

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FELIPE DE SOUZA TERRA

**A UNIFICAÇÃO DO MÚLTIPLO NA PERCEPÇÃO: ESTUDO SOBRE A
OPERAÇÃO DO SENTIDO COMUM EM TOMÁS DE AQUINO**

Porto Alegre

2022

FELIPE DE SOUZA TERRA

**A UNIFICAÇÃO DO MÚLTIPLO NA PERCEPÇÃO: ESTUDO SOBRE A
OPERAÇÃO DO SENTIDO COMUM EM TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientadora: Dr^a. Ana Rieger Schmidt

Porto Alegre

2022

CIP - Catalogação na Publicação

de Souza Terra, Felipe
A unificação do múltiplo na percepção: estudo sobre
a operação do sentido comum em Tomás de Aquino /
Felipe de Souza Terra. -- 2022.
140 f.
Orientadora: Ana Rieger Schmidt.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2022.

1. Tomás de Aquino. 2. Percepção. 3. Sentido comum.
4. Magnitude. 5. Distinção numérica. I. Rieger
Schmidt, Ana, orient. II. Título.

Felipe de Souza Terra

A UNIFICAÇÃO DO MÚLTIPLO NA PERCEPÇÃO: ESTUDO SOBRE A OPERAÇÃO
DO SENTIDO COMUM EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

BRANCA EXAMINADORA:

Dr.^a Ana Rieger Schmidt
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Dr. Alfredo Carlos Storck
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Dr. Markos Klemz Guerrero
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Dr. Raul Landim Filho
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Porto Alegre, 20 de maio de 2022

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente aos meus pais, Telmo Terra e Elizete Terra, por terem batalhado durante toda minha vida para que eu pudesse estudar. Enredados pela profunda desigualdade brasileira, não tiveram as mesmas oportunidades que eu e, mesmo assim, se recusaram, peremptoriamente, a aceitar que o conhecimento pertença somente à elite deste país. “Vimos como quem vinga uma montanha altíssima.”

Agradeço à Eliza Wüst, minha querida tia, pelo exemplo, determinação e coragem em seguir uma intuição.

Agradeço à minha irmã, Luana Terra, pela leveza dos dias e pelos sorrisos sinceros.

Agradeço, *in memoriam*, à Kelly, minha amiguinha não-humana, pelos 16 anos de companhia. Seu afeto fundou os marcos de toda minha sensibilidade.

Agradeço à minha orientadora, Dr^a. Ana Rieger Schmidt, pelos comentários, sugestões e críticas às versões anteriores desta dissertação, sobretudo, pela liberdade e confiança depositadas na minha pesquisa.

Agradeço aos membros da banca, Dr. Alfredo Storck, Dr. Markos Klemz e Dr. Raul Landim, pela disponibilidade para ler e avaliar este trabalho.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pela bolsa de estudos a mim concedida.

Seria bem terrível, meu rapaz, se as diversas percepções estivessem instaladas em nós, como em cavalos de madeira, sem que tudo isso não convergisse para uma forma única, quer se lhe chame alma, quer como haja de se chamar, pela qual, por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que apercebemos.

Teeteto 184d, p. 266, Platão

Assim foi adquirindo a ambivalência entre o espaço gnóstico, o que expressa, o que conhece, o da diferença de densidade que se contrai para parir, e a quantidade, que em unidade de tempo reaviva o olhar, o caráter sagrado do que em um instante passa da visão que ondula ao olhar que se fixa. Espaço gnóstico, árvore, homem, cidade, agrupamentos espaciais onde o homem é o ponto médio entre a natureza e a sobrenatureza. A beleza do olhar, aliada como a quantidade encarnada no tempo, como o tempo aliado com o fogo na preparação do incorporativo, vai evaporando um sentido para o agrupamento espacial.

Paradiso, Lezama Lima, p. 490

RESUMO

O objetivo desta dissertação é formular com clareza o problema filosófico da unificação do múltiplo na percepção e oferecer uma resposta a ele através da reconstrução sistemática de algumas teses de Tomás de Aquino. O problema em questão se radica na operação realizada pelo sentido comum de organização e unificação dos múltiplos dados provenientes dos sentidos externos. A questão pode ser expressa nos seguintes termos: qual critério permite ao sentido comum unificar determinadas informações em um conjunto em detrimento de outras informações? A estratégia argumentativa empregada na investigação da resposta a esse problema consistirá em considerar rigorosamente quais informações podem ser percebidas pelo sentido comum e identificar qual dentre elas pode se caracterizar como o critério para a operação de unificação. Nesse sentido, serão analisadas detidamente as operações dos sentidos externos e do sentido comum. Em sequência, pretende-se excluir a noção de substância como candidata a devida resposta ao problema em questão. Por fim, serão analisadas as seguintes teses de Tomás: (i) a magnitude é o sujeito das qualidades percebidas pelos sentidos externos; e (ii) a distinção da magnitude das coisas pode ser percebida através da divisão numérica do contínuo. Com isso, será defendido que o sentido comum toma a magnitude enquanto numericamente distinta como o critério para a unificar os dados dispersos dos sentidos externos.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Percepção. Sentido comum. Magnitude. Distinção numérica.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to clearly formulate the philosophical problem of the manifold unification and offer a response to it through reconstruction of some Thomas Aquinas' thesis. The philosophical problem is situated in the operation made by the common sense of organization and unification of the manifold given by external senses. The question can be formulated like this: what is the criterion that enable the common sense unify certain informations instead of others? To figure out the response to this problem, it will be considered what informations can be perceived by the common sense and it will be identified which one can be characterized as the criterion to the operation of unification. Thereby, it will be analysed the operations of external senses and the operation of common sense. Afterwards, the notion of substance will be excluded as a correct reponse to the problem of concern. Finally, it will be analysed two of Aquinas' theses: (i) the magnitude is the subject of qualities perceived by the external senses; and (ii) the distinction of thing's magnitude can be perceived through numerical division of continuum. As a result, it will be defended that common sense takes the magnitude insofar is numerically distinct as a criterion to unification of manifold given by external senses.

Keywords: Thomas Aquinas. Perception. Common sense. Magnitude. Numerical distinction.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| Introdução | 11 |
| 1. Sentidos externos e sentido comum..... | 17 |
| 1.1 Panorama geral da teoria da cognição tomista..... | 17 |
| 1.1.1 Problema filosófico | 19 |
| 1.1.2 As ordens do conhecimento e a ordem do ser | 23 |
| 1.2 A investigação do <i>Comentário ao “De anima”</i> sobre os sentidos | 26 |
| 1.2.1 Os objetos sensíveis e espécies sensíveis | 28 |
| 1.2.2 Objetos sensíveis por si e acidentais | 31 |
| 1.2.3 Objetos sensíveis próprios e comuns | 35 |
| 1.3 A atualização dos sentidos | 44 |
| 1.3.1 Análise da modificação espiritual na visão | 50 |
| 1.4 Os sentidos internos | 53 |
| 1.4.1 Sentido comum..... | 56 |
| 1.4.2 Consciência sensível do sentido comum..... | 58 |
| 1.4.3 Operação de discriminação do sentido comum..... | 60 |
| 1.4.4 <i>Ex multis unum</i> : operação de unificação do sentido comum | 65 |
| 2. Os correlatos metafísicos da percepção | 73 |
| 2.1 Os limites do perceptível | 73 |
| 2.1.1 A noção de ente e os dez predicamentos | 74 |
| 2.1.2 Substâncias corpóreas | 79 |
| 2.2 A percepção de substâncias corpóreas pela cogitativa | 83 |
| 2.3 As qualidades sensíveis das substâncias corpóreas | 90 |
| 2.3.1 A individuação das qualidades sensíveis | 93 |
| 3. A quantidade na operação de unificação do sentido comum..... | 98 |
| 3.1 Recapitulação dos resultados anteriores | 98 |
| 3.2 A quantidade como sujeito das qualidades percebidas | 100 |
| 3.3 Duas espécies da quantidade: discreta e contínua..... | 109 |
| 3.3.1 Quantidade contínua..... | 112 |
| 3.3.2 “Negação do contínuo”: <i>crux comentatorum</i> | 114 |
| 3.4 Percepção da distinção numérica | 120 |
| 3.4.1 As definições do contínuo: mais cognoscível em si e mais cognoscível para nós. 123 | |

| | |
|-------------------------------|------------|
| 3.5 Conclusão..... | 129 |
| Conclusão | 131 |
| Bibliografia..... | 135 |
| Bibliografia primária..... | 135 |
| Bibliografia secundária | 136 |

Introdução

Mediante a recepção das obras de Aristóteles e dos filósofos árabes, como Avicena e Averróis, Tomás de Aquino tem acesso a um arcabouço teórico e conceitual que lhe permite refletir sistematicamente sobre o fenômeno da percepção humana. Essa reflexão se incorpora a uma investigação mais ampla sobre as condições e o modo pelo qual os seres humanos podem vir a conhecer as coisas no mundo. Tomás se alinha à tradição aristotélica ao adotar a tese da *tábula rasa* como princípio diretivo de toda sua epistemologia. Essa tese afirma que os seres humanos não têm conhecimento inato das essências das substâncias corpóreas. Com isso, a epistemologia passa a estar orientada a explicar de que modo podemos passar de um estado em que não temos conhecimento de essências para um estado em que possuímos esse tipo de conhecimento. A principal tarefa filosófica deve ser, pois, fundamentar conceitualmente o modo como os seres humanos podem *descobrir* um conhecimento que ainda não possuem.

A investigação sobre a percepção assume, nesse cenário, uma posição fundamental na arquitetura epistêmica traçada pelo empirismo aristotélico. Somente mediante as operações realizadas pela sensibilidade humana que é possível aceder a um conhecimento abstrato de essências. Essas operações cognitivas fundamentam todo o edifício do conhecimento humano. Nesse contexto, a sensibilidade assume uma divisão básica entre sentidos externos e internos. Com relação aos sentidos externos, encontramos poucas divergências entre os filósofos medievais: é praticamente unânime a afirmação de que os humanos contam com cinco sentidos externos que realizam basicamente a operação de apreensão de um único tipo de conteúdo. A visão, por exemplo, apreende apenas cores; a audição, apenas sons; o paladar, apenas sabores, etc.

Uma vez que esse tipo de apreensão realizado pelas faculdades externas é insuficiente para explicar toda a complexidade da percepção humana, justifica-se, assim, a introdução de novas competências cognitivas: os sentidos internos. Do modo como os sentidos externos apreendem, se os humanos contassem apenas com essas faculdades epistêmicas, as coisas no mundo seriam percebidas de um modo radicalmente diferente do modo como de fato as percebemos. A nossa percepção de uma coisa complexa como um gato, por exemplo, consistiria

em apenas uma pletera de qualidades dispersas que não formariam uma unidade. Ou seja, não perceberíamos o gato como *uma* coisa complexa a qual se refeririam todas as suas qualidades. Essa competência cognitiva, não podendo ser feita por nenhum dos sentidos externos, deve ser feita por alguma faculdade interna.

É deste modo que Tomás introduz, pois, uma faculdade cognitiva chamada sentido comum. Caberia a esse sentido realizar uma operação que não pode ser explicada através dos sentidos externos: a unificação e organização das múltiplas informações provenientes de cada um dos sentidos externos. Essa parece ser a operação pela qual o sentido comum ficou mais conhecido na sequência da história da filosofia ocidental. Um exemplo modesto disso é o modo como Hannah Arendt apresenta essa faculdade epistêmica:

O que, desde São Tomás de Aquino, chamamos de senso-comum, *sensus-communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para **garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço**. Esse mesmo sentido [...] adequa as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados – tão privados que as sensações, em sua qualidade e intensidade meramente sensoriais, são incomunicáveis [...]. (ARENDRT, 2000, p. 39, nosso negrito)

Do modo como é apresentado nesse trecho, o sentido comum é responsável por fazer com que, através da unificação, os dados dispersos de cada sentido externo se refiram a um mesmo objeto. A cor, o cheiro, o som, a temperatura que sentimos do gato deitado em nosso colo, por exemplo, são percebidas como se referindo a uma mesma coisa através da operação do sentido comum. Percebemos o gato como um todo composto por várias qualidades distintas em razão da operação desse sentido interno.

Embora tenha assumido a insígnia dessa operação de unificação, os textos tomísticos que tratam do sentido comum não tematizam essa operação extensamente e com muita clareza. Pelo contrário, podemos encontrar apenas algumas poucas bases textuais que nos permitem verificar que Tomás de fato atribuiu essa operação a esse sentido. Essa situação é radicalmente diferente do modo como as outras operações do sentido comum são enunciadas: as operações de discriminação e de consciência sensível são claramente apresentadas em *Suma de Teologia* 78, 4, *ad secundum*. Devido ao fato de não se estender muito na sua exposição, a compreensão por parte de Tomás quanto ao modo como precisamente se dá essa operação de unificação também não é claro. Não encontramos sendo explicitamente formulado na superfície do texto tomístico a explicação sobre o critério que permite ao sentido comum unificar determinadas qualidades em detrimento de outras. Não é evidente qual o fundamento em que se baseia a

unificação das qualidades que percebemos do nosso gato em detrimento das qualidades das coisas circundantes. Ou, então, em razão do que podemos distinguir as qualidades que pertencem ao gato das muitas outras qualidades que sentimos ao mesmo tempo das coisas ao nosso redor.

É precisamente neste ponto da teoria epistêmica tomista que endereçamos o problema filosófico que investigaremos neste trabalho. A busca por uma resposta a ele não é uma tarefa postiça à teoria do conhecimento tomista. Uma vez que não temos clareza sobre como está fundamentada essa operação do sentido comum, todas as demais operações cognitivas subsequentes são comprometidas. Todos os sentidos internos que operam na sequência do sentido comum tomam o produto da operação deste sentido e partem dele para realizar a sua operação. As unidades complexas formadas pelo sentido comum, como, por exemplo, o gato que percebemos, uma manga, uma pedra, etc. constituem o princípio da operação dos demais sentidos internos. A imaginação toma cada uma dessas unidades complexas para reter na forma de um fantasma ou para compor um novo fantasma. A cogitativa toma essas unidades para apreender intenções de utilidade, prazer, periculosidade, etc. A memória toma essas unidades com a intenção do passado.

Desse modo, é correto afirmar que a compreensão exata sobre o funcionamento da operação de unificação do sentido comum é uma condição necessária para a explicação de toda epistemologia tomista. A falta de uma resposta quanto ao modo como se dá essa operação e com base em que critério ela se fundamenta denunciaria, pois, uma deficiência profunda na arquitetura da teoria do conhecimento tomística. Para contornar esse cenário, traçamos, neste trabalho, as seguintes etapas para encontrar a devida resposta a esse problema.

O primeiro capítulo é dedicado à análise das operações dos sentidos externos e sentido comum. Nossa reconstrução da teoria da sensibilidade tomista seguirá, prioritariamente, o texto do *Comentário ao “De anima” II*, a partir da lição 10. Nesse texto, seguindo a argumentação aristotélica, Tomás dá início à sua investigação sobre os sentidos externos seguindo uma metodologia rigorosa. Tomando como ponto de partida a consideração do objeto intencional de cada sentido e pretendendo chegar ao conhecimento do ato envolvido, esse método orienta toda a investigação da cognição sensível de Tomás. As seções 1.2 e 1.2.1 são voltadas à consideração desse método. Na sequência, as seções 1.2.2 e 1.2.3 têm como principal objetivo distinguir dois tipos de objetos intencionais por si: objetos próprios e comuns. A esses objetos, correspondem, na realidade, as categorias de qualidade e quantidade, respectivamente. Pretendemos mostrar

como esses dois grupos exaurem tudo que pode ser percebido pelos sentidos externos e sentido comum. As seções 1.3 e 1.3.1 analisam o modo como os sentidos podem ser atualizados.

A partir da seção 1.4.1, investigaremos as operações atribuídas por Tomás ao sentido comum. Como veremos, são atribuídas as operações de consciência sensível (analisada na seção 1.4.2), discriminação (1.4.3) e unificação e organização (1.4.4). Nosso principal objetivo é investigar de que modo podemos compreender a operação de unificação realizada pelo sentido comum uma vez que são poucas as bases textuais que temos disponíveis que tratam desse tema. Para isso, nos apoiaremos, principalmente na bibliografia secundária consultada: Pasnau (2002), Lisska (2016), Guerrero (2016) e Gregoric (2007). A conclusão que pretendemos defender é de que essa operação de unificação deve ser concebida em termos de uma sensação simultânea. Por exemplo, uma maçã só pode ser percebida como algo numericamente uno se formos capazes de sentir simultaneamente os objetos sensíveis referentes a ela. Ou seja, o sabor doce, a cor vermelha, o cheiro e a temperatura da maçã devem ser sentidos simultaneamente para que possamos perceber a maçã como formando uma unidade complexa. De outro modo, perceberíamos essas qualidades como dispersas e não formando um todo.

O segundo capítulo é dedicado a analisar os correlatos metafísicos dos objetos intencionais que podemos perceber. Nosso principal objetivo é defender que a substância não pode ser percebida ao nível dos sentidos externos e sentido comum. Desta forma, ela não poderia se apresentar como uma candidata admissível à resposta do problema filosófico levantado. Nossa argumentação toma como ponto de partida, na seção 2.1.1, a análise da tese tomista segundo a qual tudo que pode ser percebido deve ter alguma magnitude. O domínio das coisas perceptíveis não pode, pois, ser estendido para além do conjunto de coisas que possuem magnitude. Dito de outra maneira, não podemos perceber nada que não tenha uma magnitude. Com isso, na seção 2.1.2, pretendemos excluir do escopo das coisas perceptíveis tanto as substâncias simples quanto os princípios da substância corpórea: forma e matéria. Isso é possível uma vez que nenhum desses três elementos pode receber predicados da categoria de quantidade e, portanto, não podem ter uma magnitude.

A seção 2.2 é voltada a defender que as substâncias corpóreas só podem ser percebidas por si na medida em que for atrelada uma dimensão essencial à dimensão individual da coisa percebida. Por exemplo, Sócrates só pode ser percebido por si se formos capazes de atrelar a dimensão essencial da humanidade à dimensão propriamente individual. Dito em outros termos, não percebemos um indivíduo enquanto tal a menos que tenhamos acesso a uma dimensão essencial do indivíduo em questão. Nosso propósito é mostrar que isso só é possível através do

sentido interno da cogitativa, que, segundo Tomás, pode ter acesso à natureza comum daquilo que percebe. Uma vez que o sentido comum não tem acesso a essa natureza comum, ele não é capaz de atrelar uma dimensão essencial às coisas que percebe. Sendo assim, o sentido comum não seria capaz de perceber substâncias corpóreas por si. O critério para a operação do sentido comum não pode, pois, ser dado pela noção de substância corpórea. Por fim, na seção 2.3, reconstruiremos a concepção tomística de qualidades sensíveis e de que modo a quantidade pode ser considerada como sujeito dessas qualidades.

O terceiro capítulo é todo dedicado ao desenvolvimento da nossa hipótese de resposta ao problema filosófico levantado. Uma vez excluídas as categorias de qualidade e de substância corpórea como candidatas à resposta do problema, resta analisar se a categoria de quantidade pode nos oferecer uma alternativa. Nosso ponto de partida é, na seção 3.2, a consideração da tese tomística segundo a qual a relação de sujeito que a quantidade mantém com as qualidades no plano metafísico tem como correlato intencional a relação de sujeito que os objetos sensíveis comuns mantêm com os objetos próprios. Sendo assim, o critério que permitiria ao sentido comum unificar ou separar dadas qualidades percebidas seria a magnitude que é sujeito dessas qualidades. Uma vez que dadas qualidades percebidas têm a mesma magnitude como sujeito, então elas podem ser unificadas num mesmo conjunto. De modo contrário, quando dadas qualidades não têm a mesma magnitude como sujeito então elas não podem ser unificadas e devem ser separadas.

O segundo passo argumentativo que traçamos, a partir da seção 3.3.1, procura identificar de que modo a magnitude pode ser percebida como numericamente una. Essa é uma condição necessária para que ela possa ser considerada como a resposta apropriada ao problema filosófico. Por hipótese, fosse necessário recorrer à noção de substância para explicar como podemos perceber a magnitude como numericamente una, então a quantidade não seria a resposta própria ao problema em questão. Pretendemos defender, pelo contrário, que dentro da própria noção de magnitude podemos encontrar as condições para que uma magnitude seja percebida como numericamente una. Essa condição reside principalmente na noção de términos do contínuo. É por meio da unidade dos términos que delimitam a extensão de uma dada magnitude que podemos perceber uma magnitude como numericamente una, distinta das demais. As magnitudes dos corpos ao redor têm términos distintos e, em razão disso, são numericamente distintas. Por exemplo, a extensão da magnitude da maçã tem términos distintos dos términos da magnitude da mesa. Isso faz com que essas duas coisas se dividam uma da outra. Assim, podemos distinguir o sujeito das qualidades da mesa do sujeito das qualidades da

maçã. O sentido comum pode, então, organizar as qualidades percebidas em dois conjuntos distintos (maçã e mesa) em razão de terem como sujeitos magnitudes numericamente distintas.

Destacamos que todas as traduções oferecidas do *Comentário ao “De anima”* (*Sentencia libri De anima*), *Comentário ao “De sensu et sensato”* (*Sentencia libri De sensu et sensato*), *Comentário à “Metafísica”* (*Sententia libri Metaphysicae*), *Comentário à “Física”* (*Commentaria in octo libros Physicorum*), *Comentário às “Sentenças”* (*Scriptum super Sententiis*) e *Quaestiones disputatae De potentia Dei* são de nossa autoria. Elas foram cotejadas com as traduções para o inglês indicadas na bibliografia primária.

1. Sentidos externos e sentido comum

Neste capítulo, pretendemos, em primeiro lugar, formular com clareza e precisão o problema filosófico que norteará todo este trabalho. Após a circunscrição do problema à operação do sentido comum, pretendemos partir para a análise da estrutura da teoria da cognição de Tomás de Aquino a fim de encontrar a resposta apropriada ao problema filosófico. Essa análise consistirá, em primeiro lugar, na apresentação do modo de funcionamento dos sentidos externos: como eles são definidos pelos seus objetos sensíveis e como esses objetos se distinguem entre si. Em seguida, desenvolveremos o tipo de causalidade própria envolvida na atualização dos sentidos por parte dos objetos sensíveis. Por fim, ao examinarmos as três operações atribuídas ao sentido comum, pretendemos identificar em quais termos a resposta ao problema filosófico em questão deve ser buscada nos próximos capítulos.

1.1 Panorama geral da teoria da cognição tomista¹

Antes de abordarmos o problema filosófico e analisarmos detalhadamente os elementos nele envolvidos, é importante estabelecer, como plano de fundo, as etapas envolvidas na aquisição de conhecimento, segundo a epistemologia tomista. Para isso, descreveremos sucintamente como estão ordenadas as operações da sensibilidade e do intelecto.

As primeiras faculdades cognitivas a operarem, segundo a epistemologia de Tomás, são os sentidos externos. Com a capacidade de apreender os acidentes das coisas presentes ao nosso entorno, é por meio deles que os seres sencientes têm o primeiro contato com o mundo. Após a operação desses sentidos, é tornada possível a operação do sentido comum, responsável, principalmente, por organizar as informações dispersas recebidas pelos diferentes sentidos externos. É por meio dele que podemos perceber uma coisa individual (uma maçã, por exemplo) como sendo composta por várias qualidades distintas (vermelho, doce, tal cheiro, etc.). O

¹ O termo “cognição” será empregado neste trabalho em sentido lato, significando todo e qualquer ato epistemologicamente relevante. Como afirma Scott MacDonald: “On Aquinas's account, then, cognition is broader than knowledge” (MACDONALD, 1993, p. 162). Esse termo abrange tanto as operações da sensibilidade quanto do intelecto, não se restringindo a apenas conhecimento no sentido aristotélico do termo.

resultado dessa operação do sentido comum constitui o que Tomás chama de raiz para as operações dos demais sentidos internos. Ou seja, o produto dessa operação pode dar início tanto a operação da imaginação, quanto da cogitativa. A operação da imaginação consiste em reter a percepção de uma coisa individual, proveniente do sentido comum, sob a forma de um fantasma. Isto é, a coisa individual não é apreendida pela imaginação como estando presente aos sentidos, mas, sim, como estando ausente. Por exemplo, quando imaginamos as pessoas que encontraremos numa confraternização. A operação da cogitativa, por sua vez, seria responsável por apreender a coisa individual enquanto esteja sob uma natureza comum. Por exemplo, quando estamos diante de Sócrates e o percebemos enquanto homem. Essa faculdade, segundo Tomás, também nos permite ver as coisas enquanto nos são úteis ou hostis, agradáveis ou desagradáveis, etc. Por fim, após essa operação, a memória tem a função de armazenar as informações provenientes da cogitativa.

Após as operações da esfera da sensibilidade, o intelecto pode dar início ao processo cognitivo da abstração. Esse processo consiste em apreender universalmente os fantasmas retidos pela imaginação e pela memória. Os fantasmas de todas as pessoas particulares que conhecemos, por exemplo, são apreendidos universalmente como sendo seres humanos. O resultado dessa operação é a informação, no intelecto possível, de uma espécie inteligível. A primeira operação do intelecto consiste na operação, que tem início a partir da espécie inteligível, de apreensão de um conceito. Em seguida, a segunda operação do intelecto é responsável por compor ou dividir os conceitos apreendidos anteriormente. Essa operação consiste num juízo em que se predica ou se nega um predicado a um sujeito. Por exemplo, quando predicamos branco à Sócrates, estamos compondo esses dois elementos (“Sócrates é branco”). Já quando negamos o predicado branco à Sócrates, estamos dividindo esses dois elementos (“Sócrates não é branco”). Por fim, temos a operação da razão, que é responsável por produzir cadeias de raciocínios a partir dos juízos formulados anteriormente. Como exemplo, podemos tomar os silogismos como o encadeamento de juízos universais que pretendem evidenciar um nexos causal entre premissas e conclusão.

