. De Trin.* – *Expositio super librum Boethii De trinitate* (Comentário ao *De Trinitate* de Boécio); *Q. de anima* – *Quaestiones disputatae De anima* (Questões disputadas *De Anima*); *De ente* – *De Ente et Essentia* (O Ente e a Essência)

²Doutorando em filosofia pela UFRJ/PPGLM. Endereço eletrônico: antonyus@yahoo.com.br.

³Este conceito é comumente usado pela terminologia kantiana. Entretanto, a sua utilização é feita levando em consideração sua possibilidade de aplicação para expressar as condições estruturais do sujeito do conhecimento sensível enquanto possibilitam de modo *a priori* o ato dos sentidos de maneira geral.

⁴Um dos termos utilizados pelo aquinate para explicitar essa dimensão é *immutatio*. (Cf. *ST*. q. 78, a. 3).

⁵“o ato de ver pode ser considerado como a perturbação de um dos órgãos sensoriais por um objeto sensível. [...]” (*Super De anima III*. lect. 2, 588).

⁶De acordo com o autor: “a cor tem dois modos de ser: um modo material no objeto, e um modo imaterial na sensação” (*Super De anima III*. lect. 2, 589).

⁷“[...] o sentido, como tal, recebe uma forma do objeto sensível, mas sem a matéria [...]” (*Super De anima III*. lect. 2, 590).

⁸“uma passividade para o objeto sensível é a condição necessária para o órgão dos sentidos [...]” (*Super De anima III*. lect. 1, 571),

⁹Segundo Tomás: “pode-se concluir com segurança que os cinco sentidos que possuímos são os únicos sentidos que existem” (*Super De anima III*. lect. 1, 574),

¹⁰Outra argumentação, segundo a interpretação do aquinate, pode ser disposta do seguinte modo: “Uma vez que cada potência, como tal, implica um objeto, deve haver uma diversidade de potências sensíveis dado que há uma diversidade de objetos sensíveis. Mas os objetos se tornam sensíveis, imprimindo uma sensação de órgãos, por conseguinte, para os diferentes tipos de impressões deverá corresponder uma diversidade de potências sensíveis” (*Super De anima III*. lect. 1, 583).

¹¹A cogitativa se distingue da estimativa pela seguinte razão: “[...] a parte sensível adquire uma força maior por causa da sua união com a parte intelectiva” (*ST*. q. 85, a. 2, ad. 4).

¹²Por razões delimitativas não se estará aqui na discussão das interpretações tomistas sobre esta ordem e nem propriamente se tratará das problemáticas sobre as específicas funções. Seguir-se-á a interpretação de FABRO, 1978.

¹³Neste ponto pode-se encontrar uma das justificativas da diferença desta faculdade entre o homem e o animal em *ST*. q. 78, a. 4.

¹⁴Deve-se levar em consideração a distinção entre *princípio* e *sujeito* do conhecimento. A alma sempre é princípio do conhecimento intelectual e sensitivo, pois é através de suas potências cognitivas que se dá a atualização intelectual e sensorial. Por sua vez, é o homem enquanto indivíduo cognoscente que é dito como sujeito do conhecimento, ou seja, é ele que realiza este ato.

¹⁵É interessante e importante levar em consideração uma distinção que Tomás estabelece na relação entre potência e a alma segundo as noções de *sujeito*

e *princípio*. Neste sentido, pode-se dizer que a alma é considerada como o princípio de toda operação cognoscitiva, mas há uma distinção quanto ao sujeito do conhecimento inteligível e do conhecimento sensível. No primeiro, o sujeito é o composto – o homem – e no segundo caso é a própria alma (Cf. *ST*. q. 77, a. 5).

¹⁶Deve-se ressaltar que mesmo sendo potência passiva de conhecimento, ela, em certa medida, é um princípio de ação no processo de assimilação cognoscitiva, pois “a forma é o princípio da ação [...]” (*ST*. q. 84, a. 3).

¹⁷“órgão é o meio pelo qual se percebe o objeto” (*Super De anima III*. lect. 1, 566).

¹⁸“[...] Há três graus da potência cognoscitiva. Uma é ato de um órgão corporal; é o sentido [...]” (*ST*. q. 85).

¹⁹“[...] o sentido só conhece por meio de órgão corpóreo” [...] (*De Verit.* q. 1, a. 9).

²⁰: “[...] A imaterialidade de uma coisa é a razão de que seja dotada de conhecimento [...]. O sentido conhece em razão de sua capacidade de receber representações sem matéria” (*ST*. q. 14, a. 1).

²¹Segundo Tomás de Aquino o efeito sempre é proporcional à sua causa, por isso, sendo a causa imaterial, seu efeito também será imaterial. Isto se aplica à relação causal entre potência sensitiva (efeito) e alma (causa).

²²“[...] As operações da parte sensitiva são caudas por uma impressão das coisas sensíveis sobre o sentido [...]” (*ST*. q. 84, a. 6).

²³“Conhecer é uma ação imanente no agente e não transitiva” (*ST*. q. 76, a. 1).