Em suma, esse é o quadro mais amplo que compreende a teoria epistemológica tomista. Embora não pretendamos abordá-la integralmente neste trabalho, ela pode nos servir de quadro referencial para compreender a exata localização do problema filosófico que será proposto e as limitações a que estão impostas as respostas candidatas.

1.1.1 Problema filosófico

Para compreender como o problema filosófico que pretendemos explorar neste trabalho é suscitado, podemos fazer o exercício mental de nos imaginarmos na seguinte situação: estamos sentados na cozinha comendo uma maçã. Numa situação como essa, como que os nossos cinco sentidos intervêm? Se nos esforçássemos para tomar consciência com clareza de tudo o que estamos sentido nesse momento, poderíamos perceber exatamente o que os sentidos nos informam. Ora, podemos ver a cor da maçã, sentir seu sabor adocicado, seu cheiro suave, o som crocante quando a mordemos, a sua temperatura, solidez, etc. Contudo, não apreendemos todas essas múltiplas informações de qualquer maneira. Elas não são percebidas por nós como estando dispersas ou como se fossem características descontínuas do mundo a nossa volta. Pelo contrário, apreendemos a cor, o sabor, o cheiro e todos os demais dados como estando unidos e organizados. Todos eles perfazem a nossa percepção de *uma* coisa, a maçã. Esse fenômeno, todavia, não ocorre somente na nossa percepção da maçã. No nosso exemplo em questão, estamos sentados numa cadeira na cozinha. Os nossos sentidos externos não nos informam somente as propriedades de uma única coisa – a maçã que estamos comendo. Pelo contrário, a nossa percepção é muito mais rica podendo abranger tudo o que está a nossa volta. Podemos sentir a solidez da cadeira em que estamos sentados, a nossa visão nos informa da cor do piso, da parede, dos móveis; o nosso olfato pode perceber um cheiro de outro alimento que está cozinhando; nossa audição pode ouvir os sons de todos os carros que trafegam na rua, etc². Ora, do mesmo modo como com a maçã, percebemos todas essas múltiplas informações como unidas e organizadas. As informações que recebemos da cadeira – sua solidez, sua cor, etc. – são reunidas formando uma unidade separada das demais coisas a sua volta. O mesmo ocorre com os dados que recebemos de todas as coisas ao nosso redor. A cor, o tamanho e o som que sentimos da mesa a nossa frente são distinguidos da cor, o tamanho e o cheiro do móvel ao seu lado e assim por diante. Ou seja, conseguimos distinguir, dentre os múltiplos dados que recebemos, conjuntos de informações que são unidas e mantêm uma relação entre si, distinguindo-as, pois, em vários conjuntos. Nessas circunstâncias vemos emergir um problema. Como é realizada essa operação de organização e unificação de todas as informações que sentimos de múltiplas coisas? Qual o critério que empregamos ao separar tais dados em um conjunto e tais outros em um conjunto diferente? O que permite que as múltiplas qualidades

² De fato, as situações cognitivamente relevantes sempre parecem envolver a percepção de mais de uma coisa ao mesmo tempo, sendo, pois, difícil de imaginar uma situação em que perceberíamos uma e somente uma coisa.

que sentimos da maçã sejam reunidas corretamente em um conjunto distinto das qualidades que possamos sentir de qualquer outra coisa que esteja ao seu redor? O que impede que, ao sentirmos simultaneamente as propriedades da maçã, da cadeira, da mesa, etc., não sintamos, como se pertencesse ao conjunto de informações da maçã, a cor da mesa, ou a solidez da cadeira ou do cheiro de outro alimento no fogão?

Nessa exposição introdutória e informal que fizemos do problema, não utilizamos os conceitos e terminologias técnicas empregadas por Tomás no desenvolvimento da sua teoria da cognição sensível. Meramente enquanto tal, o problema enunciado não se caracteriza como um problema propriamente tomístico. Todavia, enquanto tem a pretensão de ser uma boa teoria epistemológica, a teoria da cognição sensível de Tomás deve contemplar algum tipo de resposta a um problema fundamental como o formulado. Desse modo, vejamos de que maneira esse problema filosófico pode ser enquadrado dentro da epistemologia tomista.

Tomás considera a sensibilidade humana como dotada de cinco sentidos externos: visão, audição, olfato, paladar e tato. Cada sentido tem um objeto próprio, um domínio de informações que pode nos prover, além do qual não pode nos informar qualquer tipo de conteúdo. Ou seja, nossos sentidos externos nos fornecem, cada um, dados isolados dos demais. O sentido da visão pode nos informar da cor da maçã, mas não pode oferecer qualquer tipo de indicação quanto ao seu sabor, cheiro, etc. O mesmo ocorre com os demais sentidos, cada um sendo restrito a um único domínio. Entretanto, se considerássemos que as competências cognitivas dos seres humanos se restringissem somente até esse ponto, nossa percepção do mundo seria radicalmente diferente do modo como de fato o experienciamos. A nossa experiência subjetiva seria composta exclusivamente por dados dispersos, sem nenhuma conexão entre si. O mundo apareceria para nós como consistindo apenas em informações descontínuas que não guardariam relações umas com as outras. Entretanto, a experiência diária que temos do mundo vai de encontro a essa descrição. O modo como percebemos as coisas apresenta uma organização, as informações que recebemos se agrupam em unidades que mantêm uma relação constante no curso do tempo. Sendo assim, nossa própria experiência subjetiva parece impugnar aquela hipótese. De fato, aquele cenário talvez seja encontrado somente em animais com capacidades cognitivas muito limitadas, como, por exemplo, estrelas do mar, que não precisam ter faculdades cognitivas muito desenvolvidas para garantir a sua sobrevivência. Desse modo, perceber o mundo como uma totalidade de informações dispersas e descontínuas é um mero contrafactual para a percepção humana. Ou seja, esse é um cenário que não descreve como de fato percebemos as coisas no mundo, mas, sim, apenas uma possibilidade não concretizada.

Constatamos que os seres humanos, de fato, realizam algum tipo de organização e unificação a partir dos múltiplos dados provenientes dos sentidos externos. Ora, se essa operação é realizada pelos sujeitos cognoscentes, então deve-se concluir pela introdução de uma potência cognitiva que será capaz de exercê-la. Essa faculdade, no entanto, deve ser distinta dos sentidos externos. A razão disso, como examinaremos adiante, deve-se ao fato de que os sentidos externos são constituídos de tal modo que nenhum é capaz de apreender a informação apreendida pelos demais. Contudo, é uma condição de possibilidade, para que a operação de unificação seja feita, que a faculdade apreenda todas as informações que ela deve unificar. Deste modo, uma vez que os sentidos externos não podem realizar essa função, conclui-se que é necessário introduzir uma nova faculdade cognitiva capaz de cumprir essa função. O nome que Tomás dá à potência da alma capaz de realizar essa operação é “sentido comum”. É a esse sentido interno que são atribuídas, além da capacidade de unificar as informações, a operação de discriminação e de consciência sensível.

A interrogação que levantamos anteriormente com relação ao critério a que essa operação de organização respondia pode, desse modo, ser reformulada em termos propriamente tomistas. Sendo assim: qual o critério que o sentido comum emprega na sua operação de organização e unificação dos múltiplos dados recebidos pelos sentidos externos? Com base em que é feita a distinção dos conjuntos de informações provenientes das várias coisas que estão ao nosso redor? Ou seja, como distinguimos o conjunto das qualidades que percebemos da maçã do conjunto das qualidades da mesa, da cadeira, da parede, etc.? Por falta de uma nomenclatura consolidada na bibliografia secundária sobre esse tema, denominaremos este problema de “unificação do múltiplo na percepção”.

Uma objeção que poderia ser direcionada a essa formulação que propomos do problema filosófico consistiria justamente em contestar a identificação dele a uma pergunta com relação ao sentido comum. Por que motivo não podemos pensar que essa unificação e organização das informações provenientes dos sentidos externos seja feita pela imaginação ou pela cogitativa? A noção de fantasma não consistiria justamente na apreensão de algo numericamente uno na realidade? Por exemplo, o fantasma da maçã não consistiria precisamente na apreensão da maçã como uma unidade organizada, composta de diferentes qualidades? De fato, o conteúdo intencional contido no fantasma de uma determinada coisa consiste justamente no conjunto de dados unificados e organizados dessa coisa. Entretanto, o fantasma corresponde a uma etapa da

cognição subsequente à operação do sentido comum. Como Tomás afirma reiteradas vezes³, os fantasmas contêm informações sobre coisas que já não estão mais presentes aos nossos sentidos. O nosso fantasma da maçã só é mobilizado por nós quando não temos mais a maçã informando atualmente nossos sentidos externos. A imaginação é responsável, nesse caso, por recuperar os conteúdos uma vez apreendidos. Podemos notar, com isso, que o caráter unificado e organizado do conteúdo que a imaginação pode evocar não se deve à sua própria operação. Pelo contrário, o que cabe à imaginação é exclusivamente reter e reavivar os fantasmas das coisas uma vez percebidas *já* como unificadas. O conteúdo apreendido pela imaginação depende, pois, da operação do sentido comum⁴. Desse modo, seria uma petição de princípio considerar a imaginação como explicando uma operação que ela pressupõe. A operação da imaginação, dependendo, pois, da operação do sentido comum, não pode realizar a operação de unificação e organização dos dados dos sentidos externos.

É importante reconhecer, antes de mais, que o presente trabalho visa apresentar com clareza a teoria da cognição sensível de Tomás precisamente no que tange ao problema da unificação do múltiplo na percepção. Com esse fim, concentraremos nossa análise nas operações dos cinco sentidos externos e as operações do sentido comum, em especial, a operação de unificação. Não pretendemos, desse modo, apresentar todos os sentidos internos indiscriminadamente, tampouco as operações intelectuais.

O problema filosófico da unificação do múltiplo na percepção – se estamos corretos na nossa interpretação – tem profundas implicações em toda a teoria epistemológica tomística. O modo como o problema do conhecimento é abordado por toda a tradição aristotélica obedece ao lema da *tábula rasa*. Segundo essa tese, os seres humanos não têm conhecimento inato⁵. A questão do conhecimento deve, pois, ser abordada da perspectiva genética da sua aquisição pela via empírica. Isso se dá não diretamente através do intelecto, mas por meio dos sentidos. Dessa forma, a cognição sensível está na base de toda aquisição do conhecimento conceitual e abstrato

³ *Suma de Teologia* Ia 78, 4, *corpus*: “Para reter ou conservar essas formas, ordena-se a fantasia ou imaginação que são uma mesma coisa. A fantasia ou imaginação é, com efeito, como um tesouro das formas percebidas pelos sentidos.” (“Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.”) Como Anthony Lisska afirma, os fantasmas não são apreendidos pelo sentido comum, mas, sim, pelos demais sentidos internos: “[...] there are many places where Aquinas asserts that the phantasms are found only in the other three internal sense faculties, conspicuously omitting any reference to the *sensus communis*” (LISSKA, 2016, p.211)

⁴ *Comentário ao “De memória”* I, lição II, §322: “[...] *sensus communis est radix phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis*”.

⁵ Cf. *Comentário ao “De anima”* III, 9, §722: “Oportet autem hoc sic esse [intellectus], sicut contingit in tabula, in qua nihil est actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi. Et hoc etiam accidit intellectui possibili, quia nihil intelligibile est in eo actu, sed potentia tantum.” Para uma análise dessa tese, consultar GUERRERO (2016, p. 14-20)

que temos do mundo. O percurso que os seres humanos descrevem até alcançar o conhecimento mais elevado pode ser compreendido como uma cadeia causal. Essa cadeia tem início nos sentidos externos, passa pelos sentidos internos por meio dos quais se forma o fantasma e, a partir deste, o intelecto agente pode abstrair um conceito. Os sentidos são, pois, uma condição necessária na explicação da aquisição do conhecimento. Não sendo possível explicar com clareza como os sentidos externos e internos operam, os fundamentos da epistemologia tomista como um todo estariam fragilizados.

A correta consideração do modo de funcionamento dos sentidos externos e do sentido comum, pois, nos permitirá evidenciar a pertinência filosófica dessa questão. Sendo um problema que se coloca com relação à operação de um sentido interno adotado por Tomás na sua teoria, podemos esperar, então, que uma resposta para ele possa ser encontrada na sua obra.

Antes de partir diretamente à apresentação da teoria da cognição sensível de Tomás, será de proveito estabelecer alguns pontos que estão sendo pressupostos ao longo de todo o trabalho. O primeiro ponto importante nessa discussão é a distinção entre a ordem do ser e a ordem do conhecer.

1.1.2 As ordens do conhecimento e a ordem do ser

A ordem do ser descreve o modo como os constituintes mais básicos da realidade estão organizados. Segundo essa ordem, os aristotélicos defendem que a substância é mais básica na ordem do ser, e que os acidentes são dependentes ontologicamente dela. Entre outras coisas, isso significa dizer que o modo com que os acidentes existem é qualificado pela substância. Ora, os acidentes são particulares, logo a sua particularidade se deveria à substância. É isso que diz a tese segundo a qual os acidentes são individuados pela substância⁶.

Já a ordem do conhecer pode ser dividida em dois ramos⁷: o conhecimento absoluto e o conhecimento relativo a nós. O conhecimento relativo a nós descreveria o modo como os seres

⁶ Abordaremos em detalhe esse ponto no segundo capítulo da dissertação, seção 2.3.1. Por ora, citamos uma passagem em que Tomás apresenta essa tese, em *Suma de Teologia* Ia, 7, 3, *corpus*: “[...] todo corpo natural possui uma forma substancial determinada, e, como os acidentes seguem a forma substancial, é necessário que a uma forma determinada sigam acidentes também determinados” (“Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam: cum igitur ad formam substantialem consequantur accidenti a, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinara acci dentia”). Sobre esse ponto, consultar STORCK (1998, p. 35)

⁷ Devemos essa exposição ao livro *El problema del ser en Aristóteles*, de Pirre Aubenque. Cf. AUBENQUE (1974, p. 49-52)

humanos *adquirem* o conhecimento de essências. Como a tese da *tábula rasa* noticia, seres humanos não têm conceitos inatos. O que explicaria a posse de conceitos seria um processo cognitivo de ascensão, que partiria dos sentidos e terminaria no intelecto. Os sentidos apreenderiam os acidentes das coisas e dariam as bases para o intelecto apreender as suas essências. O conhecimento absoluto, por sua vez, descreveria uma ordem inversa, descendente. Nessa ordem, se partiria do conhecimento de essências e chegaria no conhecimento dos efeitos. Essa ordem, como podemos perceber, coincide com a ordem do ser: como a substância é mais básica que os acidentes, ontologicamente, o conhecimento da substância é anterior (no conhecimento absoluto) ao conhecimento dos acidentes.

Outro ponto que deve ser recobrado é o fato de que o modo como o conhecimento relativo a nós se dá não é sobredeterminado pela ordem do ser. Ou seja, se algo é logicamente anterior na ordem do ser, isso não determina que ele seja anterior também na ordem do conhecer relativo a nós. (Como vimos, esse seria o caso somente com o conhecer absoluto). Na ordem do ser, a substância é logicamente anterior aos acidentes. Entretanto, na ordem do conhecer relativa a nós, os acidentes são apreendidos antes que as substâncias. Com isso, outro ponto deve ficar claro: a apresentação dessa ordem do conhecer relativa a nós deve ser, em alguma medida, independente da ordem do ser. Isso significa, entre outras coisas, que a tese de que os acidentes são individuados pelas substâncias não poderia ser usada como uma premissa apropriada nesse contexto. Uma vez que, se ela for levada às últimas consequências, ela implicaria que antes de conhecer qualquer acidente de alguma coisa, precisaríamos conhecer a substância da qual todos os seus acidentes dependem. Isso, porém, é contrário ao que Tomás apresenta na sua exposição sobre os sentidos externos. Segundo essa exposição, como veremos na próxima seção, os sentidos podem apreender os acidentes das coisas sem apreender as substâncias que os sustentam. Por exemplo: a visão pode apreender a cor verde da árvore sem apreender a sua substancialidade, e assim com os demais sentidos.

Com isso, podemos restringir de antemão o escopo de soluções possíveis para o problema filosófico proposto. O sentido comum, não tendo acesso a nada além que os acidentes apreendidos pelos sentidos externos, não apreende a substância das coisas. Sendo assim, a substância não se caracteriza como um candidato apto a desempenhar o papel de critério para a operação de unificação dos dados provenientes dos sentidos externos. Esse argumento será desenvolvido mais detidamente no segundo capítulo deste trabalho, na seção 2.2. Por ora, ressaltaremos apenas algumas implicações filosóficas que derivam da recusa da substância como critério de unificação no nível da percepção.

Se a substância fosse tomada, na operação do sentido comum, como o critério para a unificação dos acidentes que percebemos, então essa unificação teria a mesma estrutura que uma proposição. De fato, numa predicação accidental, o que está envolvido é precisamente a unificação de um acidente com uma substância. Por exemplo, a proposição “Sócrates é branco” atribui a cor branca à substância individual representada por Sócrates. De certo modo, a predicação guarda semelhanças com a unificação realizada pelo sentido comum: ela também é responsável por unir dois elementos que previamente estavam dispersos. Entretanto, a operação de unificação realizada pelo sentido comum guarda diferenças cruciais com relação ao juízo intelectual.

A percepção não pode ser compreendida nos mesmos termos em que a predicação o é. Quando percebemos a cor branca de Sócrates, não estamos *predicando* o branco a Sócrates; essa percepção que estamos tendo não pode ser reduzida a uma estrutura proposicional, como a anterior. Assumir esse cenário seria comprometer a teoria tomística com implicações filosóficas muito fortes. Em primeiro lugar, isso significaria dizer que não haveria uma distinção essencial entre sensibilidade e intelecto, uma vez que ambos utilizariam os mesmos meios para operar, a saber, a predicação. Desse modo, a unificação realizada pelo sentido comum seria idêntica à realizada pelo juízo intelectual: ambos consistiriam em unificar acidentes com relação a uma substância. A distinção de sensibilidade e intelecto seria, então, meramente de grau de clareza no juízo predicativo – como o defende alguns racionalistas modernos, como Leibniz, por exemplo. Os juízos da percepção seriam confusos e obscuros, enquanto que os juízos do intelecto seriam claros e distintos.

Em segundo lugar, uma implicação mais fundamental ainda: a própria verificação da verdade ou falsidade das proposições estaria comprometida. A razão disso se deve ao fato de que a única maneira que temos de verificar o valor de verdade de uma proposição como “Sócrates é branco” é *percebendo* se, de fato, Sócrates é branco ou não. Só conseguimos verificar se uma proposição é verdadeira ou falsa *olhando* para o modo como as coisas são no mundo. Ora, se a percepção for ela própria compreendida em termos predicativos, a verificação de uma simples predicação dependeria de outra predicação, o que parece nos levar a um regresso ao infinito. Tomás, contudo, em nenhum momento de sua obra faz menção ou sequer aceita essas implicações filosóficas. Podemos concluir, desse modo, que a percepção não pode

ser compreendida em termos predicativos, ou seja, através de atribuições de propriedades às substâncias das coisas⁸.

1.2 A investigação do *Comentário ao “De anima”* sobre os sentidos

Toda teoria da cognição sensível desenvolvida por Tomás de Aquino, tanto nos seus comentários aos textos aristotélicos quanto nas suas Sumas, segue um princípio metodológico padrão. No seu *Comentário ao “De anima”* II, Tomás enuncia esse método da seguinte maneira: “[...] conhecemos pelo objeto o ato, pelo ato, as potências e pelas potências, a essência da alma”⁹. Esse princípio descreve as etapas que devem ser seguidas se quisermos conhecer a verdadeira essência da alma. Primeiro devemos identificar os objetos intencionais das potências que pretendemos analisar. Em segundo lugar, a partir desse objeto, podemos identificar que tipo de ato a potência realiza. Conhecendo o modo de atualização da potência, podemos conhecer a sua natureza. E, por fim, conhecendo todas as potências, podemos chegar ao conhecimento da essência da alma, no caso de nosso interesse, a essência da alma sensitiva.

Fundamental para compreendermos toda a epistemologia tomista, esse método não se restringe à análise apenas da alma sensitiva. A parte intelectual da alma também é analisada por Tomás seguindo os passos descritos nele. As operações realizadas no domínio intelectual são definidas em função dos seus objetos. A primeira operação do intelecto tem como objeto a formação de conceitos; a segunda, a formação de juízos. Entretanto, como nosso objetivo é apreender o funcionamento dos sentidos, nos restringiremos somente ao domínio sensível.

Com base nesse princípio, podemos notar que o conhecimento da alma só é propriamente alcançado através de um estudo científico, seguindo a concepção de ciência aristotélica. A ciência, segundo o paradigma aceito no medievo, deve ser capaz de evidenciar,

⁸ Essas considerações que tecemos partiram de uma reflexão sobre a exposição feita por Markos Klemz na sua tese doutoral. Embora não empregaremos, neste trabalho, a noção de juízo sensível como recurso exegético para compreender o funcionamento do sentido comum, damos total adesão à sua compreensão da estrutura da sensibilidade. Consideramos que noção de um juízo propriamente sensível, distinto do intelectual, nos permite considerar as limitações as quais está sujeita a operação do sentido comum. Ele não pode empregar, no seu juízo, conteúdos universais e nem pode operar uma predicação como o juízo intelectual. Com isso, podemos notar que a substância, que necessariamente envolve um conteúdo inteligível, não pode intervir na sua operação. Cf. GUERRERO (2016, p. 71-85)

⁹ *Comentário ao “De anima”* II, 6, §308: “ut sci licet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae”. Ver também: *Comentário ao “De anima”* II, 2, §235; *Questões disputadas De anima*, artigo 13

através de uma estrutura silogística, a relação causal que há entre as coisas. Desse modo, depois de apontar quais são as operações realizadas pelos seres vivos, uma investigação científica deve investigar as causas que explicam esses fatos.

O conhecimento último perseguido nesse estudo, a saber, essência da alma, não será obtido através da consideração de proposições especulativas, sem nenhum lastro na nossa experiência. Ainda que essas proposições sejam verdadeiras, o fato é que a sua prova não foi apropriada, uma vez que não descreveu os passos prescritos no método. Ou seja, estivéssemos apenas de posse de proposições verdadeiras sobre a alma, ainda assim não estaríamos justificados em aceitá-las. Contrariamente, o conhecimento apropriado da alma, segundo Tomás, só será obtido respeitando o método anteriormente descrito. O ponto de partida a ser adotado, desse modo, deve ser as coisas mais básicas envolvidas no nosso processo cognitivo.

Esses elementos fundamentais estão representados na figura dos objetos intencionais das faculdades cognitivas. Constituindo o modo pelo qual as potências da alma são definidas, é em função desses objetos que as potências podem operar. De tal modo que qualquer outra definição que se queira dar dessas potências e não apele a uma delimitação dos seus objetos se caracterizaria como uma definição inapropriada. Nesse sentido, Tomás escreve: “[...] pois a substância e a definição de cada sentido está em que é naturalmente apta a ser afetada pelos objetos sensíveis [próprios]”¹⁰. A definição dos sentidos só é obtida com referência aos seus objetos sensíveis. Distinguir de quais tipos e quais suas características nos permitirá conhecer apropriadamente os sentidos.

Depois de abordar, na primeira metade do livro II, o modo como se dão as operações da parte vegetativa da alma, Tomás inicia, na lição 10 do seu *Comentário ao “De anima” II*, a sua análise da parte sensitiva da alma. Antes de analisar os objetos dos sentidos, são abordadas algumas questões gerais relativas ao funcionamento e ao estatuto dos sentidos. Na lição 10, é rejeitada a tese atribuída aos materialistas, principalmente Empédocles, de que os sentidos sejam atualmente os objetos sensíveis eles próprios¹¹. O argumento apresentado opera uma redução ao absurdo dessa tese. Por hipótese, considerando que fosse o caso que os sentidos fossem atualmente os objetos sensíveis, disso se seguiria que pudéssemos sentir nossos próprios sentidos. Além disso, nossos sentidos poderiam sentir sem a presença dos objetos sensíveis

¹⁰ *Comentário ao “De anima” II*, 13, §387: “[...] quia substantia uniuscuiusque sensus et eius definitio est in hoc, quod est aptum natum pati a tali [propria] sensibili.”

¹¹ *Comentário ao “De anima” II*, 10, §352: “Empedocles et quicumque posuerunt simile simili cognosci, posuerunt sensum esse actu ipsa sensibilia”

externos. Ora, como essas opiniões são insustentáveis, Tomás, seguindo Aristóteles, conclui por negar essa tese. No lugar dela, ambos filósofos defendem que “a alma sensitiva não é o objeto sensível em ato, mas somente em potência”¹².

Na sequência do texto, lições 11 e 12, Tomás apresenta de que modo os sentidos podem passar da potência ao ato. Na lição 11, o modo como o intelecto é atualizado é retomado em auxílio da exposição sobre o modo como os sentidos são atualizados, na lição 12. Tomás defende que os sentidos envolvem dois tipos de potências e dois tipos de atos. A primeira potência consiste no que é próprio à natureza senciente, ou seja, à natureza do animal pertence a capacidade de sentir. Essa potência primeira é atualizada, no momento da concepção do animal, pelo sêmen¹³. A segunda potência caracteriza o estado dos nossos sentidos no momento em que não sentem nada, por exemplo, quando o olho saudável está fechado. O modo como essa segunda potência é atualizada se dá por meio de um objeto sensível extramental¹⁴. Desse modo, a potência da alma que informa o nosso olho é atualizada no momento em que, com as pálpebras levantadas, a visão é informada por um objeto sensível.

1.2.1 Os objetos sensíveis e espécies sensíveis

Apresentado, de maneira introdutória, o modo como os sentidos se atualizam, Tomás parte para a análise detalhada dos objetos dos sentidos. O principal objetivo da lição 13 do seu *Comentário ao “De anima” II* é defender o modo como os diferentes tipos de objetos sensíveis se distinguem entre si. Para compreendermos como isso acontece, temos que, primeiro, considerar quais são as características que todos os objetos das faculdades têm enquanto objetos. A concepção de objeto intencional é apresentada por Tomás na seguinte passagem:

“De fato, os objetos das potências passivas são, comparados às operações dessas potências, como ativos, pois conduzem as potências ao ato; como, por exemplo, o visível [conduz ao ato] a visão, e os demais objetos sensíveis, os demais sentidos”¹⁵

¹² *Comentário ao “De anima” II*, 10, §354: “[...] anima sensitiva non est actu sensibilis, sed potentia tantum.” Para uma análise em detalhe de todos os passos argumentativos desenvolvidos nesse contexto, consultar GUERRERO (2016, p. 35-38).

¹³ *Comentário ao “De anima” II*, 12, §374: “nam per virtutem, quae est in semine, educitur anima sensitiva de potentia in actum cum omnibus suis potentiis.”

¹⁴ *Comentário ao “De anima” II*, 12, §375: “Sensibilia enim quae sunt activa operationis sensitivae, scilicet visibile et audibile, et alia huiusmodi, sunt extra animam.”

¹⁵ *Comentário ao “De anima” II*, 6, §305: “Objecta quidem potentiaram passivarum comparantur ad operationes earum ut activa, quia reducunt potentias in actum, sicut visibile visum, et omne sensibile sensum”.

Os objetos, segundo essa passagem, são caracterizados principalmente pelo seu aspecto causal. Com relação às potências da alma, o objeto opera como o agente responsável pela conversão delas em ato. O exemplo que Tomás oferece é da visão. Como vimos anteriormente, estando com as pálpebras abaixadas, a nossa capacidade de ver está em estado de potência. Ela só pode ser atualizada se, com as pálpebras levantadas, tivermos um objeto sensível extramental que possa afetar nossa capacidade visual. O tipo de ato envolvido nesse processo cognitivo, contudo, deve ser de um tipo diferente do modo como a cor atualiza uma dada superfície, por exemplo. Como veremos na próxima seção, a atualização que o objeto causa nos sentidos é intencional, contrastando, assim, com a atualização natural.

Outra característica importante atribuída por Tomás aos objetos sensíveis é o fato de que cada um possui uma razão formal própria. Ou seja, cada objeto sensível tem uma espécie de conteúdo que delimita seu domínio de apreensão, além do qual não apreende nada. Tomás apresenta essa noção na seguinte passagem:

Mas deve-se notar que os atos e potências da alma não são diversificados a menos que haja uma diferença de objetos enquanto objetos, ou seja, segundo a **razão formal do objeto**, como o visível [é formalmente diferente] do audível.¹⁶ (nosso negrito)

O foco de Tomás, nesse trecho, é a apresentação da distinção das faculdades. Analisaremos com maior detalhe essa apresentação na sequência do nosso texto. O que gostaríamos de destacar da citação, contudo, é precisamente a noção de “razão formal do objeto”. Segundo Tomás, os objetos de todas as faculdades têm essa razão formal e é por meio dela que os diferentes objetos se distinguem entre si. Por exemplo, o objeto visível se distingue do objeto audível pelo fato de que a razão formal de um exclui o domínio do outro e vice-versa. Disso podemos concluir que na razão do objeto visível não há nada de audível, o mesmo valendo para a razão do objeto audível. Contrariamente, em não havendo diferença nas suas razões, os objetos não se distinguiriam. Essa concepção, de fato, é de fundamental importância para a correta compreensão do modo como a cognição sensível como um todo se estrutura. Ela se afigura como uma premissa na maioria dos argumentos que Tomás emprega para apresentar a sua concepção de objeto por acidente, mas também para explicar as operações do sentido comum. Ter clareza sobre o modo como Tomás a concebe, então, é imprescindível.

¹⁶ *Comentário ao “De anima”* II, 6, §307: “Sed sciendum est, quod ex obiectis diversis non diversificantur actus et potentiae animae, nisi quando fuerit differentia obiectorum in quantum sunt obiecta, id est secundum **rationem formalem obiecti**, sicut visibile ab audibili.” (nosso negrito)

Tomemos o exemplo da visão para compreender como o conceito de razão formal opera na explicação tomística desse fenômeno. A visão, assim como todas as demais faculdades sensíveis, deve ter um objeto sensível que lhe é próprio: a cor. Esse objeto sensível é identificado pela sua razão formal que delimita o conteúdo apreendido pela visão. Ou seja, a razão formal cumpre um papel de delimitar o que é informado por um dado objeto sensível. Assim, se a única coisa que pertence à razão do objeto visual é o conteúdo visível, então, sob a perspectiva da visão, não importa em qual substância esse objeto inera. Quer tenhamos um homem colorido e uma pedra colorida, da perspectiva da visão, a distinção substancial entre os dois não é relevante. O único tipo de distinção que a visão apreenderá é relativamente ao que é contido na razão formal do seu objeto sensível. Ou seja, a visão só discriminará a cor do homem e a cor da pedra. A referência à substância a qual essas qualidades ineram é completamente desconsiderada. A razão disso é que a substância das coisas não está contida na razão formal da cor. Pelo contrário, a apreensão da substância de uma coisa, segundo a filosofia aristotélica, envolve um processo mais complexo que a mera apreensão visual. Desse modo, o conteúdo propriamente visível ao qual a visão tem acesso não abrange qualquer informação sobre a substância na qual determinada cor inera.

Antes de avançar na análise do conceito tomista de objeto sensível, cumpre distinguir a noção de objeto intencional da noção de espécie sensível (*species sensibilis*). Essas duas noções são paralelas e podem causar confusão, uma vez que o próprio Tomás não se detém na explicitação do contraste que há entre elas. Podemos reconstruir o argumento que mostra esse contraste através de uma distinção apresentada no artigo 2, questão 85, da *Suma de Teologia* Ia: “Ora, a espécie sensível não é o **que** é sentido, mas aquilo **pelo que** o sentido sente”¹⁷ (nosso negrito). O que fundamenta esse contraste é a distinção, tornada clássica na epistemologia tomista, ente o *quod* (que) e o *quo* (pelo que)¹⁸. Os objetos sensíveis seriam o “que” nós sentimos; as espécies sensíveis, por sua vez, o “pelo que” nós sentimos. Segundo Leen Spruit, “a species na sensação é um princípio instrumental e não o objeto percebido ele mesmo” (1994, p. 163, tradução nossa)¹⁹. Os sentidos, estando em potência, têm de ser afetados por uma *species* para que possam estar em ato. O que é sentido, contudo, é o objeto intencional.

¹⁷ *Suma de Teologia* Ia 85, 2, *sed contra*: “Sed species sensibilis non est illud **quod** sentitur, sed magis id **quo** sensus sentit” (nosso negrito).

¹⁸ Cf. DEELY (2007, p. 291)

¹⁹ “[...] the species in sensation is an instrumental principle, rather than the perceptual object itself” (SPRUIT, 1994, p.163)

Entretanto, uma distinção tão sutil quanto essa poderia dar margem à dúvida quanto a sua necessidade. Poderíamos, desse modo, nos questionar: não seria mera filigrana tomista essa distinção? A que finalidade, especificamente, cumpre o contraste entre essas duas noções? Ainda que a resposta que Tomás desenvolve a essa pergunta foque especificamente na esfera intelectual, acreditamos poder estendê-la, feitas as devidas ressalvas, à sensibilidade. Como a sequência do artigo em que encontramos essa citação demonstra, em sendo o caso de não distinguir o “que” (*quod*) e o “pelo que” (*quo*) conhecemos, teríamos uma consequência insustentável. Se as espécies inteligíveis fossem o que (*quod*) inteligimos, a ciência deixaria de tratar das coisas extramentais e passaria a tratar apenas dos estados da nossa alma.

Guardadas as devidas proporções, se considerássemos que as espécies sensíveis são o que (*quod*) sentimos, as nossas percepções não seriam efetivamente sobre coisas extramentais, mas somente das nossas próprias afecções. Ora, quando vemos uma maçã, por exemplo, julgamos ver uma coisa no mundo, distinta de nós, a saber, a cor da maçã extramental. Não julgamos ver a espécie sensível por meio da qual a cor da maçã chega até nós e atualiza nossa visão. (Para ilustrar, peguemos uma explicação contemporânea: quando vemos uma maçã não julgamos ver os raios de luz que tocam a superfície da maçã que reflete somente a cor vermelha). Os objetos sensíveis estariam para as espécies sensíveis como o seu conteúdo intencional: a *species* da cor vermelha parte da maçã, passa pelo meio e informa nossa visão com o objeto sensível, seu conteúdo intencional²⁰.

1.2.2 Objetos sensíveis por si e acidentais

Definidas as características gerais da noção de objeto intencional, Tomás inicia a discussão sobre os diferentes tipos de objetos sensíveis. O primeiro passo argumentativo dado nessa direção é a distinção entre objetos sensíveis por si (*per se*) e objetos sensíveis por acidente. A razão que fundamenta essa distinção é o modo como os objetos exercem sua causalidade sobre os sentidos. Como vimos anteriormente, na lição 10, chegou-se à conclusão de que os sentidos estão em estado de potência com relação aos objetos sensíveis. A estes, por sua vez, cumpre o papel de atualizar os sentidos. Assim, ao identificar os diferentes tipos de causalidade

²⁰ Para uma discussão detalhada sobre a noção de *species* em Tomás, consultar: GUERRERO (2016, p. 69-70); LISSKA (2016, p. 115); SPRUIT (1994, p. 162-164)

que os objetos podem exercer sobre os sentidos, podemos identificar, paralelamente, os diferentes tipos de objetos sensíveis. Tomás apresenta essa distinção da seguinte maneira:

O que quer que faça, pois, uma alteração no sentido ou uma diferença na própria faculdade tem por si um poder sobre o sentido e é dito sensível por si. Aquilo, porém, que não faz nenhuma diferença quanto à modificação do sentido é dito sensível por acidente²¹.

Como a análise precedente nos mostrou, uma das principais características dos objetos é a sua capacidade de atualizar os sentidos, operando como agentes causais sobre estes. Assim, os diferentes modos pelos quais essa causalidade pode se dar fundamentam as distinções entre os tipos de objetos sensíveis. O contraste explorado por Tomás, na passagem acima, é entre os objetos por si (*per se*) e objetos por acidente. O critério a partir do qual eles se distinguem é a relação causal que cada um mantém com os sentidos. Os objetos por si exercem um poder causal diretamente sobre algum sentido; os objetos por acidente, por sua vez, não afetam os sentidos imediatamente. O que significa, contudo, um objeto sensível ter uma causalidade direta ou indireta sobre uma faculdade?

Por meio da noção de razão formal do objeto podemos mostrar de que modo a causalidade por si se difere da causalidade por acidente. Como vimos anteriormente, cada objeto intencional possui uma razão formal por meio da qual sua identidade é definida. O objeto da visão é distinguido dos objetos das demais faculdades por não conter nenhuma referência ao conteúdo apreendido por elas. Sendo assim, quando vemos a cor de uma maçã, por exemplo, nossa faculdade da visão é informada somente por um objeto sensível visual. Esse objeto sensível não nos informa de nada além do que é contido na razão formal do objeto. Ou seja, meramente através da visão não podemos perceber se o que é vermelho é também doce, tem tal cheiro, etc. Todas essas outras qualidades que acompanham a maçã na realidade se referem à visão como acidentais. Elas não têm um poder causal imediato sobre o sentido da visão. Tomás explica melhor esse fato da seguinte maneira:

De fato, os sentidos sentem os objetos próprios de cada um dos demais sentidos por acidente; como, por exemplo, a visão [sente por acidente] o objeto audível e vice-versa. A visão, pois, não apreende o objeto audível, enquanto tal, nem a audição apreende o

²¹ *Comentário ao “De anima”* II, 13, §393: “Quicquid igitur facit differentiam in ipsa passione vel alteratione sensus, habet per se habitudinem ad sensum, et dicitur sensibile per se. Quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens”.

objeto visível, enquanto tal. Pois a visão não sofre nenhuma modificação pelo audível, nem a audição pelo visível”²²

Desse modo, o objeto da audição é um objeto por acidente da visão, pois que não tem um poder causal direto e imediato sobre esta. O mesmo ocorre com os demais sentidos com relação aos objetos de outras faculdades. Podemos notar, com isso, que a caracterização “por acidente” depende da faculdade a qual o objeto está se referindo. O objeto audível não é em si mesmo um objeto accidental. Ele é, pelo contrário, o objeto *per se* da audição, capaz de atualizar essa faculdade de maneira apropriada. Ele só se caracteriza como objeto accidental quando está sendo referido a outro sentido externo que não seja audição. Desse modo, podemos compreender a tese tomista segundo a qual o objeto por acidente é sempre objeto próprio de alguma faculdade.

[...] é requerido que [o objeto sensível por acidente] seja apreendido por alguém; de fato, se ele está conectado a algum objeto sensível e não é apreendido, não se pode dizer que é sentido por acidente. É necessário, pois, que seja apreendido por si por alguma potência sensitiva.²³

Para que os objetos sensíveis por acidente se caracterizem como, de fato, objetos sensíveis, eles têm de ser objetos por si de alguma outra faculdade. Em não sendo esse o caso, ou seja, havendo um objeto accidental que não é apreendido *per se* por nenhuma outra faculdade, então, ele não se caracterizaria como um objeto sensível propriamente.

Até agora, no entanto, abordamos apenas os objetos por acidente mais simples, ou seja, aqueles que são apreendidos pelos sentidos externos, como o objeto audível pode ser dito accidental com relação à visão e assim por diante. Entretanto, a análise tomística desses objetos é mais abrangente e compreende objetos accidentais mais complexos, que requerem a introdução de sentidos internos para que possam ser compreendidos plenamente. Esse é o caso quando Tomás analisa o exemplo da ovelha que corre quando vê o lobo²⁴. Ora, uma vez que a ovelha é um animal irracional, sem conhecimento sobre a essência do lobo, como podemos explicar que ela fuja nessas circunstâncias? A resposta de Tomás consiste em dizer que, além de ter as

²² Comentário ao “*De anima*” III, 1, §581: “Sentiant enim sensus propria sensibilia adinvicem secundum accidens, ut puta visus sensibile auditus, et e converso. Non enim visus cognoscit sensibile auditus, neque auditus sensibile visus, secundum quod ipsa sunt; quia visus nihil patitur ab audibili, nec auditus a visibili”

²³ Comentário ao “*De anima*” II, 13, §395: “[...] requiritur, quod sit apprehensum a sentiente: si enim accideret sensibili, quod lateret sentientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis.”

²⁴ *Suma de Teologia* Ia 78, 4, *corpus*: “Por exemplo: a ovelha que vê o lobo chegar foge, não porque sua cor ou sua forma não são belas, mas porque é seu inimigo natural” (“sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae”).

informações que chegam diretamente pelos sentidos externos (cor do lobo, cheiro, sons, etc.), a ovelha também apreende que o lobo é nocivo a ela. Essa informação do caráter hostil do lobo não é apreendida imediatamente pelos sentidos externos, somente pelos sentidos internos, sob forma de “intenções não percebidas” (*intentiones non sensatae*)²⁵. É importante notar que, como vimos anteriormente, essas intenções são objetos acidentais com relação aos sentidos externos. Ou seja, o caráter ameaçador do lobo não está contido na razão do objeto da visão. Esta faculdade não pode, pois, ver a ameaça que o lobo representa. Entretanto, esse objeto sensível acidental tem de ser apreendido por si por alguma faculdade. É assim que Tomás introduz a necessidade de os animais irracionais possuírem sentidos internos, precisamente a estimativa, como sentidos capazes de apreender essas intenções não percebidas pelos sentidos externos.

Tomás reconhece ainda um tipo de objeto sensível por acidente mais complexo que o anterior, apreendido, nesse caso, apenas pelos animais racionais. Esse é o caso quando percebemos propriamente um indivíduo como, por exemplo, Sócrates, ou *este* animal, *esta* árvore, etc. Os indivíduos, enquanto tais, não são objetos por si dos sentidos externos. Esse é o caso pelo fato de que Sócrates, por exemplo, é um ser muito mais complexo que meramente um ser colorido, ou um ser cheiroso, ou que tem tal som, tal tamanho, etc. Ou seja, Sócrates não se resume a ser um objeto sensível colorido, ou audível, ou qualquer outro objeto sensível. Pelo contrário, ele é um ser com muito mais propriedades que somente aquelas apreendidas pelos sentidos externos. Na filosofia aristotélica, como veremos no segundo capítulo, seção 2.2, os indivíduos são compreendidos como constituídos tanto de propriedades acidentais – e que podem ser apreendidas pelos sentidos externos –, quanto de propriedades substanciais. Ora, a substância das coisas individuais não constitui o objeto sensível de nenhum sentido externo. Cada objeto sensível por si dessas faculdades tem uma razão formal que exclui a substancialidade das coisas. Ou seja, quando vemos a cor de Sócrates, por exemplo, não há nada na razão formal desse objeto visual que indique a substancialidade de Sócrates²⁶. O mesmo acontece com os objetos sensíveis por si dos demais sentidos externos, nenhum podendo apreender o caráter substancial que excede a razão formal do seu objeto. Deste modo, não seria possível aos sentidos externos apreender um indivíduo enquanto tal.

²⁵ Anthony Lisska apresenta essa noção da seguinte maneira: “[...] ‘species insensatae’– indicates an awareness whose intentional content is not grasped directly by utilization of the external senses alone. In other words, these categories denote that a degree of intentional content is attained by some means other than direct sensation in the classical empiricist manner” (LISSKA, 2016, p. 258)

²⁶ Cf. LISSKA (2016, p. 123)

Assim como qualquer outro indivíduo, Sócrates se caracteriza, pois, como objeto sensível por acidente pelo fato de acompanhar um objeto sensível por si apreendido por algum sentido externo. Tomás apresenta essa tese do seguinte modo:

De fato, o que é sentido por acidente está conectado ao que é sentido por si: assim, ao branco, que é um objeto sensível por si, calha de ser Diarus; donde, Diarus é um objeto sensível por acidente. Nada [de Diarus], pois, afeta o sentido, enquanto tal.²⁷

Quando estamos diante de Diarus, o que nosso sentido da visão apreende é apenas a cor branca da sua pele. Enquanto objeto sensível por si, a cor branca não contém nenhuma informação sobre a substância na qual a qualidade está inerida. Entretanto, o que é branco é acompanhado, na realidade, pela substância de Diarus. Desse modo, quando vemos o branco, podemos dizer que estamos vendo, acidentalmente, Diarus também. O mesmo ocorre com os demais sentidos externos: quando ouvimos a voz de Diarus, o objeto sensível da audição é o som da sua voz, a substancialidade não sendo apreendida senão por acidente. Entretanto, como vimos anteriormente, os objetos só se caracterizam como acidentais enquanto mantém uma relação com uma faculdade incapaz de apreendê-lo. O mesmo objeto, contudo, deve poder ser apreendido por si por alguma outra faculdade. Do mesmo modo como Tomás introduz, na constituição cognitiva dos animais irracionais, a estimativa, com relação aos seres humanos, será introduzida a cogitativa. Como defende Antony Lisska²⁸, cabe a esse sentido interno apreender por si os indivíduos como Diarus, *esta* árvore, *esta* pedra, etc. Voltaremos a essa operação da cogitativa na seção 2.2.

1.2.3 Objetos sensíveis próprios e comuns

Defendida a distinção entre objetos por si e por acidente, Tomás pretende apresentar uma divisão ulterior compreendida entre os objetos por si. Como vimos, os objetos sensíveis por si foram distinguidos dos objetos por acidente através do modo com que exercem a causalidade sobre os sentidos. O critério da causalidade será empregado, do mesmo modo, para

²⁷ *Comentário ao “De anima”* II, 13, §387: “Hoc enim sentitur per accidens, quod accidit ei quod sentitur per se: accidit autem albo, quod est sensibile per se, quod sit Diarus, unde Diarus est sensibile per accidens. Unde nihil patitur sensus ab hoc, in quantum huiusmodi”.

²⁸ “The second type of Sensation-I is the mental act of the internal sensorium faculty of the vis cogitativa. This is the mental awareness that has for its object the indirectly perceivable” (LISSKA, 2016, p. 127)

distinguir os objetos sensíveis por si entre objetos próprios e comuns. Tomás aborda essa distinção no parágrafo §394, lição 13, do seu *Comentário ao “De anima” II*, onde ele escreve:

A modificação dos sentidos pode se dar de duas maneiras. De um modo quanto à própria espécie [sensível] agente; assim os objetos sensíveis por si modificam os sentidos. [...] Outros modificam os sentidos não por meio de uma espécie [sensível] agente, mas pelo **modo da ação**. De fato, as qualidades sensíveis movem os sentidos corporalmente e em uma dada situação.²⁹ (nosso negrito)

O primeiro tipo de causalidade analisado por Tomás é a causalidade operada pelos objetos próprios dos sentidos. O termo “próprio” se deve a que cada sentido apreende um e somente um objeto em detrimento dos demais. Dessa forma, o objeto visual, por exemplo, é próprio da visão. O mesmo ocorre com os outros sentidos externos, havendo, assim, cinco objetos sensíveis próprios correlatos a cada um dos cinco sentidos externos. Segundo Tomás, cada objeto próprio modifica o seu sentido correspondente pela sua própria espécie. Aqui, devemos compreender o termo “espécie” como denotando a noção de *species sensibilis*. Como vimos, a espécie sensível opera como um princípio instrumental responsável por atualizar o sentido que está em potência. A espécie sensível da cor da maçã, por si só, pode atualizar a visão.

Os objetos sensíveis comuns, por sua vez, diferentemente dos objetos próprios, são assim designados pelo fato de poderem ser apreendidos por mais de um sentido. Tomás identifica o movimento, o repouso, o número, a figura e a magnitude como os cinco tipos de objetos sensíveis comuns³⁰. O modo como eles informam os sentidos externos é notadamente diferente do modo como os objetos próprios o fazem. Diferentemente destes, os objetos comuns não têm espécies sensíveis por meio das quais podem atualizar imediatamente os sentidos externos³¹. Isso significa que o modo pelo qual eles agem causalmente sobre os sentidos deve ser diferente do modo como os objetos sensíveis próprios o fazem. A razão que justifica, segundo Tomás, que os objetos comuns não tenham espécies sensíveis capazes de informar, elas próprias, os sentidos deve-se ao fato de que todos os cinco tipos de objetos comuns são

²⁹ *Comentário ao “De anima” II*, 13, §394: “Differentiam autem circa immutationem sensus potest aliquid facere dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam speciem agentem; et sic faciunt differentiam circa immutationem sensus sensibilia per se. [...]. Quaedam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad **modum actionis**. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situatiter”. (nosso negrito)

³⁰ *Comentário ao “De anima” II*, 13, §386: “[...] communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo”

³¹ *Comentário ao “De anima” II*, 13, §394: “Et quia [sensibilia communia] non habent habitudinem ad sensum, ut species activorum, ideo secundum ea non diversificantur potentiae sensitivae”

referentes à categoria de quantidade (voltaremos a esse ponto na seção 3.2). Enquanto tais, os elementos pertencentes a essa categoria não têm o poder de afetar causalmente as faculdades cognitivas. Por esse motivo, Tomás afirma que é pelo “modo da ação” que os objetos comuns podem ser apreendidos pelos sentidos externos. O que, exatamente, significa essa tese?

Podemos compreendê-la identificando, em primeiro lugar, quem é o responsável por essa ação. Os objetos sensíveis comuns, como vimos, não podem ser os responsáveis, uma vez que não têm espécies sensíveis capazes de atualizar os sentidos. O único tipo de objeto sensível capaz de agir imediatamente sobre os sentidos é o objeto próprio. Esse, sim, pode por si modificar os sentidos, ou seja, pela sua própria razão é suficiente para estabelecer a cadeia causal. Podemos notar, desta maneira, que os objetos sensíveis comuns serão apreendidos na medida em que esses objetos próprios têm um certo “modo de ação”, como Tomás afirma. Esse modo, segundo ele, é “corporal e em uma dada situação”. Ou seja, cores, sabores, sons, cheiros e temperaturas, todos objetos próprios, agem sobre seus respectivos sentidos segundo um modo corporal e numa dada situação³². A cor da maçã, necessariamente, vai se estender entre os limites de uma dada magnitude, vai se assimilar à figura da maçã, à um movimento, etc. A temperatura que sentimos pelo tato vai se estender até certos limites, tateando esses limites podemos sentir a figura da maçã, seu movimento, etc³³.