²⁴Entretanto, deve-se ressaltar que o órgão e a potência formam um todo unitário sensorial, pois o órgão não é um simples instrumento exterior às próprias potências.

²⁵“Os órgãos dos sentidos, como tais, recebem uma forma do objeto sensível, mas sem a matéria” (*Super De anima III*. lect. 2, 590).

²⁶Entretanto, o ato de sentir não é somente uma atividade imaterial da alma, mas é sim ato de um composto de matéria e forma, os sentidos (Cf. *ST*. q. 84, a. 6).

²⁷O termo *ressonância* é uma analogia terminológica que Cornélio Fabro utiliza para explicar a natureza da *specie* sensível: “No lugar de ser um equivalente de um princípio tosco e materialista, a *specie* é o contrário. A *specie* representa certamente a *ressonância* provocada pelo objeto sobre a faculdade e sobre

a alma, mas é uma *ressonância* na alma e na faculdade, e é uma verdadeira *ignoratio elenchi* confundi-la com os processos nervosos que existem nos órgãos periféricos e nos centros cerebrais” (FABRO, 1978, 73).

²⁸ “[...] A semelhança da coisa sensível é a forma do sentido em ato” (ST. q. 85, a. 2, a. 1).

²⁹ “As coisas sensíveis que existem em ato fora da alma são causas das espécies sensíveis que estão no sentido pelos quais sentimos” (ST. q. 84, a. 4).

³⁰ A passividade não pode ser a única qualificação dos sentidos, pois de acordo como a noção de objeto formal (Cf. ST. q. 78, a. 3) cada faculdade possui um estrutura *a priori* de captação de seu específico objeto. Por isso, é necessário concluir que os sentidos participam ativamente da construção do conhecimento sensível (Cf. MARECHAL, 1959, 143-189).

³¹ Esta dependência formal deve ser interpretada segundo a seguinte argumentação tomista: “As cores existem da mesma maneira tanto na matéria corporal individual como na potência de ver. Elas podem, por isso, imprimir sua semelhança (*similitudinem*) na vista” (ST. q. 85, a. 1, ad. 3).

³² Neste caso, o objeto próprio do intelecto é a “quididade ou natureza que existe em uma matéria corporal” (ST. q. 84, a. 7).

³³ Deve-se levar em consideração que a imaginação não é somente uma faculdade que “retém e conserva as formas” mas também ela é dita como uma faculdade produtora, pois ela “pode estar em ato, ausentes as coisas sensíveis” (ST. 1. 84, a. 7, obj. 2). Também, particular e empiricamente, pode-se perceber que a atividade imaginativa pode estabelecer associação de imagens produzidas como no exemplo gráfico de uma “montanha de outro” que é resultado da junção entre a imagem de uma montanha e a imagem do ouro que a imaginação já possuía.

³⁴ “O objeto de toda potência sensível é a forma conforme existe em uma matéria corporal. Sendo essa matéria princípio de individuação, toda potência só conhece os particulares” (ST. q. 85, a. 1).

³⁵ “[...] O singular é conhecido por nós diretamente mediante as faculdades sensitivas, que recebem as formas das coisas em um órgão corpóreo, e desse modo as recebem sob determinadas dimensões [...]” (*De Verit.* q. 10, a. 5).

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

AQUINO, Tomás de. *Commentary on Aristotle's De Anima*. Tradução de Kenelm Foster e Silvester Humphries. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1994. Editado eletronicamente por Joseph Kenny, O.P. Disponível em: <<http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/DeAnima.htm>>. Acessado em: 08 ago. 2010.

AQUINO, Tomás de. *De Potentia*. Tradução de Dominican Fathers Westminster. Maryland: The Newman Press, 1952. Editado eletronicamente por Joseph Kenny, O.P. Disponível em <<http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QDdePotentia.htm>>. Acessado em: 15 nov. 2010.

AQUINO, Tomás de. *De Veritate, q.1*. In: *Verdade e Conhecimento*. Tradução de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Pp. 138-281.

AQUINO, Tomás de. *De Veritate, q.10*. In: *Cuadernos de Anuário Filosófico*. Tradução de Angel Luiz Gonzalez, nº 142. Pamplona: Universidade de Navarra. Disponível em: <<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/5860/1/142.pdf>>. Acessado em: 15 jun. 2010.

AQUINO, Tomás de. *O Ente e a Essência*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2005.

AQUINO, Tomás de. *Questiones Disputatae de Anima*. Tradução de John Patrick Rowan. St. Louis & London: B. Herder Book

Co., 1949. Editado eletronicamente por Joseph Kenny O.P. Disponível em: <<http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/QDdeAnima.htm#2>>. Acessado em: 18 set. 2011.

AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Dom Odilão Moura. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 1990. V. 1 e 2.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannuchi et al. São Paulo: Loyola, 2001. V. 1 e 2.

FABRO, C. *Percepción y Pensamiento*. Pamplona: EUNSA, 1978.

MARECHAL, J. *El Punto de Partida de la Metafísica*. Madrid: Gredos, 1959. Tomo 5.