Podemos constatar, com isso, que os objetos próprios estabelecem uma relação essencial com os objetos comuns. Tomás afirma essa relação quando escreve: “[...] a cor e a magnitude são atreladas, pois o sentido, no instante em que é modificado pela cor, também o é pela magnitude”³⁴. Apesar de fazer menção somente à magnitude nesta passagem, podemos considerar que o mesmo vale para os demais objetos comuns. O modo como a relação entre cor e magnitude é abordada nessa passagem mostra como ambas são indissociáveis, sob a perspectiva da nossa cognição. Podemos expressar o caráter invariável dessa relação da seguinte maneira: não há nada que seja colorido que não tenha uma magnitude, nem, inversamente, uma magnitude que não tenha uma cor. É por meio dessa relação que Tomás fundamenta a nossa apreensão dos objetos sensíveis comuns. Uma vez que estes não têm espécies próprias para informar os sentidos, eles só são apreendidos na medida em que acompanham os objetos próprios. A espécie sensível, por exemplo, da cor vermelha da maçã informa a visão de tal modo que podemos perceber que a cor se estende até certos limites,

³² Cf. LISSKA (2016, p. 124-125)

³³ Retornaremos a esse ponto na seção 3.2.

³⁴ *Comentário ao “De anima”* III, 1, § 582: “[...] color et magnitudo se consequantur, quia simul cum colore immutatur sensus a magnitudine”

delimitando, então, a sua magnitude; por meio desses limites apreendemos a figura da maçã; esses limites mostram que a maçã se divide do fundo sendo, assim, apreendida como uma numericamente. Deste modo, podemos concluir que, como Markos Kelmz afirma, os objetos sensíveis comuns são objetos por si dos sentidos “já que determinam *a maneira* como as diversas qualidades alterativas afetam qualquer um dos sentidos externos” (GUERRERO 2016, nossa ênfase).

Isso, entretanto, parece ferir a tese que apresentamos anteriormente de que cada objeto sensível próprio tem uma razão formal tal que faz com que tudo o que não esteja contido nessa razão não seja apreendido pelo sentido. Do mesmo modo como a cor não continha nenhuma informação quanto à substancialidade de um indivíduo, ou a periculosidade do lobo, o mesmo teria de acontecer com os objetos comuns. Ter tal magnitude, ou estar em repouso, ou qualquer outro objeto comum não faz parte da razão formal da cor da maçã. Sendo assim, poderia ser objetado que a espécie sensível que nos informa da cor vermelha não poderia conter senão o conteúdo dado pela razão formal da cor. Qualquer informação sobre a magnitude, figura, ou outros objetos comuns não estariam contidos no objeto próprio da visão. Como, pois, é possível aos objetos sensíveis comuns afetarem os sentidos?

Podemos encontrar uma resposta a essa objeção através da consideração que Tomás faz, no seu *Comentário ao “De sensu et sensato”*, sobre a relação que os objetos comuns mantêm com os objetos próprios.

As qualidades que são, pois, objetos próprios dos sentidos são formas no contínuo; e, assim, é necessário que o próprio contínuo, enquanto é sujeito de tais qualidades, mova os sentidos, não por acidente, mas como sujeito por si e comum de todas as qualidades sensíveis. Ademais, todos aqueles ditos objetos sensíveis comuns pertencem, de algum modo, ao contínuo: seja segundo a medida [do contínuo], como a magnitude; seja segundo a divisão, como o número; seja segundo a terminação, como a figura; seja segundo a distância e proximidade, como o movimento.³⁵

Essa passagem apresenta um passo argumentativo que parte de uma consideração metafísica, sobre o modo como as qualidades existem na realidade, para o modo como efetivamente percebemos essas qualidades. Vemos a argumentação transitar, pois, entre o

³⁵ *Comentário ao “De sensu et sensato”* 1: “Qualitates enim, quae sunt propria obiecta sensuum, sunt formae in continuo; et ideo oportet quod ipsum continuum in quantum est subiectum talibus qualitibus, moveat sensum, non per accidens, sed sicut per se subiectum, et commune omnium sensibilibus qualitatum. Omnia autem haec, quae dicuntur sensibilia communia, pertinent aliquo modo ad continuum, vel secundum mensuram eius ut magnitudo, vel secundum divisionem ut numerus, vel secundum terminationem ut figura, vel secundum distantiam et propinquitatem ut motus.”

registro metafísico e o registro epistemológico. A noção de qualidade é mobilizada nesse contexto a fim de elucidar a relação que ela mantém com a quantidade contínua. Segundo Tomás, as qualidades são formas *no* contínuo, o que significa dizer que elas mantêm uma relação de inerência com relação à quantidade³⁶. As qualidades, com efeito, se referem à quantidade como a seu sujeito. Essa relação que se estabelece no nível metafísico, entre qualidade e quantidade contínua, é projetada ao nível da cognição sensível que temos dessas mesmas coisas. Ou seja, da consideração sobre o modo como as qualidades se estruturam na realidade, Tomás pretende concluir o *modo* como as percebemos. Da mesma maneira como a quantidade mantém uma relação de sujeito com as qualidades, do mesmo modo os objetos sensíveis comuns mantêm uma relação de sujeito com os objetos próprios. Dito de outra maneira: os objetos comuns estão para os objetos próprios do mesmo modo como a quantidade contínua está para a qualidade. O que assegura esse paralelo, como Tomás procura demonstrar na passagem citada, é a relação de sujeito que se estabelece com os pares de correlatos.

Ainda não é totalmente claro, contudo, de que modo a espécie sensível da cor da maçã, por exemplo, pode transmitir uma informação sobre o seu sujeito, no caso, a quantidade contínua. Analisando como se dá o caso da visão, talvez possamos elucidar esse aspecto da tese tomista. Como Tomás afirma na passagem citada acima, a cor da maçã é uma qualidade que existe *em* uma determinada quantidade contínua, a saber, na magnitude da própria maçã. Esse contínuo está, pois, para a qualidade como o seu sujeito. A cor da maçã se restringe somente a *esta* extensão, não se estendendo, para além da magnitude maçã, à magnitude de nenhuma outra coisa ao redor. A qualidade vermelha da maçã, ao inerir em uma quantidade contínua, acaba por assumir algumas características próprias do contínuo, entre elas, a de se expandir até certos limites formando uma extensão³⁷.

Diferença específica da quantidade contínua, a posição faz com que as partes do contínuo sejam “espalhadas”, ou seja, as partes potenciais do contínuo não se colapsam em um ponto sem extensão³⁸. Diferentemente da quantidade discreta, cujas partes não têm posição, a

³⁶ *Suma teológica* Ia 78, 3, *ad secundum*: “Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris”.

³⁷ *Suma de Teologia* Ia 76, 8, *corpus*: “O primeiro modo de totalidade não convém às formas a não ser talvez de maneira accidental, e somente àquelas formas que se referem indiferentemente ao todo quantitativo e às suas partes. Assim à cor branca, em razão de sua natureza, é igual que esteja sobre toda a superfície, como sobre uma de suas partes. Se a superfície se divide, ela, então, se divide de maneira accidental” (“Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens.”)

³⁸ A explicação que apresentamos aqui será desenvolvida com maior detalhe no terceiro capítulo da dissertação, seção 3.2. Por ora, citamos uma passagem em que David Lang expressa essa tese: “Therefore, it is by virtue of

quantidade contínua se expande de modo a se tornar extensa. Isso significa, entre outras coisas, que a cor da maçã, ao inerir no contínuo, também acaba assumindo um certo modo de extensão. A extensão da cor vermelha não se colapsa num ponto do espaço, pelo contrário ela se expande de modo a assumir a mesma magnitude da maçã. Ter uma extensão, desse modo, passa a fazer parte do vermelho da maçã. Ou seja, vemos a cor vermelha da maçã como tendo uma extensão entre certos limites. Uma situação em que uma coisa inextensa nos informa de uma cor, segundo essa teoria, é impossível, pois coisas sem nenhuma extensão não podem ser vistas³⁹. Quando, pois, a espécie sensível da cor da maçã inicia uma cadeia causal, ela nos informa não somente da razão formal do objeto visual, mas também o *modo* como essa cor está disposta (segundo tal magnitude, figura, movimento, etc.).

Na segunda metade da passagem do *Comentário ao “De sensu et sensato”* citada acima, é apresentado concretamente o modo com que cada um dos cinco objetos sensíveis comuns, identificados anteriormente, é percebido por nós. Essa apresentação parte da consideração das cinco diferentes maneiras pelas quais o contínuo pode afetar os sentidos, fundamentando, assim, a distinção dos cinco tipos de objetos sensíveis comuns. Tomás afirma que o contínuo pode ser apreendido da seguinte maneira: (1) com relação à sua medida, permitindo a apreensão da magnitude do contínuo; (2) por meio da divisão do contínuo, podemos apreender o número das coisas, por exemplo, quando percebemos uma ou duas maçãs; (3) através das terminações do contínuo, podemos perceber a figura da coisa; (4) pela distância ou proximidade do contínuo, podemos intuir o seu movimento. Embora não o mencione explicitamente nessa passagem, Tomás considera que o repouso, o quinto objeto sensível comum, é apreendido através da privação do movimento⁴⁰. O modo como podemos perceber o movimento é retomado num contexto argumentativo diferente na resposta à segunda objeção, questão 78, artigo 3, da *Suma de Teologia*. Nesse texto, Tomás não se detém em apresentar senão o modo como percebemos o movimento e o repouso como objetos sensíveis comuns. Ele escreve:

O movimento e o repouso são sentidos, na medida em que o sujeito se encontre em um só ou vários estados relativamente à sua grandeza e a da distância local, quanto ao movimento de crescimento ou movimento local; ou, ainda, relativamente às qualidades

“position” (situs) that dimensive quantity precludes the fusion of all material substance into the condensation of an indivisible point” (LANG, 2002, p. 576).

³⁹ *Comentário ao “De sensu et sensato”*, cap. 18: “[...] probat quod supposuerat, scilicet quod nihil sentitur nisi quantum. Et dicit manifestum esse quod omne sensibile est magnitudo, et nullum indivisibile est sensibile.”

⁴⁰ *Comentário ao “De anima”* III, 1, §578: “Manifestum est etiam, quod quies comprehenditur ex motu, sicut tenebra per lucem. Est enim quies privatio motus.”

sensíveis, como no movimento de alteração. Assim, sentir o movimento e o repouso é de certa forma sentir o uno e o múltiplo⁴¹.

Antes de analisarmos propriamente essa passagem, temos que ter em mente que o termo “sujeito”, do modo como interpretamos, é empregado para se referir à coisa extramental que pode ou não estar em movimento. Diferentemente da passagem do *Comentário ao “De sensu et sensato”*, na qual o único tipo de movimento considerado era o local, nessa passagem, Tomás inclui na sua apresentação o modo como podemos perceber o movimento de crescimento e de alteração. A explicação de Tomás parece considerar que a percepção do movimento só ocorre quando podemos distinguir ao menos dois estados de uma mesma coisa.

O movimento é um contínuo, o que significa dizer que uma descrição do movimento como sendo discreto não seria uma descrição apropriada. Por exemplo, uma coisa X se move da posição p_1 até a posição p_2 , nesse movimento X não passou somente por dois estados discretos (p_1 e p_2). Pelo contrário, no intervalo entre p_1 e p_2 , X passou por várias outras posições contínuas entre si, por exemplo $p_{1,1}$, $p_{1,2}$, ... p_2 . O mesmo ocorre com o movimento de alteração: se um objeto Y tinha a qualidade q_1 em t_1 e no momento subsequente t_2 tem a qualidade q_2 , então podemos perceber que a Y se alterou com relação a qualidade q . É por essa razão que Tomás afirma, no final da passagem, que podemos perceber se a coisa está em movimento ou repouso, percebendo o “uno e o múltiplo”. Essa frase, que nesse contexto parece enigmática, pode ser interpretada como se referindo aos diferentes estados em que uma mesma coisa pode estar. No caso, por exemplo, do movimento local de X, as posições p_1 , $p_{1,1}$, $p_{1,2}$, ..., p_2 representam o “múltiplo”. Se X não tivesse mudado de posição, permanecendo em p_1 , isso representaria o “uno”, ou seja, veríamos X em somente um único estado. Desse modo, perceberíamos X como estando em repouso, o mesmo valendo para a ausência de alteração e crescimento.

Compreendido, de maneira geral, como cada um dos cinco objetos sensíveis comuns se relacionam com a quantidade contínua, podemos completar nossa análise da passagem citada anteriormente, no parágrafo §394, lição 13, do *Comentário ao “De anima”* II. Analisando com mais detalhe a sua continuação, podemos perceber como esse tema se conecta com o problema filosófico da unificação do múltiplo na percepção. Tomás escreve:

⁴¹ *Suma de Teologia* Ia 78, 3, *ad secundum*: “Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis: et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa”.

De fato, as qualidades sensíveis movem os sentidos corporalmente e em uma certa situação. Por esse motivo, algumas movem conforme estejam em um corpo maior ou menor e conforme estejam em situações diferentes: ou próximo ou longe, na mesma ou em diferentes [situações]. E, deste modo, os objetos sensíveis comuns modificam os sentidos. A magnitude e a situação, pois, são diversificadas segundo estes cinco [objetos sensíveis comuns].⁴²

A primeira frase, como vimos anteriormente, faz referência ao modo pelo qual os objetos sensíveis próprios afetam nossos sentidos, a saber, “corporalmente e em uma certa situação”. Ou seja, do mesmo modo como as qualidades na realidade inerem nas coisas e acompanham a quantidade dessas coisas, o mesmo acontece com os objetos sensíveis próprios que acompanham os objetos comuns. Além disso podemos considerar uma outra característica: na realidade, as qualidades das coisas são organizadas de acordo com a sua interação com o contínuo.

Peguemos como exemplo novamente a situação da maçã na cozinha. Temos várias coisas presentes na nossa frente. Todas as qualidades que cada uma dessas coisas possui se organiza de acordo com a quantidade dessas coisas. A cor da mesa, por exemplo, se limita à extensão da mesa, não indo além até a parede ou ao armário. O mesmo ocorre com as cores dos outros móveis. Desse modo, percebemos que as qualidades não se colapsam umas nas outras, a cor da mesa não invade a extensão do armário e vice-versa. É difícil sequer de imaginar um exemplo de uma situação contrafactual como essa. Porventura, apenas a filosofia heraclitiana, que considera o fluxo como o caráter fundamental da realidade, poderia aceitar esse cenário. De todo modo, essa não é a concepção aristotélico-tomista da realidade. Isso só ressalva de que maneira o modo como a organização das coisas no nível ontológico é fundamental dentro da nossa percepção ordinária do mundo.

Essa organização que acontece no nível extramental, no registro das coisas na realidade, deve ser de algum modo paralela à organização do nosso campo visual. Quando vemos as cores da mesa e do armário, as duas cores estão *uma do lado da outra*, elas não se sobrepõem. Segundo a nossa interpretação, é isso que Tomás está considerando na passagem citada acima. Se o nosso campo visual é organizado, devemos poder perceber as diferentes cores que estão presentes nele como estabelecendo relações de continuidade ou contiguidade, de proximidade

⁴² *Comentário ao “De anima”* II, 13, §394: “Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situalter. Unde aliter movent secundum quod sunt in maiori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et hoc modo faciunt circa immutationem sensuum differentiam sensibilia communia. Manifestum est enim quod secundum omnia haec quinque diversificatur magnitudo vel situs.”

ou distância, de uma mesma situação ou situações diferentes. É por meio dessas relações que as cores do nosso campo visual se organizam: as cores da mesa se agrupando em um conjunto diferente da cor do armário; as cores das diversas frutas na fruteira mantendo entre si uma relação de contiguidade, mas não de continuidade, e assim por diante⁴³.

É em função desse caráter relativo que os objetos sensíveis comuns têm que o modo com que Tomás caracteriza esses objetos é, em alguns momentos, ambíguo. Enquanto objetos por si, poderíamos pensar que eles se assemelhassem aos objetos próprios. Com relação a esses, Tomás escreve⁴⁴ que os sentidos sempre os apreendem com verdade. Entretanto, o mesmo não pode ser dito dos objetos comuns. Em alguns contextos, como Tomás afirma⁴⁵, é possível haver erro na nossa percepção de algum dos cinco tipos de objetos comuns. Por exemplo, quando pensamos que algo está se movendo, quando está em repouso; quando pensamos que alguma coisa que estamos vendo é uma numericamente, mas na verdade são duas ou mais coisas. Por exemplo, quando vemos uma pedra com várias cracas grudadas: por um momento podemos pensar se tratar de apenas *uma* única coisa, quando, de fato, temos uma multiplicidade numérica de coisas na nossa frente.

Além disso, do fato de os objetos sensíveis comuns serem objetos *per se* também deveria se seguir que eles fossem *completamente* apreendidos pelos sentidos externos. Ou seja, do mesmo modo como com a cor vermelha não precisa da interveniência de nenhuma faculdade outra que a visão para que possa ser vista, os objetos comuns, aparentemente, também não precisariam de nenhuma outra faculdade além dos sentidos externos. Entretanto, Tomás afirma que a cogitativa, de alguma maneira, cumpre um papel na apreensão desses objetos também⁴⁶. Voltaremos a esse ponto no segundo capítulo deste trabalho, seção 2.2. Por ora, pretendemos enfatizar que essa associação entre os objetos comuns e a cogitativa parece indicar que a nossa percepção da magnitude, o número e os demais objetos comuns podem admitir níveis de complexidade. Pegando novamente o exemplo das cracas, em um nível mais simples de percepção, poderíamos perceber como *uma* única coisa a pedra e as cracas. A partir do momento

⁴³ Esse é, de fato, o cerne da nossa hipótese de resposta ao problema filosófico que investigamos. Retornaremos a esse argumento no capítulo terceiro, seção 3.6, através da análise da percepção da distinção numérica.

⁴⁴ *Comentário ao “De anima”* III, 4 §630: “Sentire autem non contingit nisi recte, quia sensus circa propria sensibilia semper verus est”. De veritate I, 11, corpus: “unde sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio”.

⁴⁵ *De veritate* I, 11, corpus: “[...] sed de sensibilibus communibus vel per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas.” Sobre de que modo a verdade e a falsidade podem ser encontradas na esfera da sensibilidade, consultar GUERRERO (2016, p. 61-70)

⁴⁶ *De veritate* I, 11, corpus: “[...] vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est aestimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens.”

em que a cognição mobiliza conceitos relevantes para compreender o cenário, ou seja, os conceitos de pedra e craca, podemos perceber novas distinções numéricas onde antes percebíamos uma única coisa.

1.3 A atualização dos sentidos

Seguindo a ordem metodológica apresentada por Tomás, após analisarmos os objetos sensíveis, devemos analisar de que modo os sentidos são atualizados. Como vimos anteriormente, na lição 10 do seu *Comentário ao “De anima” II*, Tomás recusa a tese de que os sentidos são atualmente seus próprios objetos sensíveis. Em sentido contrário, Tomás defende que os sentidos são apenas potencialmente seus objetos, o ato devendo se dar mediante um objeto externo à faculdade. O modo com que esse objeto atualiza os sentidos, contudo, deve envolver um tipo de causalidade específico. Assim, Tomás se vê compelido a distinguir dois tipos de causalidade:

Ora, 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.⁴⁷

A modificação envolvida nos processos cognitivos deve ser distinguida da modificação que acontece nas coisas materiais, segundo Tomás. Desse modo, temos que distinguir conceitualmente uma modificação espiritual de uma modificação natural. A última ocorre nos corpos das substâncias materiais, principalmente, nas coisas inanimadas, que não realizam nenhum tipo de ato cognitivo por meio das modificações que as afetam. Tudo que tem um corpo é, virtualmente, suscetível a sofrer uma modificação natural: o corpo de um ser humano, o corpo de uma árvore, de uma rocha, etc. O exemplo desse tipo de modificação mobilizado por Tomás nessa passagem é o ato do calor sobre uma coisa em particular – digamos, a água. Assim como a terra, a água, por sua natureza, é um elemento frio. Enquanto tal, ela não pode iniciar um processo de aquecimento por si só; pelo contrário, ela precisa de uma causa externa a ela para

⁴⁷ *Suma Teológica Ia 78,3 corpus*: “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.”

que mude seu estado de frio para o quente. O agente que realiza o ato de aquecimento – seja uma chama, seja o sol – realiza uma modificação nessa água. Essa modificação Tomás a denomina “natural”. O mesmo processo, é importante salientar, também pode ocorrer nos corpos de seres humanos. Nossos corpos podem esquentar sob a influência de uma chama, ou podem se bronzear sob a influência do sol. Ambos os casos consistindo em modificações naturais em que o corpo assume naturalmente uma dada qualidade: o calor e o bronzeado, respectivamente.

A modificação espiritual, por sua vez, deve envolver, principalmente, coisas que possuem uma alma sensitiva e/ou racional. Do modo como Tomás apresenta na passagem, ela claramente estabelece um contraste com a modificação natural, entretanto, não é aprofundado o que as distingue propriamente. O exemplo que é oferecido pode nos ajudar a vislumbrar a razão da distinção. A visão da cor, segundo Tomás, envolve a recepção de uma espécie sensível da cor de uma determinada coisa extramental. O modo com que essa espécie é recebida deve ser tal que a pupila do olho não se torne colorida. Isso é possível, segundo Tomás, porque a recepção se dá de modo espiritual⁴⁸. Entretanto, essa explicação parece insuficiente para explicar todo o fenômeno visual. Dizer que a modificação espiritual se dá pela recepção espiritual da forma poderia ser considerado uma resposta circular.

O que nos ajuda a entender melhor como Tomás justifica essa caracterização é a lição 24 do *Comentário ao “De anima”* II. Nessa lição, Tomás afirma que a recepção sem matéria é uma condição necessária mas não suficiente para caracterizar propriamente a recepção espiritual envolvida na recepção de espécies sensíveis. Isso se deve ao fato de que a recepção da forma sem a matéria qualifica todos os tipos de recepção passiva. Isso se deve ao fato de que todo agente age pela sua forma e não por sua matéria:

O sentido é recipiente de espécies sem matéria, do mesmo modo como a cera recebe a marca do anel sem o ferro e o ouro. É manifesto, porém, que isso é comum a todos os pacientes. De fato, todo paciente recebe algo do agente enquanto é agente. Por sua vez, o agente age pela sua forma e não pela sua matéria: todo paciente, portanto, recebe forma sem matéria.⁴⁹

⁴⁸ Cf. BURNYEAT (2001, p. 130)

⁴⁹ *Comentário ao “De anima”* II, 24, §551: “[...] sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum anuli sine ferro et auro. Sed hoc videtur esse commune omni patienti. Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam: omne igitur patiens recipit formam sine materia.”

A matéria do agente, desse modo, caracterizada pela sua passividade, não cumpre nenhum papel explicativo em qualquer cadeia causal. Portanto, podemos notar que a recepção da forma sem matéria não pode designar exclusivamente o tipo de causalidade envolvida nos atos cognitivos. Retornemos à análise do exemplo anterior para podermos compreender esse argumento. Quando a chama do fogo esquenta uma porção de água, é somente a forma do fogo que afeta causalmente a água. A matéria do fogo não tem poder causal nenhum, segundo Tomás, e, por esse motivo, não tem nenhum papel explicativo na cadeia causal. Desse modo, todas as relações causais – não apenas as que envolvem um ato cognitivo – se dão mediante a recepção de uma forma sem matéria.

Tomás considera que o que é relevante, efetivamente, para a designação e distinção dos dois diferentes tipos de recepção, é a matéria não do agente mas do paciente, da coisa que recebe a forma. A matéria de um paciente que recebe uma forma naturalmente se modifica, ao contrário da matéria de um paciente que recebe uma forma espiritualmente, a qual não se modifica⁵⁰.

Quando recebida naturalmente, uma forma tem o poder de organizar a matéria subjacente a ela. Peguemos, meramente como exemplo, o modo como a forma substancial organiza uma dada porção de matéria. No caso da concepção humana, a forma humana, proveniente do sêmen do homem, passa a organizar a matéria fornecida pela mulher. Desse modo, o corpo do feto passa a se desenvolver a fim de poder cumprir as funções que competem a um ser humano. Para isso, o corpo desse indivíduo tem de ter uma composição elementar específica, de acordo com cada parte do ser humano. Os ossos precisam ter uma composição tal que sejam rijos o suficiente para sustentar o peso do corpo; os músculos têm de ser compostos de elementos que os permitam contrair e relaxar; os órgãos digestivos precisam ser úmidos; os órgãos respiratórios precisam ser secos, etc. A forma nesse caso é uma forma substancial que institui certa organização na composição elementar da matéria.

Já no caso das formas acidentais, Tomás dá indicações de que elas mantêm o mesmo tipo de relação com a composição elementar das coisas. Infelizmente, esse tema é pouco abordado na obra tomística e, quando o é, Tomás faz uma exposição muito concisa. Mesmo assim, podemos encontrar algumas sucintas passagens nas quais Tomás apresenta o modo como as cores das coisas estão fundamentadas na composição elementar das mesmas⁵¹. Por exemplo,

⁵⁰ Cf. HOFFMAN (2014, p. 99)

⁵¹ Não encontramos bibliografia especializada tratando especificamente desse tópico da filosofia tomista. Entretanto, na bibliografia aristotélica é possível encontrar a interpretação que oferecemos. Nesse sentido, Katerina Ierodiakonou escreve: “It thus seems reasonable to infer that, for Aristotle, the presence of each of the four elements, fire, air, water, and earth, influences the degree to which a body is transparent; hence, the colour of a

quando trata da qualidade, no tratado *Sobre o ente e a essência*, Tomás afirma que as cores das coisas, por exemplo, se dariam em função de uma dada “mistura de elementos” dessa coisa⁵². O exemplo que ele mobiliza é a cor da pele negra de um etíope (como eram chamados os habitantes do continente africano, no período medieval). Segundo o texto, essa cor se deve à certa composição elementar envolvida no corpo desse indivíduo. Embora não seja dito quais elementos entrem nessa composição, podemos pensar que no corpo do etíope predomine o elemento terroso, por exemplo. De igual maneira, os diferentes sabores das coisas, segundo Tomás, também se devem às diferenças elementares envolvidas nas coisas⁵³. As qualidades tangíveis, como quente e frio, seco e úmido, também são qualidades ligadas intrinsecamente aos quatro elementos. O som, temos que reconhecer, é o único tipo de qualidade sensível recalcitrante a essa explicação.

Portanto, todas as coisas que são coloridas, têm tal cheiro, tal sabor, tais qualidades tangíveis apresentam uma composição elementar tal que dá inteligibilidade a essas qualidades. Ou seja, podemos explicar a razão pela qual tal coisa tem determinada cor apelando para a composição elementar específica que pode ser verificada nela. De modo que, se uma dada coisa sofre alguma alteração em uma de suas qualidades, isso implica que a nova forma accidental recebida imponha uma nova organização na matéria da coisa. Ou seja, algo que era doce se torna amargo; algo que era amarelo se torna verde; algo que era quente se torna frio. Todos esses exemplos de alteração com relação às qualidades sensíveis devem implicar uma nova organização da composição da matéria. É isso que significa, pois, quando Tomás afirma que matéria de um paciente que recebe uma forma naturalmente se modifica. Nesse sentido, Tomás escreve:

De fato, o que quer que seja recebido em outro é recebido segundo o modo do recipiente. Dessa maneira, se o paciente tem a mesma disposição que o agente, a forma é recebida pelo paciente do mesmo modo como existia no agente. A forma, pois, não é recebida sem matéria. Contudo, ainda que a matéria do agente não se torne a mesma, numericamente, que a [matéria] do paciente, ainda assim, em certo sentido, se torna a

body seems to depend on the proportion of the different elements it consists of” (IERODIAKONOU, 2018, p. 84). Como sugestão, remetemos também ao artigo de RAIZMAN-KEDAR (2006, p. 376) que trata desse tópico em um filósofo contemporâneo a Tomás: Roger Bacon.

⁵² *De ente et essentia* 7, §2: “Assim, por exemplo, a negrura da pele está no habitante da Etiópia **devido à mistura dos elementos do seu organismo**, e não em razão da alma, razão pela qual este acidente da negrura permanece no dito cidadão, mesmo depois da morte dele” (“[...] sicut nigredo cutis est in Aethiope **ex mixtione elementorum** et non ex ratione animae, et ideo post mortem in eis remanet”) (nosso negrito)

⁵³ *Comentário ao “De sensu et sensato”* 9: “[...] humidum aquae immutatur ad sapes a terra”. *Comentário ao “De anima”* II, 14, §417: “[...] gustus autem et olfactus, proprietatum quae competunt corporibus mistis secundum diversam rationem commistionis calidi et frigidi, humidi et sicci”

mesma, enquanto adquire a **disposição material à forma similar à que havia no agente**.⁵⁴ (nosso negrito)

Para que a recepção natural de uma forma possa ocorrer, segundo essa passagem, é necessário que o recipiente tenha a mesma disposição material para a forma que há no agente. Ao informar o paciente, a forma passa a existir do mesmo modo como existia no agente, ou seja, naturalmente. Essencial para essa explicação, devemos definir precisamente a noção de “disposição material”. Podemos compreendê-la estabelecendo um contraste entre a alteração que ocorre pela técnica e a alteração sem intervenção humana. As alterações pela técnica podem ocorrer com todas as qualidades das coisas: a cor, o cheiro, o sabor, a temperatura. Quando pintamos com uma tinta um pedaço de madeira; quando misturamos fragrâncias para obter um novo perfume; quando adicionamos um ingrediente em alguma receita para mudar seu sabor; quando manipulamos o fogo para esquentar alguma coisa. Todos esses casos são exemplos de alterações segundo a qualidade de alguma coisa. Entretanto, por serem alterações causadas pela técnica, não podemos considerar que elas informam a matéria do mesmo modo como as alterações naturais. Da mesma maneira como a forma da cama não se torna uma forma substancial para a madeira⁵⁵, do mesmo modo a tinta vermelha com que pintamos a madeira não é a cor própria da madeira enquanto madeira. Quando pincelamos tinta vermelha sobre uma madeira, a cor que utilizamos permanece somente na superfície da madeira. Esse processo não modifica a “disposição material” própria da madeira.

Esse processo é essencialmente diferente do que ocorre com alterações que não envolvem técnica. Por exemplo, quando uma banana deixa de ser verde e passa a ser amarela. A cor amarela da sua casca não pode ser considerada como tendo o mesmo *status* ontológico que a cor vermelha pintada sobre a madeira. A diferença que distingue esses dois tipos de alterações é justamente a disposição material do recipiente. No caso da banana, o recipiente tem a sua disposição material propriamente modificada. Quando passa da cor verde para a cor amarela, consideramos que a banana já está madura e própria para o consumo. O fruto se torna mais doce, sua textura mais macia, seu cheiro mais adocicado. Neste caso, consideramos que a disposição material da banana de fato se modificou quando passou de uma cor para outra.

⁵⁴ *Comentário ao “De anima”* II, 24, §552: “[...] quodcumque enim recipitur in altero secundum modum recipientis recipitur. Unde si eodem modo disponatur patiens sicut agens, eodem modo recipitur forma in patiente sicut erat in agente; et tunc non recipitur forma sine materia. Licet enim illa et eadem materia numero quae est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, in quantum **similem dispositionem materialem ad formam acquirit ei quae erat in agente.**” (nosso negrito)

⁵⁵ Cf. MORMODORO; PAGE (2016, p. 6-7)

Diferentemente de quando a madeira passou da sua cor marrom peculiar para a cor vermelha da tinta.

Dessa maneira, quando uma coisa é informada naturalmente por uma cor, a sua composição elementar se dispõe de acordo com essa forma accidental. Quando há uma alteração na qual um paciente a recebe naturalmente, a forma passa a ter, no paciente, o mesmo modo de existência que tinha no agente. O modo que ela tinha no agente envolvia uma certa disposição da matéria com relação à forma accidental. Era assim que Tomás, como vimos, explicava a cor da pele de um etíope e os sabores das coisas, por exemplo.

Já com relação à recepção espiritual de uma forma, a matéria do paciente não se altera, diferentemente do modo como acontece com a recepção natural. Vejamos como Tomás apresenta esse ponto:

Por vezes, a forma é recebida no paciente segundo um modo de existência distinto do que tem no agente; pois a disposição material do paciente para receber não é similar à disposição material que está no agente. Assim, a forma é recebida no paciente sem matéria, na medida em que o paciente é assimilado ao agente segundo a forma e não segundo a matéria. É por essa maneira que o sentido recebe a forma sem a matéria, pois a forma que está no sentido tem um modo de existência diferente do modo com que existe na coisa sensível. Pois na coisa sensível, [a forma] tem uma existência natural, no sentido, contudo, tem uma existência intencional e espiritual.⁵⁶

A recepção espiritual deve envolver um modo espiritual de existência da forma no paciente. Segundo Tomás, o que caracteriza essa existência espiritual é o fato de que o recipiente é informado sem matéria. Como vimos, a cláusula “sem matéria” se refere não à matéria do agente, mas do paciente. Não está sendo considerada a possibilidade de que a matéria do agente se torne a matéria do paciente. Pelo contrário, quando Tomás se refere à ausência de matéria nessa recepção, “matéria” está se referindo exclusivamente à matéria da coisa informada. Esse é, de fato, o ponto nevrálgico da distinção entre os dois modos de recepção das formas.

No caso da recepção natural de uma forma, há uma modificação na matéria do paciente, sendo, assim, uma recepção *com a matéria* (do paciente). O que isso significa? A forma passa

⁵⁶ *Comentário ao “De anima”* II, 24, §553: “Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, inquantum **patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam**. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale.”

a ter no paciente o mesmo modo de existência que ela tinha no agente. Como vimos, no agente, as cores, cheiros, sabores, etc. têm um modo de existência natural, o que implica que a matéria da coisa deve estar composta de tal modo que explique que essa coisa tenha determinada cor, cheiro e sabor. Como vimos, o exemplo do etíope nos mostra isso: a cor da pele negra tem um modo de existência natural no indivíduo. Isso significa, para Tomás, que a matéria desse indivíduo tenha uma certa disposição com relação à forma. A cor negra da pele, desse modo, se explica pela composição elementar do corpo do indivíduo.

Já quando vemos a cor negra na pele de uma pessoa, nossos olhos não assumem a mesma composição elementar que há no corpo do indivíduo. É precisamente nesse sentido que podemos dizer que a recepção da forma acidental colorida pelo olho é sem matéria. A matéria do nosso olho não assume a mesma disposição elementar que há no corpo do etíope. Desse modo, é uma recepção puramente espiritual, não envolvendo nenhuma dimensão física nesse processo. Como o defende Burnyeat⁵⁷, numa mudança espiritual, como a visão de uma cor, não há nenhum processo material ou fisiológico subjacente. Quando Tomás afirma que está envolvida uma recepção sem matéria, isso significa que o olho, ao receber uma forma acidental colorida, não sofre nenhuma mudança na sua matéria.

1.3.1 Análise da modificação espiritual na visão

Como podemos notar na passagem citada acima, na recepção espiritual, a forma recebida não implica nenhuma modificação material no paciente. Para compreendermos essa tese, peguemos o exemplo da visão da cor vermelha quando estamos diante de uma maçã. Nesse caso, nossos olhos não se tornam coloridos de vermelho. Essa cor não modifica naturalmente nosso aparato visual. Isso se dá pelo fato de que a forma acidental vermelha, que tem um modo de existência material na maçã, informa nossos olhos espiritualmente. A forma, enquanto está nos nossos olhos, tem uma existência espiritual. Sendo assim, a composição elementar dos nossos olhos não se altera em função dessa forma recebida. A matéria do nosso olho não assume uma disposição elementar similar à disposição material que há na própria maçã. Desse modo, ao não ter a mesma composição elementar que a maçã, nossos olhos não se tornam vermelhos.

⁵⁷ BURNYEAT (2001, p. 130); Cf. HOFFMAN (2014, p. 98-102)

Podemos compreender o modo como uma forma parte de uma existência material, que ela tem no agente, e passa a ter uma existência espiritual, no paciente, analisando detalhadamente o modo como se dá a cadeia causal da cor com relação à visão. A cor, sendo uma qualidade que inere nas coisas extramentais, é caracterizada por Tomás como uma forma accidental que modifica naturalmente a coisa na qual inere. Essa cor, entretanto, não tem o poder de iniciar uma cadeia causal por si só. Ou seja, a cor de uma maçã, por exemplo, meramente do fato de ser aproximada de uma mesa não irá colorir essa mesa de vermelho. Pelo contrário, é necessária a intervenção de uma causa externa. Algo paralelo ocorre com a transmissão da cor da maçã até o olho. Por si só, a cor vermelha da maçã não tem poder causal suficiente para iniciar uma cadeia causal a ponto de, passando pelo meio, informar o olho de uma pessoa. Isso se deve ao fato de a cor ter, como Tomás descreve, um “poder imperfeito” para informar o meio diáfano e, por conseguinte, informar o olho⁵⁸. Isso explica o porquê de não conseguirmos ver as cores das coisas no escuro: mesmo as coisas sendo coloridas, isso não é suficiente para informar a nossa visão. Com efeito, qual é a razão que fundamenta esse caráter imperfeito do poder da cor de iniciar uma cadeia causal? A resposta, segundo Tomás, está na essência da cor:

A cor não é nada outro que certa luz de algum modo obscurecida pela mistura de corpos opacos. Assim, ela não tem o poder para tornar o meio em tal disposição suscetível à [receber a] cor; o que, contudo, a luz pura pode fazer.⁵⁹

Ao ser caracterizada como uma espécie de luz, poderíamos ser levados a pensar que a cor seria suficiente para informar o meio diáfano. Entretanto, esse não é o caso. E a razão dessa imperfeição da cor em informar o meio se deve ao obscurecimento pelos corpos opacos. Por “corpos opacos” está sendo compreendido a terra, como o mostra Tomás numa passagem do *Comentário ao “De sensu et sensato”*⁶⁰. A única maneira de tornar o diáfano atualmente transparente é por meio da luz pura proveniente, principalmente, dos corpos celestes e, de maneira secundária, do fogo. Desse modo, a cor, enquanto luz obscurecida, tem, necessariamente, de estabelecer uma relação com a luz pura a fim de que possa se propagar no meio. Essa relação é caracterizada por Tomás em termos hilemórficos: “Contudo, ao objeto de

⁵⁸ *Comentário ao “De anima”* II, 14, §425: “[...] **virtus** coloris in agendo est **imperfecta** respectu virtutis luminis” (nosso negrito) Neste ponto de sua teoria, Tomás parece estar seguindo mais proximamente o texto de Avicena do que de Aristóteles. Podemos concluir isso do que afirma Jon McGinnis: “In contrast [to the traditional Aristotelian model], for Avicenna media such as air and water are strictly speaking always actually transparent, whereas it is color that might either be in a state of potentiality or actuality” (MCGINNIS, 2012, p. 47)

⁵⁹ *Comentário ao “De anima”* II, 14, §425: “Nam color nihil aliud est quam lux quaedam quodammodo obscurata ex admixtione corporis opaci. Unde non habet virtutem, ut faciat medium in illa dispositione, qua fit susceptivum coloris; quod tamen potest facere lux pura.”

⁶⁰ *Comentário ao “De sensu et sensato”*, cap.5: “Tertius et infimus gradus est terrae, quae maxime distat a corpore caelesti, quae minime nata est recipere de lumine, sed in superficie tantum”.

algum ato coincidem duas coisas: uma como material e a outra como formal, completando a razão do objeto; como, por exemplo, com relação ao objeto visível, coincidem a luz e a cor”⁶¹. Segundo essa passagem, a cor está para a luz pura do mesmo modo como a matéria está para a forma. A luz intervém junto à cor de modo a possibilitar o início da cadeia causal: o poder imperfeito da luz obscurecida (uma dada cor) é completado pelo poder perfeito da luz pura (proveniente do sol ou fogo). Ora, a partir do modo como a luz pura é caracterizada por Tomás, poderemos compreender melhor o modo como se dá a transição da existência natural que a cor tem na maçã para a existência espiritual que ela passa a ter na visão.

Por meio de duas reduções ao absurdo, luz é caracterizada por Tomás, na lição 14 do seu *Comentário ao “De anima” II*, como imaterial e instantânea. O primeiro argumento visa recusar a tese de que a luz é corpórea:

É impossível que dois corpos existam simultaneamente [no mesmo lugar]: se, pois, a luz fosse um corpo, seria impossível que a luz existisse simultaneamente [no mesmo lugar que] o corpo diáfano. Isto, porém, é falso; logo, a luz não é um corpo⁶².

Como o diáfano – o meio entre o objeto e o sujeito cognoscente – é propriamente um corpo, seja ele composto de ar ou água, ele não pode existir no mesmo lugar que outro corpo. Entretanto, é patente que tanto a água quanto o ar podem ficar iluminados pela luz. A luz, podendo, assim, ocupar o mesmo lugar que o ar e a água. Conclui-se, desse modo, que a luz não pode ser corpórea, de outro modo, ela não poderia iluminar o diáfano. A luz deve ser caracterizada como tendo uma natureza espiritual⁶³. Outra característica atribuída à luz, a instantaneidade também implica a incorporeidade. Uma vez que a luz não se propaga sucessivamente, disso se pode concluir que ela não é extensa, pois tudo que tem extensão se movimenta de maneira sucessiva. Sendo assim, do seu caráter instantâneo também podemos concluir a incorporeidade da luz.

A caracterização da luz como incorpórea por Tomás é uma premissa importante para a sustentação da conclusão de que a cor passa a ter uma existência imaterial na visão. Enquanto informa naturalmente as coisas, as cores têm um poder enfraquecido em função da mistura de corpos opacos. Isso faz com que ela não consiga iniciar uma cadeia causal por si só, informando

⁶¹ *Scriptum super Sententiis* I d. 48 q. 1, a. 2, *corpus*: “Ad objectum autem alicujus actus duo concurrunt: unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est sicut formale, complens rationem objecti; sicut ad visibile concurrunt lux et color.”

⁶² *Comentário ao “De anima” II*, 14, §407: “Impossibile est duo corpora esse simul: si ergo lumen est corpus, impossibile est quod lumen sit simul cum corpore diaphano: hoc autem est falsum: ergo lumen non est corpus.”

⁶³ *Comentário ao “De anima” II*, 14, §415: “[...] lux est quaedam natura spiritualis”

o meio e, em sequência, a visão. É somente com a interveniência da luz pura que essa cadeia causal é tornada possível. É também no decurso desse processo que se dá a transição do modo de existência da cor: do natural para o espiritual⁶⁴.

1.4 Os sentidos internos

Apresentado o modo como os sentidos externos funcionam, devemos partir para a análise da concepção tomista de sentidos internos. Matéria de muita divergência e ocasião para o desenvolvimento de diferentes teorias da cognição⁶⁵, os sentidos internos divergem, nesse aspecto, consideravelmente dos sentidos externos. Com relação a estes, havia certo consenso, entre autores medievais, quanto ao seu número e, em grande medida, suas operações, não havendo muita margem para manifestação de grande originalidade por parte dos filósofos. Cenário completamente diferente podemos encontrar no tratamento das faculdades internas.

A razão disso se deve tanto ao caráter muitas vezes reticente do texto original aristotélico com relação a esse tema, quanto ao sincretismo promovido com a teoria galênica da cognição sensível, por meio das fontes árabes. A concorrência dessas duas tradições torna esse tema um terreno prolífico ao surgimento de concepções originais de diferentes filósofos medievais. Urgidos por certos problemas epistemológicos e pelas lacunas do texto aristotélico, os autores veem a necessidade de conceber diferentes teorias da cognição para dar conta de resolver esses problemas.

Podemos ilustrar a riqueza filosófica desse cenário com exemplos de alguns filósofos que defenderam teorias relevantes nesse período. Avicena, por exemplo, defendeu que os seres humanos possuíam cinco sentidos internos (sentido comum, imaginação, estimativa, cogitativa e memória)⁶⁶. Pedro de Olivi, por sua vez, postulou apenas um único sentido interno, o sentido

⁶⁴ Leen Spruit dedica pouco espaço no seu livro a desenvolver a noção de espécies sensíveis e o modo como elas informariam nossos sentidos externos. Ainda assim, na parte que discorre sobre o tema, ele parece ter a mesma interpretação que oferecemos: “Sensible species are brought about by an action of bodies, inasmuch as they participate in a mode of action proper to separate substances. [...] In virtue of its formal structure, a sensible thing participates in the operation of celestial bodies, and is thus able to communicate its essential features, as sensible species, to the medium and the sense organs” (SPRUIT, 1994, p. 163)

⁶⁵ Além de diferenças quanto ao número dos sentidos internos, como mostraremos abaixo, havia divergências de compreensão sobre o estatuto estritamente passivo da sensibilidade, dando origem a concepções da sensibilidade que aceitam, em certa medida, uma dimensão ativa da sensibilidade. Sobre esse tema, consultar LEIJENHORST (2007, p. 237-241)

⁶⁶ *Suma de Teologia* Ia 78, 4, *sed contra*: “Sed contra est quod Avicenna, in suo libro de Anima, ponit quinque potentias sensitivas interiores: scilicet sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam, et

comum⁶⁷. Jean Buridan defendeu duas faculdades internas: o sentido comum e a memória⁶⁸. Tomás de Aquino, por sua vez, designou quatro sentidos internos aos seres humanos: o sentido comum, a imaginação, a cogitativa e a memória.

Antes de avançar, contudo, na análise da teoria tomista dos sentidos internos, temos que salientar que nosso propósito nesta seção, como já foi mencionado anteriormente, não é desenvolver exaustivamente o modo de funcionamento de todos os sentidos internos presentes na teoria da cognição tomista. Em contrapartida, nossa consideração será voltada aos elementos dos quais depende a resposta ao problema filosófico da unificação do múltiplo na percepção. Sendo assim, dedicaremos especial atenção à análise do funcionamento do sentido comum e uma breve consideração sobre a cogitativa, no segundo capítulo, seção 2.2.

Cada um dos quatro sentidos internos é introduzido na teoria da cognição sensível tomista através do mesmo modelo argumentativo que identificamos na análise dos sentidos externos, na seção 1.2. Os passos a serem seguidos, segundo Tomás, devem ser, como vimos, identificar, pelo objeto sensível, o ato e pelo ato, as potências da alma⁶⁹. O ponto de partida, novamente, dá-se com a identificação dos objetos dos sentidos internos. Esses objetos, contudo, terão uma complexidade peculiar que os distingue essencialmente da simplicidade dos objetos dos sentidos externos. Como essa complexidade é contrastada à simplicidade dos sentidos externos?

Como vimos anteriormente, uma das principais características dos objetos próprios dos sentidos externos é serem constituídos por uma razão formal. Por meio dessa noção, percebemos que os objetos possuem um conteúdo tal que exclui qualquer referência ao conteúdo apreendido pelos demais sentidos externos. Por exemplo, o objeto visual não contém qualquer informação sobre o sabor, ou o cheiro, ou a temperatura ou qualquer outra qualidade daquilo que está sendo visto. Quando estamos diante de uma maçã, o objeto visual apreendido por nossa visão não faz nenhuma referência ao sabor, ou cheiro ou textura da maçã. Na razão formal do objeto visível que informa a nossa visão, está contida apenas a cor vermelha da maçã. O mesmo acontece com qualquer um dos demais cinco sentidos, cada um tendo um objeto

memorativam”. Ver também: BLACK, Deborah L. *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*. *Topoi* v. 19, p. 59–75, 2000

⁶⁷ TOIVANEN, Juhana. Peter Olivi on Internal Senses. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 15, n. 3. p. 427-454, 2007

⁶⁸ KÄRKKÄINEN, Pekka. Internal senses. In: LAGERLUND, Henrik. *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. New York: Springer Press, 2011

⁶⁹ *Comentário ao “De anima”* II, 6, §308: “ut sci licet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae”. Ver também: *Comentário ao “De anima”* II, 2, §235; *Questões disputada De anima*, artigo 13

sensível cujas razões formais excluem os objetos de outros sentidos. Desse modo, o resultado da operação dos sentidos externos consiste em uma multiplicidade de conteúdos dispersos que por si só não mantém relação uns com os outros. Uma maçã, por exemplo, ao nível dos sentidos externos, é apreendida como um aglomerado de dados isolados que não se relacionam entre si.

Entretanto, a experiência subjetiva que temos do mundo é muito mais rica do que nos mostra somente os dados dos sentidos externos. O modo como as qualidades da maçã são percebidas não é como uma dispersão de informações isoladas, sem nenhuma associação entre si. Pelo contrário, a percepção que temos da maçã é como uma totalidade de qualidades que mantém uma relação tal que não se resume a apenas uma contiguidade ou uma relação circunstancial de qualidades. Todas qualidades da maçã mantém uma relação que perdura no tempo, fazendo com que constituam, assim, uma unidade propriamente dita – *uma* maçã. É essa relação que as qualidades da maçã estabelecem entre si que as distinguem das qualidades das demais coisas ao redor. A cor da maçã mantém, com a cor da mesa, uma relação diferente da que ela mantém com o cheiro da maçã. No primeiro caso, é mera contiguidade circunstancial: podemos mudar a maçã de lugar, para a sala, por exemplo, e a cor da mesa não será mais contígua à cor da maçã. Já a relação que a cor da maçã mantém com o cheiro, ou o sabor, ou qualquer outra qualidade da maçã consiste numa relação de unidade mais estável. Além disso, o conjunto de objetos sensíveis referentes à maçã perdura no tempo, ou seja, as relações que se estabelecem entre eles não se esvaem instantaneamente, não podendo se estabelecer num instante e se separar no instante seguinte. Pelo contrário, as qualidades mantêm essa relação de tal modo que podemos movimentar a maçã, manejando-a de um lado para o outro, da banca da fruteira até as nossas casas, e as qualidades continuaram a manter a mesma relação constante de unidade.

O caráter complexo dessa relação que se estabelece entre os diferentes objetos sensíveis externos é o objeto por si do sentido comum. Assim como os demais sentidos internos (imaginação, cogitativa e memória), o objeto desse sentido é caracterizado como contraposto à simplicidade e individualidade dos objetos dos sentidos externos. Cada tipo de objeto interno se caracteriza pela complexidade que ele adiciona aos objetos externos. Essa complexidade nada mais é que algum aspecto, ulterior aos dados dos sentidos externos, que compõe a nossa cognição do mundo. Nesse sentido, a memória acrescenta a intenção do passado aos objetos externos; a cogitativa acrescenta intenções como útil, nocivo, prazeroso, etc. É por meio da precisa identificação dos diferentes tipos de complexidade da qual a nossa percepção do mundo é constituída que a análise tomista dos sentidos internos se pauta.

O padrão argumentativo que pode ser identificado nos textos em que Tomás aborda esse tema é o seguinte. A análise parte de (I) uma identificação de uma competência cognitiva que os seres humanos devem poder cumprir – como, por exemplo, organizar os objetos dos sentidos externos, relacionando-os entre si; (II) considerar que essa operação cognitiva não pode ser realizada pelos sentidos externos; e, por fim, (III) concluir pela introdução de uma faculdade interna responsável por realizar essa função.

Com os sentidos internos, entretanto, temos um problema que não se colocava com relação aos sentidos externos. Diferentemente da simplicidade dos objetos próprios destes, aos sentidos internos, muitas vezes, são atribuídas mais de uma operação. Ao sentido comum, como veremos em sequência, são atribuídas três operações distintas. Essa situação, em princípio, poderia indicar que o princípio que utilizamos até aqui para analisar os sentidos não captura o funcionamento dos sentidos internos. Se, pois, o sentido comum tem um objeto, mas mais de um ato, então teríamos uma operação correlata a cada atualização. Identificadas as três operações, poderíamos pensar que teríamos na verdade três potências ao invés de apenas uma. Ainda que Tomás não aborde essa questão diretamente, pensamos poder respondê-la se conseguirmos identificar o que há de comum entre essas três operações. Para isso, partiremos agora para a análise detalhada da concepção tomística de sentido comum.

1.4.1 Sentido comum

O sentido comum é desenvolvido por Tomás de maneira mais detida em três textos. São eles: as lições 2 e 3 do *Comentário ao “De anima”* III; o artigo 4 da questão 78 da *Suma de Teologia*; e os capítulos 16 a 18 do *Comentário ao “De sensu et sensato”*. Os dois primeiros textos abordam duas operações que devem, segundo Tomás, ser atribuições do sentido comum, a saber: (1) sentir as intenções dos sentidos externos, também conhecido como consciência sensível; e (2) discriminar os objetos sensíveis dos diferentes sentidos, como, por exemplo, o branco do doce. O terceiro texto destoa dos dois primeiros ao abordar uma terceira operação que é mencionada somente de maneira muito superficial nos demais textos: a (3) a unificação e organização dos múltiplos objetos sensíveis provenientes de todos sentidos externos. Essa é, de fato, a operação insígnia do sentido comum tanto na bibliografia tomista, quanto por

filósofos de outras tradições⁷⁰. Entretanto, o texto tomístico é bem mais sutil e menos enfático do que a mera consideração dessa bibliografia tomista poderia nos levar a pensar⁷¹. O modo como a operação de unificação é formulado no *Comentário ao “De sensu et sensato”* é muito peculiar. Neste texto, a operação de unificação do sentido comum é analisada em termos de uma sensação simultânea, na qual, o sentido comum sente simultaneamente os objetos de todos os sentidos. Ou seja, a unificação e organização que fazemos dos objetos sensíveis que sentimos da maçã deve ser explicada por meio da sensação simultânea que temos desses respectivos objetos. Nossa atenção será direcionada, principalmente, à compreensão dessa última operação e, em segundo lugar, à operação (2) de discriminação dos objetos sensíveis. A operação (1) de consciência sensível não tem uma implicação direta com o problema da unificação do múltiplo na percepção. Sendo assim, iremos abordá-la de maneira passageira.

As operações (1) e (2) são apresentadas sucintamente em resposta a uma objeção que merece ser citada integralmente:

Quanto ao 2º, deve-se dizer que o sentido próprio julga seu objeto sensível próprio, discernindo-o dos outros que se referem ao mesmo sentido. Por exemplo, discernindo o branco do preto ou do verde. Mas discernir o branco do doce, nem a vista nem o gosto podem fazê-lo: pois para discernir uma coisa de outra, é preciso conhecê-las a ambas. É, portanto, ao senso comum que pertence (2) fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos, e é por ele ainda que são (1) percebidas as intenções dos sentidos. Por exemplo, quando alguém vê que

⁷⁰ Como mencionamos, na Introdução, um texto de uma autora com reconhecida erudição como Hannah Arendt retoma essa operação como um tópos comum da epistemologia tomista: “O que, desde São Tomás de Aquino, chamamos de senso-comum, *sensus communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para **garantir que é o mesmo objeto** que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço. Esse mesmo sentido [...] adequa as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados [...]” (ARENDR, 2000, p. 39, nosso negrito)

⁷¹ No seu livro, Anthony Lisska identifica claramente, como operação do sentido comum, a operação (3) de unificação. Entretanto, não apresenta muitas passagens da obra tomística que evidenciasse precisamente a identificação, por parte de Tomás, dessa operação ao sentido comum. Lisska apenas afirma que: “In order to account for this awareness of conjunction of sensible qualities, which awareness cannot be explained by means of the external senses alone, Aquinas posits the *sensus communis*.” (LISSKA, 2016, p.203). Pronunciando-se sobre esse tema, Pasnau, do mesmo modo, aceita que o sentido comum possa realizar a função de unificação: “Clearly, there must be some capacity within an animal that allows the various sensory impressions to interact. This is why Aquinas postulates a common sense.” (PASNAU, 2002, p. 198). Entretanto, não é oferecida nenhuma citação da obra tomística através da qual pudéssemos verificar essa interpretação. Markos Klemz também identifica a unificação como operação própria do sentido comum: “Para introduzir um outro aspecto segundo o qual a sensação seja uma, e não múltipla, é preciso que as diferentes sensações sejam referidas a um princípio subjetivo unificador, o senso comum.” (GUERRERO, 2016, p. 54). De todo modo, o que deve ser salientado é que nenhuma dessas abordagens emprega a estratégia exegética de interpretar essa operação como uma percepção simultânea. Como veremos adiante, na seção 1.4.4, nossa interpretação consistirá precisamente em compreender a operação de unificação como decorrendo imediatamente da percepção simultânea das diversas qualidades percebidas pelos sentidos externos. Nos apoiamos substancialmente na interpretação que Pavel Gregoric faz diretamente do *De sensu et sensato* aristotélico. Ele formula sua interpretação de maneira sucinta do seguinte modo: “Cross-modal binding of two heterogeneous perceptibles, I have argued, depends on nothing other than their being perceived simultaneously” (GREGORIC, 2007, p. 140)

está vendo. Isso não pode ser feito pelo sentido próprio que não conhece senão a forma do sensível pela qual é modificado. É nessa modificação que se realiza a visão, e dela resulta uma outra no senso comum, que percebe a própria visão.⁷²

Podemos perceber que os dois argumentos contidos nessa passagem em defesa das duas operações do sentido comum seguem a estrutura apresentada anteriormente. De início (I) é identificado uma dada competência cognitiva que os seres sencientes têm; (II) considera-se que essa operação cognitiva não pode ser realizada pelos sentidos externos; e, por fim, (III) conclui-se pela atribuição dessa operação a uma faculdade interna, no caso, ao sentido comum. Inversamente à ordem que consta na passagem citada, analisaremos como esse argumento é desenvolvido, primeiro, quanto à operação (1) e, na sequência, com relação à operação (2).

1.4.2 Consciência sensível do sentido comum

A operação (1) de “percepção das intenções dos sentidos”, como Tomás a denomina, nos impõe dificuldades significativas para sua interpretação. O argumento que é apresentado na passagem acima, deixa subentendido que essa seja uma operação cognitiva que todos seres humanos reputam ser capazes de realizar. Ela pode ser exemplificada na seguinte situação. Quando estamos escutando uma música que gostamos, temos, manifestamente, a percepção de que estamos ouvindo tais e tais sons. A operação realizada pela audição não nos passa despercebida, os sons estão sendo plenamente percebidos por nós. A essa situação, porém, podemos contrastar uma outra situação: quando estamos concentrados lendo um livro e não percebemos o som dos carros que passam na rua. Nesse caso, esses sons não deixam de existir simplesmente pelo fato de que não os percebemos. Pelo contrário, as espécies sensíveis sonoras continuam se propagando pelo ar e continuam informando o nosso aparato auditivo. O sentido, ao receber as espécies sensíveis, continua operando sem interrupção. Essa operação da audição, contudo, não está sendo propriamente percebida.

⁷² *Suma de Teologia* Ia 78, 4, *ad secundum*: “Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, di scernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus: quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit”.

Esses dois exemplos evidenciam essa competência cognitiva que Tomás atribui ao sentido comum. Os seres humanos têm uma capacidade de perceber suas próprias sensações dos sentidos externos. Julgamos ter a capacidade de voltar a nossa atenção para as operações dos sentidos externos e perceber propriamente as informações que são apreendidas por eles. No exemplo da leitura, ainda que não estejamos fazendo isso num dado momento circunscrito, reputamos ser possível voltar a nossa atenção aos sons dos carros, para isso, bastando suspender a concentração na leitura. Reputamos ordinariamente, assim, que os seres humanos têm essa capacidade cognitiva de perceber as operações dos sentidos externos.

Tomás, entretanto, afirma que essa operação não pode ser realizada pelos sentidos externos. A razão disso é, segundo ele, que cada sentido externo “não conhece senão a forma do sensível pela qual é modificado”. Essa passagem faz referência à cadeia causal que explica como se dá a atualização dos sentidos externos. Para que o sentido da visão, por exemplo, seja atualizado, é necessária uma espécie sensível que, partindo da coisa extramental e atravessando o meio transparente, informa a visão. Essa informação por parte da espécie sensível realiza o que Tomás chama de “modificação” no sentido da visão. A operação da visão se delimita somente ao conteúdo intencional contido na espécie sensível pela qual é informada. Esse conteúdo, como vimos, é definido pelo objeto sensível, no caso, da visão, uma cor. Desse modo, a operação da visão não pode ir além do que é contido na espécie sensível pela qual é informada. Isso implica que, além de não apreender os objetos dos demais sentidos, a visão não é capaz de apreender sua própria operação⁷³. O objeto sensível próprio de uma dada faculdade não contém nenhuma informação sobre a operação dessa faculdade. Desse modo, quando apreende uma cor, a visão não apreende nenhuma informação quanto a sua própria operação.

As operações dos sentidos externos, são apreendidas pelo sentido comum sob a forma do que Tomás chama, na passagem citada acima, de “intenções dos sentidos”. Como o argumento que reconstruímos nos mostrou, a própria operação do sentido não está contida no conteúdo do objeto sensível de nenhuma faculdade externa. Contudo, essas intenções dos sentidos devem ser objeto por si de alguma faculdade, uma vez que, para Tomás, os seres humanos têm de poder estar conscientes das sensações que lhes ocorrem. Assim, essa capacidade deve ser atribuição de um sentido ulterior aos sentidos externos, a saber, do sentido comum⁷⁴. Essa capacidade de apreender as “intenções dos sentidos” é fundamental para que possamos explicar o fenômeno que expusemos anteriormente. A razão pela qual, quando

⁷³ Cf. STOCK (1958, p. 432)

⁷⁴ Cf. GUERRERO (2016, p. 88-91)

estamos lendo um livro, não ouvimos os sons dos carros se deve ao fato de que o sentido comum não está apreendendo a operação da audição. A intenção do sentido da audição não sendo apreendida pelo sentido comum, faz com que o indivíduo não perceba os sons que permeiam o ambiente. No caso inverso, quando voltamos nossa atenção aos sons de que a audição nos informa, nosso sentido comum está apreendendo propriamente essa operação da audição.

1.4.3 Operação de discriminação do sentido comum

Voltemos nossa atenção para a análise tomística da operação (2) de discriminação dos diferentes objetos sensíveis. Do mesmo modo como o argumento anterior, os passos seguidos por Tomás, na passagem citada acima, podem ser reconstruídos da seguinte maneira.

O ponto de partida é a consideração de que os seres humanos devem ter a competência cognitiva de distinguir os diferentes objetos sensíveis apreendidos pelos sentidos externos, como branco do doce. A capacidade para realizar esse tipo de distinção nos parece, ordinariamente, tão básico que nem nos detemos para questionar sobre as bases filosóficas que explicam como isso é possível. O contrafactual, ou seja, uma situação em que não conseguiríamos distinguir o branco do doce, nos parece um cenário completamente disparatado. A introdução dessa competência cognitiva como sendo própria aos seres humanos parece, assim, perfeitamente arrazoada.

Identificada a competência cognitiva em questão, o segundo passo argumentativo dado por Tomás consiste na consideração de que essa operação de discriminação não pode ser realizada pelos sentidos externos. A razão por ele apresentada é de que “para discernir uma coisa de outra, é preciso conhecê-las a ambas”. Essa razão pode ser explicada apelando novamente à noção de razão formal que cada objeto sensível possui.

Os dois objetos sensíveis a que o exemplo recorre, o branco e o doce, são objetos próprios de dois sentidos externos distintos, a visão e o paladar, respectivamente. Cada objeto sensível, como vimos, tem uma razão formal que delimita o conteúdo que ele informa o sentido. Assim, quando a espécie sensível informa o sentido, o conteúdo apreendido por esse sentido é restrito à razão formal do seu objeto. Ora, na razão formal do objeto próprio de uma dada faculdade, não há nenhum conteúdo que faça referência ao objeto próprio de outra faculdade. Por exemplo, o objeto próprio da visão não contém nenhuma informação sobre o objeto próprio

do paladar, e vice-versa. Sendo assim, quando a visão vê a cor branca de uma bala de coco, o objeto sensível apreendido por ela, a cor, não contém nenhuma informação sobre o sabor adocicado da bala. O mesmo acontece com o paladar, que apreende o doce mas não a cor branca da bala. Podemos formular sucintamente esse cenário da seguinte maneira: a visão não vê um gosto, nem o paladar saboreia uma cor.

Desse modo, podemos notar que nenhum sentido externo pode satisfazer a condição, enunciada por Tomás – de conhecer ambos objetos sensíveis. Cada sentido, estando restrito somente ao seu objeto, por definição, não pode sentir a ambos, o seu objeto e o objeto próprio de outra faculdade. Em se admitindo que isso fosse possível, não teríamos mais dois objetos sensíveis, mas somente um, que consistiria na composição de ambos. Do mesmo modo, não teríamos duas faculdades, mas apenas uma. Esse cenário, contudo, é contrafactual: Tomás não aceita que os objetos sensíveis próprios de cada sentido possam se fundir, nem que dois sentidos possam formar um único sentido. Devemos concluir, portanto, que os sentidos externos não são capazes de realizar a competência cognitiva de discriminar entre diferentes objetos sensíveis próprios⁷⁵.

No seu *Comentário ao “De anima”*, Tomás apresenta uma outra razão para atribuir a operação (2) de discriminação não aos sentidos externos, mas ao sentido comum:

De fato, alguém poderia crer que nós discernamos branco do doce não mediante uma potência, mas várias: por exemplo, na medida em que o paladar apreende o doce e a visão, o branco. [...] Contudo, esta diferença não seria manifestada a nós pelos sentidos; é necessário, pois, que exista uma [potência] que julgue que o doce difere do branco. De fato, **isto é algo uno, ou seja, que o doce difira do branco**; é necessário, então, que este uno seja julgado pela mesma [potência].⁷⁶ (nosso negrito)

Nessa passagem, Tomás levanta uma possível objeção à sua própria argumentação. Ao argumento que reconstruímos anteriormente, poderia ser objetado que a diferença entre branco e doce é percebida pelos próprios sentidos externos, exatamente enquanto individuais. Do modo como reconstruímos, o argumento tomístico excluía a possibilidade que cada sentido externo apreendesse o objeto de outro sentido e, assim, não perceberia a diferença entre os dois objetos sensíveis. A objeção considerada por Tomás na passagem, tem uma outra dimensão. A

⁷⁵ Cf. GUERRERO (2016, p. 103-109); LISSKA (2016, p. 203-204)

⁷⁶ *Comentário ao “De anima”* III, 3, §603-604: “Posset enim aliquis credere, quod discernamus album a dulci non quadam una potentia, sed diversis: ut scilicet in quantum gustu cognoscimus dulce, et visu album. [...] Sed tamen diversitas ista non erit nobis per sensum manifesta; sed oportet quod unus sit, qui dicat quod alterum est dulce ab albo. **Hoc enim est aliquid unum verum, scilicet quod alterum sit dulce ab albo**: ergo oportet quod illud unum ab eodem dicatur”. (nosso negrito)

possibilidade considerada, nesse caso, é de que, exatamente enquanto individuais, as faculdades pudessem apreender a diferença entre o seu objeto e o objeto sensível de outra faculdade. Ou seja, a visão conseguiria apreender a diferença entre o branco do doce não mais pelo fato de conseguir, de alguma forma, se referir ao objeto sensível do paladar. Antes que isso, a visão poderia distinguir o branco do doce exatamente enquanto é independente da operação do paladar, o mesmo sendo verdadeiro para qualquer dos demais sentidos externos. Cada um, na medida em que se restringe única e exclusivamente ao seu objeto, já apreenderia a diferença do seu objeto para o objeto de faculdades concorrentes.

Podemos perceber que essa objeção, na sua superfície aparentemente simples, compele o argumento tomístico a uma maior precisão conceitual. É nesse sentido que Tomás introduz a noção de que a diferença entre o branco e o doce é ela própria um objeto sensível uno. É precisamente o que Tomás expressa na frase: “isto é algo uno, ou seja, que o doce difira do branco”. Ou seja, a própria diferença entre dois objetos sensíveis quaisquer é um objeto sensível uno. Enquanto tal, esse objeto sensível não pode ser apreendido por nenhuma faculdade externa, como considerava a objeção. Não é o caso que a diferença entre o branco e o doce seja apreendida tanto pela visão quanto pela audição, precisamente enquanto independentes uma da outra. Podemos notar que, se fosse esse o caso, estaria implicado que a diferença entre os dois se dispersaria em dois objetos sensíveis. Tomás, nessa passagem, peremptoriamente recusa isso. A diferença entre dois objetos sensíveis, sendo ela mesma um objeto sensível uno, deve ser apreendida por uma e somente uma faculdade. Dessa forma, não cabe a nenhum sentido externo realizar essa operação, uma vez que, novamente, isso feriria o princípio que define os sentidos, como vimos. Segundo esse princípio, os sentidos são definidos pelos seus objetos próprios, de modo que, ao atribuir a uma faculdade um objeto ulterior, a sua própria unidade se dissolveria.

Outro aspecto relevante da análise tomística sobre a operação (2) de discriminação é a introdução da noção de simultaneidade. Segundo Tomás, uma condição necessária para realização dessa operação do sentido comum é que os objetos sensíveis discriminados sejam apreendidos simultaneamente:

[Aristóteles] expõe que é necessário apreender ambos [branco e doce] simultaneamente. Ele diz, então, que a partir disso é manifesto que não apreendemos ambos em tempos separados, ou seja, em tempos diferentes. Na medida em que aquele que julga que algo é diferente, julga algo uno e idêntico [...] Na medida em que *agora* julga que algo é diverso, na mesma medida julga que algo é *agora* diverso. Isto, porém, não pode ser feito, a menos que apreenda ambos simultaneamente, isto é, no mesmo

instante no qual julga ser diverso. É manifesto, pois, que apreende ambos simultaneamente.⁷⁷

A operação de discriminação entre dois objetos sensíveis tem de envolver, como condição necessária, a apreensão desses dois objetos simultaneamente. Ou seja, o sentido comum não pode apreender, em um momento, um objeto sensível e, em outro momento, outro objeto. Pelo contrário, ele tem de apreender ambos de modo que não haja nenhum intervalo entre suas apreensões. Por exemplo, quando discrimina entre branco e doce, a sua apreensão de doce não pode ser subsequente à apreensão de branco, ou vice-versa. Nesse caso, teríamos não uma apreensão simultânea, mas duas apreensões que seriam temporalmente discretas. O sentido comum, pelo contrário, não pode apreender intermitentemente os objetos sensíveis que ele discrimina. Em sendo o caso de apreendê-los separadamente, o sentido comum, segundo Tomás, não poderia realizar a sua função de discriminar dois ou mais objetos sensíveis.

A razão que fundamenta essa tese não é explicitamente formulada nessa passagem, mas podemos oferecer uma reconstrução do argumento de Tomás, através de uma redução ao absurdo. Consideremos o que estaria implicado se a apreensão que o sentido comum faz de dois objetos sensíveis fosse intermitente. A apreensão da cor branca e do sabor doce se dariam em momentos diferentes, não simultaneamente. Isso representaria dois atos distintos do sentido comum: *um* é a operação de apreensão do branco e *outro* é a apreensão do doce.

Como vimos anteriormente, a noção de razão formal de cada objeto sensível delimita o conteúdo que é apreendido por cada operação cognitiva. Por exemplo, o conteúdo intencional apreendido pela visão, quando é informada por uma espécie sensível, é única e exclusivamente delimitado pela razão formal do objeto da visão, a saber, uma dada cor. A operação da visão não apreende nenhum conteúdo ulterior ao que é contido nessa razão formal. O mesmo ocorre com a operação do sentido comum: ela também tem o seu conteúdo intencional delimitado pela razão formal do objeto sensível apreendido. Dessa forma, quando o sentido comum realiza duas operações – uma de apreensão do branco e outra de apreensão do doce –, cada uma delas tem seu conteúdo intencional restrito à razão formal do seu respectivo objeto sensível. Isso implica que cada uma dessas operações não faz referência ao conteúdo da outra: quando apreende branco, o sentido comum não apreende doce e vice-versa.

⁷⁷ *Comentário ao “De anima”* III, 3, §605: “[...] ostendit quod oportet simul utrumque cognosci. Dicit ergo, quod ex his quae dicuntur manifestum est quod neque in separato tempore, idest in diverso tempore cognoscit utrumque. Sicut enim ille qui iudicat aliqua esse diversa, dicit aliquid unum et idem [...] sed sicut nunc dicit quod est alterum, ita dicit quod nunc sit alterum. Hoc autem non posset esse, nisi simul ea apprehenderet, idest in illo instanti, pro quo iudicat esse altera. Manifestum est ergo quod simul cognoscit utrumque”.

Com isso, podemos notar que o sentido comum, nesse cenário, estaria tão apto a apreender a distinção entre esses dois objetos sensíveis quanto os sentidos externos. Do mesmo modo como estes, o sentido comum realizaria operações intermitentes que não fariam referência umas às outras. Entretanto, para se apreender a diferença entre dois objetos sensíveis, como vimos anteriormente, é necessário que a operação de discriminação “apreenda a ambos”. Ora, isso não ocorre se a operação do sentido comum for intermitente. Quando estiver apreendendo a cor branca, o sentido comum não apreenderá nada quanto ao sabor doce e vice-versa. Assim, podemos concluir que a apreensão de dois objetos sensíveis pelo sentido comum deve ser simultânea, sob pena de não poder discriminar esses objetos.

Até aqui consideramos a capacidade de discriminação do sentido comum como voltada exclusivamente à discriminação da razão formal de diferentes objetos sensíveis. Discriminamos, nesse caso, o branco do doce meramente por meio da diferença de razão formal que há entre esses dois objetos. Essa diferença podendo ser apreendida apenas pelo sentido comum. Podemos considerar, contudo, um sentido de discriminação que seja ainda mais relevante para a teoria da cognição sensível. Retornemos, por um momento, ao nosso exemplo inicial da maçã na cozinha. Para que consigamos organizar em conjuntos quais são qualidades da maçã e quais são qualidades das coisas ao redor, precisamos da capacidade de discriminar entre essas diferentes qualidades. A discriminação em questão nesse contexto não se restringe somente à distinção da razão formal dos objetos sensíveis. Se tivéssemos acesso a apenas esse tipo de diferença entre os objetos sensíveis, não haveria razões para discernir as qualidades da maçã das qualidades da mesa, por exemplo. A razão disso é que os objetos sensíveis pertinentes à maçã diferem entre si, segundo a sua razão formal, do mesmo modo como diferem com relação à mesa. A cor da maçã tem uma razão formal tal que exclui tanto o som da maçã quanto o som dos carros; da cor da maçã está excluído tanto o seu cheiro quanto o cheiro de qualquer outro alimento da cozinha.

Entretanto, o modo como os objetos sensíveis pertinentes à maçã se distinguem entre si, em algum sentido, é diferente do modo com que se diferem dos objetos referentes às coisas ao redor. O modo como a cor da maçã se distingue do cheiro da maçã tem um caráter distinto do modo como ela se distingue do cheiro de outro alimento. O som característico que ouvimos quando mordemos a maçã se distingue da cor da maçã, mas não do mesmo modo como se distingue do som dos carros que passam pela rua. Podemos perceber, com isso, que a capacidade (2) de discriminação não pode se reduzir à mera descoberta de diferenças de razões formais entre objetos sensíveis. Deve haver um outro critério que a mera razão formal que permitiria

discriminar as qualidades pertinentes à maçã das qualidades pertinentes às coisas ao redor. Esse ponto será desenvolvido na seção 3.2 e quando discutirmos propriamente a operação (3) de unificação do sentido comum, na próxima seção. Podemos adiantar, porém, que a discriminação operada pelo sentido comum, além da diferença de razão formal entre objetos sensíveis, deve levar em consideração a diferença de sujeitos aos quais esses objetos sensíveis se referem. O que difere as qualidades que apreendemos da maçã das qualidades das coisas ao redor é o fato de que ambas pertencem a sujeitos distintos.

Dessa forma, ao discriminar os objetos sensíveis referentes à maçã dos objetos sensíveis relativos à mesa, o sentido comum deve estar tomando como base a distinção de sujeitos que se estabelece entre esses dois conjuntos de objetos sensíveis. Como vimos anteriormente, o único sujeito ao qual o sentido comum tem acesso é a quantidade, apreendida pelos sentidos sob a forma de objetos sensíveis comuns. Tomás afirma que a quantidade, no nível ontológico, pode ser o sujeito das qualidades⁷⁸. Essa mesma relação é reproduzida na nossa percepção mediante a relação de sujeito do objetos sensíveis comuns com relação aos objetos próprios. Ao manter entre si uma relação de sujeito, esses diferentes objetos sensíveis podem ser discriminados e unificados pelo sentido comum de modo a apreender o modo como as coisas se organizam, de fato, na realidade. Tanto a cor da maçã, quanto o seu sabor, seu cheiro, seu som, etc. têm como sujeitos a mesma magnitude. Ou seja, a mesma extensão que tem a cor branca, também é doce, também tem tal cheiro, tal temperatura, etc. Sob o aspecto do seu sujeito, todas essas qualidades são idênticas, não diferindo senão em função da sua razão formal de objeto.

1.4.4 *Ex multis unum*: operação de unificação do sentido comum

A operação (3) de unificação e organização do sentido comum é a operação sobre a qual a obra tomística trata de maneira mais sucinta, comparado com as demais operações. Apesar de ser a mais importante operação atribuída ao sentido comum, ela recebe um tratamento em apenas um texto e em um contexto argumentativo intrincado. O *locus* clássico em que ela é discutida é nos capítulos 16 a 18 do *Comentário ao “De sensu et sensato”*. O texto original

⁷⁸ Analisaremos em detalhe essa tese no segundo capítulo, seção 2.3.1. Por ora, citamos uma passagem de *Suma de Teologia* Ia 77, 8, *ad secundum*: “Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris”

aristotélico, correspondente ao trecho desses três capítulos, é caracteristicamente formulado de maneira aporética. Ele inicia a abordagem ao tema estabelecendo um dilema, em sequência, apresenta opiniões reputadas de ambos os lados do dilema e, por fim, apresenta a sua solução para a questão. O comentário de Tomás, por sua vez, reproduz exatamente a mesma estrutura argumentativa aristotélica, fazendo com que seu argumento seja tão sinuoso quanto o original.

O problema filosófico formulado por Tomás retoma a capacidade de apreender simultaneamente mais de um objeto sensível próprio. Como vimos anteriormente, essa apreensão simultânea era considerada na operação (2) de discriminação como uma condição *sine qua non* para o seu funcionamento. No texto do *Comentário ao “De sensu et sensato”*, contudo, ela é tematizada por si mesma, como consistindo em uma operação independente. Tomás a aborda através da seguinte questão: “[...] Se ocorre que dois sentidos sentem no mesmo e indivisível tempo: por exemplo, enquanto a visão vê uma cor, simultaneamente a audição ouve uma voz.”⁷⁹.

Assim formulada, essa questão pode parecer inconcebível ordinariamente. Faz parte da nossa experiência subjetiva sentir mais de uma coisa ao mesmo tempo. O exemplo que Tomás apresenta nessa passagem é da situação em que, ao mesmo tempo em que ouvimos um som, vemos uma cor. Podemos pensar no caso concreto de ver um pássaro cantando: ao mesmo tempo em que ouvimos o seu canto, podemos ver as cores de suas penas, podemos ver seu tamanho, seu movimento, etc. Assim como neste caso, a nossa percepção ordinária parece ser constituída substancialmente por casos em que estão envolvidas a percepção de mais de uma qualidade ao mesmo tempo. A intenção de Tomás ao tematizar esse problema não é mostrar que essa nossa experiência subjetiva é falsa, que nossos sentidos nos enganam a esse respeito, ou que essa experiência deve ser corrigida filosoficamente. Pelo contrário, em nenhum momento é recusada essa característica da nossa percepção – inclusive, ela é explicitamente pressuposta como verdadeira⁸⁰. O que Tomás pretende fazer, contudo, é apresentar quais as competências cognitivas devem estar envolvidas para que nós consigamos perceber as coisas desse modo. A pergunta que está em questão é: o que permite que nós percebamos mais de uma coisa simultaneamente?

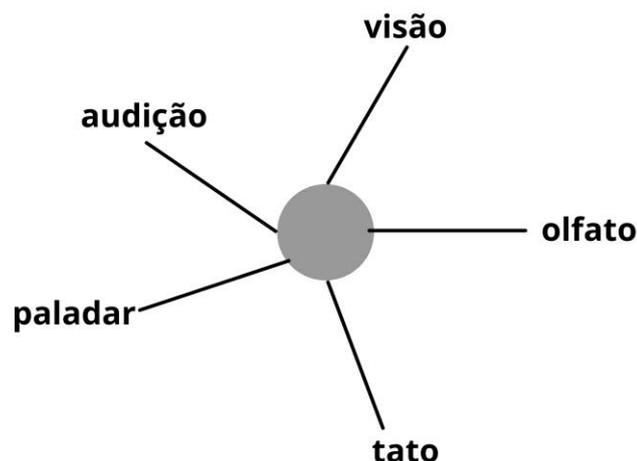
⁷⁹ *Comentário ao “De sensu et sensato”*, cap. 16: “[...] utrum scilicet contingat quod simul et in eodem indivisibili tempore sentiant duo sensus, puta simul dum visus videt colorem, auditus audiat vocem.”

⁸⁰ *Comentário ao “De sensu et sensato”*, cap. 18: “[...] supposito quod animal simul sentiat diversa sensibilia, quai hoc manifeste experimur, inquirat quomodo possibile”

A resposta que Tomás desenvolve a essa pergunta é, substancialmente, a mesma que vimos ser defendida no *Comentário ao “De anima”*, quando analisamos a operação (2) de discriminação. No final do capítulo 18, depois de reproduzido o argumento aporético de Aristóteles, é exposta a concepção do sentido comum através de uma analogia:

[Aristóteles] expõe de que modo a mesma parte indivisível da alma pode sentir simultaneamente diversos [objetos sensíveis]. [...] Para evidenciar isso, então, é considerado que as operações dos sentidos próprios são referidas ao sentido comum, como a um princípio primeiro e comum. Deste modo, o sentido comum está para os sentidos próprios e suas respectivas operações, como um ponto está para as diferentes linhas, que concorrem para ele. O ponto, deste modo, sendo o término das diversas linhas, considerado em si mesmo, é uno e indivisível.⁸¹

O símile empregado por Tomás para apresentar a relação do sentido comum com os sentidos externos é a relação entre linhas convergindo para um único ponto. Segundo a passagem, os sentidos externos podem ser compreendidos como estabelecendo com o sentido comum a mesma relação que diferentes linhas podem estabelecer com o mesmo ponto. Uma linha, por definição, é limitada por dois pontos em cada uma das suas extremidades. Quando várias linhas convergem para um único ponto, o que ocorre é que todas elas terão, sob um aspecto, o mesmo ponto como extremidade. Isso se dá pelas próprias características do ponto: ele não tem extensão, não é um corpo contínuo e, dessa forma, não pode ser dividido em partes integrais. A representação visual do símile indicado por Tomás seria desse tipo:



⁸¹ *Comentário ao “De sensu et sensato”*, cap. 18: “[...] ostendit quomodo eadem pars animae indivisibilis possit simul sentire diversa. [...] Ad huius ergo evidentiam considerandum, quod, cum operationes sensuum propriorum referantur ad sensum communem, sicut ad primum et commune principium, hoc modo se habet sensus communis ad sensus proprios et operationes eorum, sicut unum punctum ad diversas lineas, quae in ipsum concurrunt. Punctum autem, quod est terminus diversarum linearum, secundum quod in se consideratur, est unum et indivisibile.”

O sentido comum é representado por Tomás como o ponto central para o qual cada linha converge como sua extremidade. A sua capacidade de sentir simultaneamente os objetos de mais de um sentido é apresentado, nesse símile, como paralelo à capacidade do mesmo ponto encerrar cada uma das linhas. Peguemos o exemplo da nossa percepção da bala de coco. Cada uma das operações dos sentidos externos converge para um único ponto final: o sentido comum. Desse modo, a operação da visão, representada por uma linha, tem o mesmo ponto final que a operação do paladar, do olfato, do tato e da audição. De modo que, quando vemos a cor branca da bala, a operação da visão coincide, no sentido comum, com a operação do olfato que sente o cheiro adocicado. Ambos objetos sensíveis são sentidos simultaneamente pelo sentido comum pelo modo como cada sentido particular está conectado a ele. Desta forma, segundo Markos Klemz (2016, p. 54), para que possamos sentir simultaneamente múltiplas coisas, “é preciso que as diferentes sensações sejam referidas a um princípio subjetivo unificador, o senso comum”.

O que gostaríamos de explorar, entretanto, é uma indicação breve que Tomás apresenta do que está envolvido quando sentimos simultaneamente mais de um objeto sensível. Ele apresenta a tese em questão de maneira extremamente passageira no seu *Comentário ao “De sensu et sensato”*: “De nenhum outro modo admite-se que a alma julgue algo como sendo numericamente uno que não seja na medida em que é percebido por ela simultaneamente [...]”⁸². O conceito de unidade numérica da coisa extramental, como, por exemplo, de Sócrates, *desta árvore* ou *desta pedra* está sendo associado, nessa passagem, à nossa capacidade de perceber simultaneamente mais de um objeto sensível. A única maneira que os seres humanos têm de perceber a unidade numérica das coisas na realidade é por meio da sensação simultânea das suas propriedades⁸³. *Este gato* que está deitado em nosso colo, por exemplo, só é percebido por nós como uno numericamente em razão da percepção simultânea que eu tenho de todas as suas qualidades. É em razão dessa capacidade cognitiva que a minha percepção do gato não é uma percepção de qualidades dispersas e discretas, separadas umas das outras e que não formam uma unidade.

⁸² *Comentário ao “De sensu et sensato”*, cap. 16: “[...] anima nullo modo alio videtur diiudicare aliquid esse unum numero nisi inquantum simul ab ea percipitur [...]”. Apesar de se inserir num contexto aporético, podemos sustentar seguramente que essa tese é esposada pelo próprio Tomás uma vez que ele, numa passagem no capítulo seguinte, toma essa mesma tese como já estabelecida: “[...] simul sentiri, quod est quasi esse unum numero, ut supra habitum est” (*Comentário ao “De sensu et sensato”*, cap. 17)

⁸³ Essa é a mesma interpretação que Pavel Gregoric faz de Aristóteles no *De sensu et sensato*: “Cross-modal binding of two heterogeneous perceptibles, I have argued, depends on nothing other than their being perceived simultaneously” (GREGORIC, 2007, p. 140)

Para fins argumentativos, consideremos precisamente o caso contrafactual em que percebemos o mesmo gato não como uma unidade numérica, mas como uma dispersão numérica de propriedades. Nesse caso, teríamos a apreensão das suas propriedades apenas pelos sentidos externos. Como vimos, cada objeto sensível apreendido por um sentido externo é completamente independente dos demais. Desse modo, quando estamos diante *deste* gato, o que os sentidos externos nos informam é uma miríade de dados dispersos: a cor do seu pelo, dos seus olhos, o seu ronronar quando o acariciamos, o seu cheiro característico, a textura macia do seu pelego, a textura rija das suas unhas, etc. Cada um desses objetos sensíveis é distinto pelas suas razões formais: a cor do pelo, vista pela visão, não contém nenhuma informação sobre o som do ronrono ou o seu cheiro, e vice-versa. É nesse sentido em que os objetos sensíveis são ditos diferentes entre si.

Entretanto, os objetos sensíveis de alguma maneira devem poder se identificar a fim de formar uma unidade paralela à unidade que essas qualidades formam na realidade. No mundo extramental, as qualidades do gato não existem de maneira dispersa. Pelo contrário, enquanto propriedades acidentais, elas só existem inerindo em um sujeito e, assim, constituem propriamente uma unidade: *este* gato é a mesma coisa que tem tal cor, tal cheiro, tal maciez, tal som, etc. Cada uma das qualidades do gato se refere à mesma coisa, essa unificação se realizando mediante a inerência no mesmo sujeito. Ora, essa unificação que acontece no registro ontológico deve encontrar algum paralelo na nossa percepção. A unidade que todas as qualidades de uma mesma coisa formam na realidade extramental deve poder ser apreendida intencionalmente por nós. De outro modo, em sendo o caso em que não conseguíssemos apreender essa unificação, não conseguiríamos ter uma percepção adequada das coisas como elas de fato são. Nossa percepção seria enganosa pelo fato de não conseguir nos apresentar o modo como a realidade se constitui efetivamente.

O modo como Tomás pretende explicar essa competência cognitiva (3) de unificação é atribuindo à sensação simultânea a capacidade de apreender uma coisa como numericamente una. Como, exatamente, isso acontece não é explicitado no trecho citado do texto tomístico, mas podemos reconstruir o argumento da seguinte maneira. Do mesmo modo como a operação (2) de discriminação envolvia a apreensão de algo uno. Ou seja, a própria diferença entre os objetos sensíveis se caracterizava como algo uno, como Tomás escreve: “isto é algo uno, ou seja, que o doce difira do branco”. Da mesma maneira, a operação (3) de unificação dos objetos sensíveis também se apresenta, nesse contexto, como envolvendo a apreensão de algo uno. A própria unificação entre os objetos é considerada como um objeto intencional uno. E nessa

apreensão de algo uno está envolvida necessariamente uma apreensão simultânea. Nesse sentido, não há maneira de apreender em momentos discretos algo uno. Se esse fosse o caso, apreenderíamos uma parte em tal momento e outra parte em outro momento. Ora, nesse caso já não teríamos a apreensão de algo uno, mas, sim, a apreensão de uma multiplicidade.

A percepção de algo numericamente uno, assim, só se dá mediante a sensação simultânea. Desse modo, quando sentimos dois objetos sensíveis simultaneamente, podemos percebê-los ambos ou como sendo distintos ou como formando uma unidade numérica. Nesse segundo caso, apreendemos ambos como sendo idênticos sob um aspecto. Suposto que os mesmos objetos sensíveis fossem sentidos de maneira não simultânea, então não poderíamos perceber a ambos como formando algo uno numericamente. Pelo contrário, como Markos Kelmz escreve (2016, p. 114), “ao unificar os sentidos externos, o sentido comum permite sentir de uma só vez a cor e o sabor *num mesmo objeto sensível*” (nossa ênfase).

Vejamos como isso se aplica no exemplo concreto da bala de coco. Todas as qualidades que pertencem à bala formam uma unidade numérica na realidade extramental. A nossa percepção da bala deve, de alguma maneira, estabelecer um paralelo com essa unidade que constitui a bala. Essa unificação não pode se dar a nível dos sentidos externos: uma vez que cada sentido externo é restrito somente ao seu objeto sensível próprio, ele não pode sentir simultaneamente o objeto sensível de outra faculdade. Assim, deve ser introduzido, segundo Tomás, um sentido ulterior que tenha capacidade de apreender a ambos objetos e, dessa maneira, possa sentir simultaneamente ambos. Esse sentido, como vimos, é o sentido comum, o qual tem a capacidade de unificar dois ou mais objetos sensíveis comuns mediante a sua capacidade de sentir simultaneamente ambos. Desse modo, a unidade numérica da bala pode ser apreendida na exata medida em que as suas qualidades são sentidas simultaneamente pelo sentido comum.

Em uma passagem do seu *Comentário ao “De anima”* III, Tomás menciona rapidamente a capacidade cognitiva que temos de sentir mais de uma qualidade como formando uma unidade. Na passagem em questão, contudo, não é identificada explicitamente essa operação de unificação como uma operação própria do sentido comum. Tomás escreve o seguinte:

[...] por exemplo, quando percebemos simultaneamente a cólera: pelo paladar, que é amarga; pela visão, que é vermelha. Prontamente, ao [ver o] aspecto vermelho, julgamos que é amargo. Contudo, não há algum outro sentido cujo objeto próprio seja **apreender que branco e amargo são uno**. Esta unidade não é senão por acidente; e o

que é meramente por acidente não pode ser objeto de nenhuma potência.⁸⁴ (nosso negrito)

Nessa passagem, é claramente identificada uma capacidade de apreender mais de um objeto sensível como formando uma unidade. O exemplo que Tomás oferece é perceber algo amargo e branco como formando uma coisa numericamente uma – um pedaço de gengibre por exemplo. Ao analisar essa citação, Anthony Lisska⁸⁵ a identifica como uma operação do sentido comum. A razão disso é que, como Tomás afirma “não há nenhum outro sentido” externo capaz de apreender a unidade entre mais de um objeto sensível. Com isso, é justificada a introdução de um novo sentido interno ulterior capaz de realizar essa operação. Entretanto, salientamos mais uma vez, Tomás não é explícito ao atribuir essa operação ao sentido comum.

A essa operação do sentido comum, contudo, poderia ser direcionada uma objeção muito simples: a mera sensação simultânea é critério suficiente para a unificação dos objetos sensíveis? Suponhamos que a sensação simultânea de dois objetos sensíveis seja o único critério que temos para unificar numericamente os objetos sensíveis. Nesse caso, como explicaríamos as unificações e organizações que realizamos no nosso exemplo inicial da maçã na cozinha? Além das qualidades da maçã, nós sentimos *simultaneamente* uma variedade de qualidades que não são unificadas à maçã. Nós podemos sentir simultaneamente o cheiro de outro alimento cozinhando, podemos ver as cores de outros móveis ao redor da maçã, podemos ouvir o som dos carros na rua. Todos esses objetos sensíveis são sentidos por nós ao mesmo tempo em que sentimos as qualidades da maçã. Se a mera sensação simultânea fosse critério suficiente para realizar a operação de unificação, então todas essas qualidades elencadas seriam numericamente idênticas, o que é patentemente falso. Desse modo, podemos perceber que a simultaneidade da sensação é uma condição necessária, como Tomás a apresenta, mas não é suficiente para realizar a operação de unificação. Para que essa operação possa capturar o modo como as coisas se organizam na realidade, ela deve ter algum critério ulterior. Mas qual seria esse critério?

A hipótese que pretendemos defender neste trabalho é de que o critério para a unificação realizada pelo sentido comum se baseia na noção de quantidade, mais especificamente, no modo como a magnitude é apreendida pelos sentidos: através dos objetos sensíveis comuns. A defesa apropriada dessa hipótese será desenvolvida no terceiro capítulo desta dissertação, seção 3.2

⁸⁴ *Comentário ao “De anima”* III, 1, §581: “[...] sicut cholera simul percipitur per gustum quod sit amara, et per visum quod sit rubicunda; statim ad aspectum rubicundi iudicamus aliquid esse amarum. Non est autem aliquis alius sensus cuius proprium sit **cognoscere quod album et amarum sunt unum**. Haec enim unitas non est nisi per accidens; et quod est per accidens tantum, non potest esse obiectum alicuius potentiae.” (nosso negrito)

⁸⁵ LISSKA (2016, p. 203)

Por ora, podemos indicar de que modo a operação de unificação toma como critério a quantidade, sem que esteja provado ainda o modo como a noção de quantidade pode assegurar a apreensão da unidade numérica das coisas.

Como vimos anteriormente, os objetos sensíveis comuns mantêm uma relação tal com os objetos próprios que, ao sentir estes últimos, já sentimos os primeiros. O tipo de relação envolvida entre os dois tipos de objetos, segundo Tomás, é de sujeito: cada um dos objetos próprios tem como sujeito um objeto comum. Contudo, é possível que diferentes objetos próprios tenham o mesmo objeto sensível comum como sujeito. Um exemplo disso são as qualidades da maçã. A cor da maçã tem como sujeito os objetos sensíveis comuns referentes à maçã: tal magnitude, tal figura, tal número e tal movimento. Já a temperatura da maçã, sentida pelo tato, tem os mesmos objetos comuns como sujeito: podemos sentir a sua magnitude com nossas mãos, podemos traçar com os dedos seus contornos e sentir sua figura, seu número e seu movimento. É mediante essa relação que a cor e a temperatura, por exemplo, mantêm com os mesmos objetos sensíveis comuns que podemos unificar numericamente tanto a cor quanto a temperatura. O objeto da visão e do tato não nos aparecem como dois elementos dispersos, mas, pelo contrário, como constituindo uma unidade correspondente à unidade numérica que há na própria realidade. Assim, a operação de unificação realizada pelo sentido comum tem como condições tanto a sensação simultânea quanto a identificação do mesmo sujeito para ambos objetos.

2. Os correlatos metafísicos da percepção

Neste capítulo, deslocamos nosso foco de atenção do registro epistêmico para o registro metafísico da análise. Nosso objetivo é delimitar com precisão o domínio das coisas extramentais que podemos perceber e apresentar o modo como elas são caracterizadas pela metafísica tomista. Em primeiro lugar, pretendemos apresentar o domínio das coisas perceptíveis através da análise do conceito de ente e seus gêneros supremos. Isso nos permitirá restringir nosso exame às substâncias corpóreas, à qualidade e à quantidade. Com relação às substâncias corpóreas, pretendemos mostrar que os seus princípios constitutivos – forma e matéria – não são percebidos pelos sentidos. Além disso, a partir da consideração sobre os princípios constitutivos das substâncias corpóreas, apresentaremos o que deve estar envolvido no ato cognitivo que apreende por si essas substâncias. Por fim, analisaremos uma espécie da categoria de qualidade, a saber, as qualidades sensíveis. A categoria de quantidade será objeto de investigação do terceiro capítulo.

2.1 Os limites do perceptível

Contrapartida essencial para a consecução da percepção, o mundo extramental deve ser objeto de consideração para qualquer filósofo na exata medida em que deseja explicar os processos cognitivos causados a partir dele. Tudo o que vemos, ouvimos, cheiramos, saboreamos ou tateamos está no mundo fora de nossa mente. Quando vemos uma cor ou ouvimos um som estamos em contato com o mundo de uma maneira privilegiada. Todos esses processos cognitivos se referem às coisas como elas de fato são na realidade extramental. Segundo a tradição aristotélica, não é possível compreender as etapas da aquisição do conhecimento apelando meramente a nossa experiência subjetiva. Restringir o domínio da nossa análise somente aos conteúdos do nosso foro íntimo não nos permitiria apreender de que modo os conteúdos aos quais temos acesso possam ter um valor cognitivo robusto. A mera reflexão meditativa sobre a nossa própria percepção não nos mostraria de que modo esses dados são, além de acidentes da nossa alma, conteúdos intencionais. Sem uma consideração sobre o

mundo, não conseguiríamos explicar de que maneira se fundamenta o caráter intencional das nossas sensações e percepções. Nosso objeto de análise deve, portanto, se estender, para além das operações cognitivas da alma, até o próprio mundo *extra anima*. Compreender o modo como as coisas no mundo se estruturam e estão organizadas passa a constituir, assim, um elemento essencial para compreensão dos processos cognitivos da sensibilidade humana.

Do modo como a empregamos no parágrafo anterior, a noção de “mundo extramental” é um tanto quanto vaga e pouco útil para uma análise filosófica. Nossa análise pode ter, como ponto de partida, um esforço para tornar mais clara essa noção. Uma definição provisória de mundo seria de um conjunto composto por todas as coisas existentes. Desse modo, a partir do primeiro parágrafo, podemos considerar que a nossa percepção do mundo se direciona a todas as coisas existentes.

Contudo, há alguns casos-limite que tensionam essa definição. Há muitas coisas que consideramos existentes, mas que não podem ser percebidas pelos sentidos. Perguntados fôssemos, diríamos que a força gravitacional existe, bem como partidos políticos, partículas subatômicas, etc. Entretanto, de nenhum desses casos podemos ter uma percepção propriamente dita. De um partido político, podemos ver sua logomarca estampada na camisa, seus políticos filiados, sua ata de fundação, podemos ouvir seu *jingle* na época da campanha. Contudo, o partido político em si não se resume a suas manifestações materiais. O mesmo ocorre com as partículas subatômicas: elas não se reduzem aos efeitos que causam na superfície visível. Desse modo, podemos notar que há coisas que, de fato, existem no mundo, mas que não podem ser percebidas através de uma atualização dos nossos sentidos. O que podemos efetivamente perceber, portanto, representa apenas um subconjunto do mundo em que vivemos. Desse modo, precisamos tornar claras as condições que fazem com que alguma coisa seja perceptível ou não. Podemos nos perguntar: quais as coisas que podemos, de fato, perceber do mundo?

2.1.1 A noção de ente e os dez predicamentos

Podemos tornar mais rigorosa a análise que desenvolvemos até aqui apelando para a consideração de uma noção de fundamental importância para a metafísica de Tomás de Aquino. Como a caracterizamos anteriormente, a noção de mundo pode ser, com uma certa transigência, associada à noção de ente tomística. Definido por nós como o conjunto de coisas existentes, o

mundo se assemelha ao modo como o ente comumente é caracterizado na tradição tomista. Como sua própria etimologia nos revela, a palavra “ente” traduz a palavra *ens* latina, que nada mais é senão o particípio do verbo *sum*, “sou”. O infinitivo desse verbo latino, *esse*, traduz-se pelo infinitivo “ser” em português. Ou seja, “ente” significa aquilo que realiza o ato de ser, é a substantivação própria do verbo ser. Desse modo, se podemos dizer que algo é, então podemos chamá-lo de ente. Podemos dizer que Sócrates é, uma nuvem é, uma cor é, um sabor é, etc. Cada uma dessas coisas, pelo mero fato de podermos dizer delas que elas são, são entes. Esse é, de fato, o conceito mais abstrato e mais abrangente da teoria tomista. Todas as coisas que são devem ser abarcadas por essa noção. Tudo o que não cai sob esse conceito é o não-ente.

O conceito de ente, contudo, ao ser o mais abstrato e universal de todos os conceitos, não introduz nenhuma diferenciação entre as coisas que existem. Como vimos, tanto um indivíduo da espécie humana quanto uma nuvem, ou um sabor, ou uma cor, todos são entes. Considerado meramente enquanto tal, o ente não introduz nenhum critério de distinção entre diferentes tipos de entes. Por ser o conceito mais abstrato de todos, as condições para a sua diferenciação são peculiares. Diferentemente da especificação que ocorre a partir de um gênero que se divide através de diferenças específicas, o ente deve encontrar um modo de divisão diferente. Como Tomás afirma, no *De veritate*, a divisão do ente se torna possível mediante a consideração dos diferentes *modos de ser* pelos quais o ente pode se realizar. Ele escreve:

Pois a substância não acrescenta ao ser qualquer diferença que pudesse significar alguma natureza somada ao ente. O termo substância designa antes um certo **modo** peculiar do ente, isto é, o que é em virtude de si mesmo.⁸⁶ (nosso negrito).

Podemos notar com essa passagem de que modo a noção de substância é encontrada a partir da noção de ente. Como Wippel afirma⁸⁷, ao acrescentarmos, não uma diferença específica, mas um *modo* especial de ente, então podemos derivar a categoria da substância. O modo em questão consiste em ser “em virtude de si mesmo”, ou, numa tradução mais literal, “por si”. Esse critério é o responsável por bifurcar a noção de ente em substância e acidente, este sendo caracterizado por não ser por si.

O critério de “ser por si” pode ser considerado tanto no registro lógico quanto no registro causal. Sob seu aspecto lógico, a substância é definida como aquilo que não se predica de nada

⁸⁶ *De veritate* I, 1: “Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam **modus essendi**, scilicet per se ens”

⁸⁷ “As Thomas sees things, supreme and diverse modes of predication (as expressed in the predicaments) ultimately follow from and depend upon supreme and diverse modes of being” (WIPPEL, 2000, p. 211)

outro, mas que pode ser sujeito de predicados. Considerando Sócrates como uma substância, por exemplo, ele não poderia ser predicado de nada outro, mas pode ser sujeito de predicados. Ou seja, não podemos dizer que “*esta* pedra é Sócrates”, mas podemos dizer que “Sócrates é branco ou alto”, por exemplo. Já os acidentes, são definidos como aquilo que se predica de outro e não pode ser sujeito de predicados. O branco de Sócrates, por exemplo, só pode ser predicado de algo outro e não pode ser o sujeito de nada outro. Considerado no registro causal, por sua vez, o critério de ser por si define a causa responsável pela existência da coisa em questão. Uma substância particular, por exemplo, enquanto ente, não precisa de nenhuma causa externa concorrente para que sua existência seja atualizada. Já o acidente, pelo contrário, precisa de alguma coisa sobre a qual possa inerir. Por absurdo, em não havendo nenhuma substância, necessariamente, não poderia haver nenhum acidente.

Até aqui, temos o seguinte cenário: as coisas que existem ou são substâncias ou são acidentes. Não há nada que seja ente e que não caia sob um desses dois conceitos. O ente, até esta etapa, está dividido exaustivamente em somente dois gêneros supremos. O próximo passo argumentativo dado por Tomás é derivar os diferentes tipos de acidentes. Essa distinção só é alcançada ao se apelar aos diferentes modos de predicação. Como mencionado, a distinção entre substância e acidente, considerada no registro lógico, define o modo como esses dois conceitos se comportam na predicação. A substância só pode ser sujeito, mas não predicado; o acidente, por sua vez, só pode ser predicado de um sujeito, não podendo ser sujeito de predicação.

Partindo da premissa de que o acidente só pode ser predicado de algo outro, Tomás considera que há diferentes modos de se predicar um acidente a uma substância. Peguemos os seguintes exemplos de predicação de acidentes: “Sócrates é branco”, “Sócrates é alto” e “Sócrates está em pé”. O que difere esses diferentes acidentes predicados à substância Sócrates? O primeiro significa que a substância tem uma certa qualidade; o segundo, uma quantidade; o terceiro, uma situação. Ou seja, cada uma dessas diferentes maneiras de atribuir algo à substância nos apresenta um modo diferente de ente. A cópula “é”, que une o sujeito e o predicado nessas proposições, significa os diferentes modos pelos quais o ente pode se efetivar. Sendo assim, como Wippel afirma⁸⁸, cada um desses diferentes modos de predicação representam um modo de ser na realidade. A partir de uma análise exaustiva dos diferentes modos pelos quais um acidente pode ser atribuído a uma substância, podemos derivar todas as

⁸⁸ “[Thomas] reminding us that these diverse modes [of predication correspond to and reflect diverse ways in which being itself is realized, or what he calls diverse modes of being (modi essendi).” (WIPPEL, 2000, p. 210-211)

diferentes categorias do ente. É dessa forma que, segundo Tomás, os dez predicamentos são fundamentados.

Após pormenorizar todos os gêneros supremos que dividem o ente, temos mais claro que tudo o que existe é ou substância ou pertence a uma das nove categorias dos acidentes. Entretanto, segundo Tomás, não são todas as coisas incluídas nessas categorias que podem ser percebidas pelos nossos sentidos. Pelo contrário, há alguns tipos de substâncias e acidentes que não podemos perceber. Por exemplo, substâncias imateriais e alguns acidentes que inerem na alma que também não podem ser apreendidos sensivelmente. Temos, assim, uma cisão entre dois domínios de consideração sobre as dez categorias. O primeiro, o domínio metafísico, compreende todas as substâncias, independentemente de serem corpóreas ou incorpóreas. Deste modo, tanto Sócrates quanto o anjo Gabriel são contemplados no estudo da metafísica. O mesmo acontece com os acidentes: sob o prisma metafísico, são acidentes tanto uma cor ou um cheiro quanto acidentes da alma, como um juízo particular, ou um dado conceito ou raciocínio de algum ser humano. O domínio da física, por sua vez, se limita a um certo tipo de substâncias e acidentes, a saber, substâncias corpóreas e acidentes da matéria. Ela só considera, assim, acidentes como cor ou tamanho; substâncias como Sócrates ou *esta* pedra, por exemplo.

Temos, pois, que tornar mais claro os critérios que delimitam o domínio das coisas acessíveis aos sentidos. A pergunta pode ser formulada da seguinte maneira. O que, exatamente, faz com que algo se torne perceptível aos nossos sentidos? Podemos procurar a resposta a essa interrogação retomando uma tese que vimos, no capítulo anterior, apresentada no registro epistemológico. Tomás escreve: “[...] ele [Aristóteles] prova o que supusera, a saber, que nada é sentido a não ser [que tenha] quantidade. Ele diz que isso é manifesto porque tudo que é sensível é uma magnitude, e nenhum indivisível é sensível”⁸⁹ Nessa passagem, Tomás apresenta a relação entre o que é perceptível, aqui tratado em termos de “sensível”, e a quantidade através de uma bimplicação: algo só é perceptível se e somente se tiver uma quantidade. Ou seja, não é possível que haja algo que, sendo perceptível, não tenha uma quantidade. Por exemplo, não é possível perceber um anjo uma vez que este anjo não tem uma quantidade corpórea. Desse modo, o domínio do perceptível recobre todo o domínio das coisas que estão na categoria de quantidade. Dessa tese, Tomás retira dois corolários. O corolário I: de que as coisas perceptíveis não só têm quantidade como tem um certo tipo de quantidade específico, a saber, a magnitude. No próximo capítulo, seção 3.2, pretendemos mostrar com maior detalhe como Tomás pretende

⁸⁹ *Comentário ao “De sensu et sensato”*, cap. 18: “[...] probat quod supposuerat, scilicet quod nihil sentitur nisi quantum. Et dicit manifestum esse quod omne sensibile est magnitudo, et nullum indivisibile est sensibile”

derivar essa tese. Por ora, basta considerar o que pertence à noção de magnitude. Diferentemente da quantidade discreta, a quantidade contínua tem como característica própria a extensão. É a partir dessa propriedade que Tomás retira o corolário II, presente na citação acima. Do fato de que a magnitude tem extensão, podemos concluir que ela é divisível ao menos em uma das três dimensões. Ora, se ela é divisível, então, por definição, ela não pode ser indivisível. Desse modo, Tomás pode concluir que não há nada que seja indivisível que possa ser percebido pelos sentidos.

A tese tomista de que tudo que é perceptível deve ter uma quantidade nos provê de um critério para delimitar o domínio do que é perceptível. O segundo passo consiste em saber que tipo de coisas caem sob a categoria de quantidade. Como vimos, os entes podem pertencer a diferentes categorias, não sendo necessário que o pertencimento a uma categoria exclua o pertencimento às demais. Por exemplo, Sócrates pertence à categoria de substância, pois é um ente por si, mas também pertence à categoria de qualidade, pois tem tal cor, tal cheiro, etc.; ele também pertence à categoria de quantidade, pois tem tal magnitude, tal figura, tal movimento, etc. Desse modo, podemos notar uma implicação importante da tese tomista que delimita o domínio do perceptível à quantidade. Qualquer coisa que possa ser percebida – quer seja uma substância, quer seja uma das oito demais categorias acidentais – deve, necessariamente, receber predicados na categoria de quantidade. Ou seja, se podemos perceber uma substância, essa substância deve poder receber predicados na categoria de quantidade. Por exemplo, Sócrates só pode ser percebido pelo fato de ter uma magnitude. Do mesmo modo, se podemos perceber uma qualidade, a coisa que tem tal qualidade deve cair sob a categoria de quantidade. Por exemplo, podemos perceber a cor dessa mesa pela razão de que ela tem uma certa magnitude. Em síntese, o conjunto do que é perceptível tem a mesma extensão que a categoria de quantidade – ainda que não a mesma intensão.

Além da categoria de quantidade, que será abordada em detalhe no terceiro capítulo, nossa consideração sobre as categorias aristotélicas se restringirá somente às categorias de substância e de qualidade. As demais categoriais acidentais não serão tematizadas por si próprias, uma vez que o próprio Tomás, nos escritos epistemológicos aos quais tivemos acesso, não aborda precisamente como elas seriam percebidas. Interpretamos esse silêncio do Aquinate como significando que a percepção que temos das coisas que caem sob essas categorias poderiam ser explicadas em função da percepção de substâncias, qualidades e quantidades. Por exemplo, uma certa relação ou uma certa paixão, ambas instanciando duas categoriais acidentais, poderiam ser percebidas através da percepção das qualidades e da quantidade dos

elementos envolvidos na relação e na paixão. Dessa forma, podemos notar que não é necessário postular uma nova modalidade na cognição humana para dar conta da percepção dessas outras categorias.

2.1.2 Substâncias corpóreas

A categoria de substância é dividida, no *Sobre o ente e a essência*, em substâncias compostas e substâncias simples. A razão dessa distinção se deve a uma diferença específica, presente em uma espécie e ausente na outra. A partir dessa diferença, o gênero supremo da substância pode ser dividido. Segundo Tomás, é a presença ou ausência da matéria na constituição de um ente que fundamenta a distinção entre dois tipos básicos de substâncias. As substâncias compostas são caracterizadas pela composição de matéria e forma. É em razão dessa composição que a sua natureza se distingue do supósito. Por exemplo, Sócrates, um supósito particular, não se resume às propriedades da natureza humana, articuladas a partir da forma substancial humana. Podemos expressar essa situação dizendo que Sócrates não é a humanidade. Isso significa dizer que Sócrates se distingue da sua própria natureza. A razão que Tomás apresenta para explicar esse fenômeno é a presença da matéria na constituição do supósito. Ou seja, além da forma substancial humana, que articula as suas propriedades específicas, Sócrates também possui uma matéria. Contrariamente, as substâncias simples são caracterizadas por não serem constituídas a partir de uma composição de matéria e forma. O que entra na constituição dessa espécie de entes, segundo Tomás, é somente a forma substancial. Um exemplo disso é o caso dos anjos da tradição católica. Uma vez que são entes imateriais, o supósito não se distingue da sua própria natureza. O anjo Gabriel, por exemplo, é constituído somente por propriedades derivadas da sua forma substancial e, assim, se identifica totalmente com a sua própria espécie.

Considerando o que decorre da presença ou ausência da matéria na constituição dos dois tipos de substâncias, podemos estreitar ainda mais o domínio do que é perceptível. Como vimos anteriormente, o conjunto das coisas que são perceptíveis tem a mesma extensão do que é quantitativo. Ora, a cisão entre substâncias compostas e simples, introduz a distinção entre entes que podem ou não receber predicados da categoria de quantidade. As substâncias compostas, em razão da sua materialidade, constituem um corpo do qual se pode predicar uma magnitude segundo as três dimensões. Nesse sentido, Tomás escreve:

Assim, corpo, enquanto se encontra no predicamento da substância, é aquilo que possui uma natureza tal, que nele se podem apontar três dimensões; essas três dimensões assinaladas constituem o corpo, que se engloba na categoria de quantidade.⁹⁰

Nessa passagem, é apresentada a noção de corpo como estando sob a categoria da substância em função da composição de forma e matéria. Do corpo se pode predicar as três dimensões do espaço: podemos dizer que tem um comprimento, uma largura e uma profundidade. Em função dessa relação estabelecida com as dimensões, o corpo pode receber predicados da categoria de quantidade. Por exemplo, quando predicamos de um corpo, tal magnitude segundo alguma das suas dimensões.

As substâncias simples, contudo, não podem receber predicados da categoria de quantidade. Não podemos dizer que um anjo tem um determinado tamanho uma vez que a sua natureza não é tal que dele se possa apontar alguma das três dimensões. Do anjo Gabriel, por exemplo, não podemos dizer que ele tem uma altura, ou largura ou profundidade. A razão disso é que uma substância espiritual, no esquema metafísico tomista, não tem um corpo material. Desse modo, por ser totalmente imaterial, um anjo não pode ter nenhuma magnitude.

Esse seria, de fato, um erro categorial. Estaríamos atribuindo predicados próprios do gênero corpóreo ao gênero incorpóreo, que exclui os predicados de outros gêneros. Para compreendermos como isso acontece, podemos pegar um exemplo de outro contexto. De uma árvore, por exemplo, não podemos atribuir a visão a ela. Essa negação, contudo, não é do tipo privativa, ou seja, ela não tem o mesmo sentido de quando dizemos de uma pessoa cega que ela não vê. Nesse caso, essa pessoa não tem uma propriedade que pertence a sua natureza. À natureza da árvore, porém, não pertence a capacidade de ver. Desse modo, dizer de uma árvore que ela possa ver é um erro categorial. Do mesmo modo, as substâncias simples não podem receber predicados da categoria de quantidade, uma vez que, pela sua própria natureza, essa possibilidade é vedada.

Assim, podemos excluir do domínio das coisas perceptíveis as substâncias simples, restando apenas as substâncias compostas para serem consideradas. Para que seja possível concluir o que pode ou não ser percebido dela, temos que investigar a concepção de substância corpórea tomista. Como vimos, elas são caracterizadas principalmente pela composição hilemórfica. É importante ressaltar que os conceitos de matéria e forma são próprios da teoria

⁹⁰ *De ente et essentia*, cap. 3: “Corpus enim, secundum quod est in genere substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis.”

metafísica, empregados para explicar como as substâncias corpóreas se constituem. Enquanto conceitos, eles pertencem ao domínio intelectual, sendo, pois, excluída de antemão a nossa percepção deles. O que resta saber é se podemos perceber os correlatos desses conceitos, ou seja, aquilo que cai sob esses conceitos. Por exemplo, se podemos ou não perceber *esta* matéria e *esta* forma além do composto que é Sócrates.

A resposta para essa pergunta não é explicitamente encontrada nos textos tomísticos, mas pensamos poder derivá-la a partir da seguinte reconstrução do argumento de Tomás. Como vimos anteriormente, o domínio das coisas perceptíveis se restringe à quantidade. Desse modo, para que se caracterize como perceptível, a coisa em questão deve poder receber predicados da categoria de quantidade. Ora, nem a matéria nem a forma podem cair sob essa regra. De nenhuma das duas pode ser atribuído predicados da categoria de quantidade. Por exemplo, não podemos dizer que a matéria de Sócrates é grande ou pequena, que tem tal comprimento, etc. Do mesmo modo, não podemos dizer que a forma de Sócrates tenha tal magnitude, ou que seja pequena ou grande.

O único candidato apto a receber os predicados da categoria de quantidade é o composto de forma e matéria. A razão que fundamenta essa tese consiste no fato de que somente com a substância a quantidade pode constituir uma unidade accidental. Essa unidade é expressa numa predicação accidental como, por exemplo: “Sócrates tem 1,80 de altura”. Tanto do aspecto lógico quanto do aspecto ontológico, o único sujeito que a quantidade pode ter é a substância. De fato, podemos até aceitar como tendo sentido a seguinte proposição: “O branco tem 1,80 de altura”. Contudo, “o branco” só pode ser aceito como sujeito se estiver claro ao interlocutor a substância a qual ele se refere, Sócrates, por exemplo. Desse modo, podemos notar que, em última análise, o sujeito do predicado da categoria de quantidade não é a qualidade branca, mas a substância a qual ela se refere. Ora, se conseguirmos mostrar o motivo pelo qual nem a matéria nem a forma podem ser substâncias *stricto sensu*, poderemos explicar a razão pela qual nenhum dos dois recebe predicados da categoria de quantidade.

Quando comenta o livro VII da *Metafísica*, Tomás segue o argumento aristotélico que visa mostrar em que sentido se pode considerar a forma como substância primeira. Não pretendemos reconstruir todo o desenvolvimento argumentativo desse livro, queremos apenas ressaltar alguns elementos que auxiliem o argumento que vínhamos desenvolvendo no parágrafo anterior. De início, é excluída a possibilidade da matéria ser um tipo de substância: “[...] é impossível que a matéria isoladamente seja substância ou mesmo a substância

maximamente”⁹¹ A razão que Tomás apresenta na sequência é de que a matéria não satisfaz (i) o critério de ser separável (*quod sit separabilis*) e (ii) o critério de ser algo particular (*hoc aliquid demonstratum*). A forma, por sua vez, pode satisfazer esses critérios, em algum sentido. Contudo, ela pode ser dita substância somente enquanto princípio explicativo das substâncias primeiras. Apenas o composto de matéria e forma pode satisfazer plenamente os critérios de substancialidade enunciados:

Do mesmo modo, é evidente que a espécie, isto é, a forma, e o composto de ambos, a saber, de matéria e forma, são julgados ser mais substância que a matéria; pois o composto é (i) separável e (ii) um ‘este algo’. Por sua vez, a forma, embora não seja separável e um ‘este algo’, por meio do composto se torna ente em ato, de tal modo que pode ser separável e um ‘este algo’.⁹²

Tomás inicia esse trecho retomando a conclusão do argumento anterior, segundo o qual a matéria não pode ser substância. Em seguida, ao serem contrastados, a forma e o composto são ditos ser mais substância que a matéria pelos mesmos critérios que, como vimos, a matéria não atendia. Segundo Tomás, a forma tem um caráter mais substancial pelo fato de, em algum sentido, poder ser dita (i) separável (*separabile*) e (ii) uma coisa particular (*hoc aliquid*). Ainda assim, a satisfação por parte da forma desses critérios é qualificada pela sua relação com o composto. Ou seja, é somente pelo fato de fazer com que o composto seja separável e algo particular que a forma também pode ser separável e algo particular. A satisfação por parte da forma desses critérios é derivada da sua relação com o composto. Desse modo, podemos notar que somente o composto de forma e matéria pode ser dito propriamente (i) separável e (ii) algo particular em sentido próprio. Como esses critérios são empregados para caracterizar o que é substância, podemos derivar ainda a seguinte conclusão. Somente o composto de forma e matéria pode ser dito substância em sentido próprio, a forma podendo ser dita substância em sentido secundário e derivado.

Retomando, pois, ao argumento que vínhamos desenvolvendo anteriormente. Para mostrar que os predicados relativos à categoria de quantidade são atribuídos somente à substância, e não àquilo do qual ela é composta, a saber, forma e matéria, reconstruímos os argumentos tomísticos que defendem que nem a matéria nem a forma podem ser ditas

⁹¹ *Comentário à “Metafísica” VII, 2, §1291: “[...] impossibile est solam materiam esse substantiam, vel ipsam etiam esse maxime substantiam”*

⁹² *Comentário à “Metafísica” VII, 2, §1293: “Et ideo patet quod species, idest forma, et compositum ex ambobus, scilicet ex materia et forma, magis videtur esse substantia quam materia; quia compositum et est separabile, et est hoc aliquid. Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid.”*

substâncias em sentido próprio. Nesse sentido, vimos que a matéria não pode ser dita substância em ato, somente em potência. Já a forma pode ser dita substância em sentido secundário, derivado da sua relação com o composto. Desse modo, podemos notar que, para Tomás, o sujeito próprio de predicados da categoria de quantidade são somente substâncias, e não os elementos dos quais ela é composta. A conclusão que podemos tirar, por fim, é de que somente a substância sensível se apresenta ainda como candidata a ser perceptível pelos seres humanos. Uma vez que a condição para que algo seja perceptível é que tenha uma quantidade, e que, além disso, tenha sido mostrado que nem a forma nem a matéria podem ser sujeitos de predicados quantitativos, conclui-se que somente a substância ainda é uma candidata viável a ser perceptível.

2.2 A percepção de substâncias corpóreas pela cogitativa

Como vimos no capítulo anterior, Tomás, de fato, aceita que as substâncias sejam perceptíveis aos seres humanos. A questão que se coloca nesse momento é a seguinte: de que maneira podemos perceber as substâncias? Em outras palavras, o que precisa estar envolvido no ato cognitivo para que ele se caracterize como a percepção de uma substância propriamente dita? Como vimos no capítulo anterior, os sentidos externos podem perceber a substância somente por acidente, uma vez que apreendem os acidentes (qualidades e quantidade) que se referem a ela. Como podemos, desse modo, saber que um ato cognitivo não está somente percebendo a substância acidentalmente? Em que momento podemos estar certos de estar percebendo *per se* uma substância?

Uma resposta completa a essa pergunta é ocasião oportuna para oferecer uma defesa apropriada da tese que pressupomos no capítulo anterior, a saber, de que os sentidos externos e o sentido comum não podem apreender por si as substâncias corpóreas. Uma vez não sendo apreendida por esses sentidos, a substância não pode operar como o critério da operação de unificação realizada pelo sentido comum. Pretendemos fundamentar esse passo argumentativo mostrando de que maneira a substância pode ser percebida somente quando se introduz, através do intelecto, uma dimensão essencial no processo cognitivo.

Como mencionado anteriormente, todas as substâncias corpóreas se caracterizam por uma composição entre matéria e forma. A partir dessa consideração, podemos introduzir na nossa

análise duas dimensões na estrutura das substâncias: uma dimensão essencial e outra individual. A dimensão essencial é ditada pelo pertencimento de uma substância particular a uma espécie natural, por exemplo, *esta* árvore que pertence à espécie de araucária; Sócrates que pertence à espécie ser humano; *esta* porção de metal que pertence à espécie da prata. Enquanto membros da mesma classe, os indivíduos da mesma espécie compartilham a mesma essência e podem ser considerados idênticos sob essa consideração. Ou seja, Sócrates, Platão e Teeteto são idênticos quanto à essência. Por outro lado, a dimensão individual das substâncias introduz a diferenciação dos indivíduos frente a classe a que pertencem. Sócrates é um indivíduo não enquanto possui tal essência, mas, sim, enquanto possui elementos individuantes. É por meio da consideração desses elementos que Sócrates pode ser apreendido como indivíduo em sentido próprio. Esse modo de considerar, entretanto, não dispensa a dimensão essencial do indivíduo. Pelo contrário, Sócrates só se caracteriza como indivíduo *de* uma certa classe. O elemento intensional (representado pela essência), então, está intimamente atrelado à dimensão individual das substâncias. É inalienável da consideração de um indivíduo enquanto indivíduo a relação que ele estabelece com uma determinada classe.

Desse modo, há duas maneiras de considerar a substância, como nos mostra Storck (1998, p. 36-39): uma pela (a) instanciação e outra pela (b) individuação. Considerada sob a perspectiva (a) da sua instanciação, uma substância particular não é tomada senão como possuindo as propriedades essenciais da sua espécie. Peguemos o exemplo de Sócrates. Considerado como instância da classe dos seres humanos, Sócrates representa perfeitamente todas as propriedades que podem ser atribuídas a essa espécie. Desse modo, tudo que é dito de Sócrates pode ser dito de qualquer outra instância da mesma classe. Sob essa consideração, não há nada nesse indivíduo que o distinga de outros da mesma classe. O que é relevante para essa consideração, então, são somente as propriedades essenciais das coisas.

Com relação à sua (b) individuação, contudo, a substância é considerada a partir das propriedades que a distingue das demais da mesma espécie. Desse modo, nem tudo que é dito de Sócrates pode ser dito de qualquer outro indivíduo da mesma espécie. Isso se deve, pois, ao fato de que Sócrates possui acidentes, propriedades que excedem a sua essência, e que o distingue de todos os demais seres humanos. Para que a consideração pela individuação se concretize, porém, é necessário que a consideração da classe a qual o indivíduo pertence permaneça sendo considerada. Ou seja, Sócrates só é um indivíduo *com relação a uma dada espécie*. Por hipótese, fosse totalmente desconsiderada a espécie, então não conseguiríamos apreender um indivíduo apropriadamente. A razão que está na base dessa condição se deve à

própria estrutura da substância, que delineamos anteriormente. Um indivíduo qualquer tem tanto uma dimensão essencial quanto uma dimensão individual. Para que ele possa ser considerado como indivíduo, é requerido que essas duas dimensões sejam contempladas. Desse modo, considerado como indivíduo, Sócrates, por exemplo, tem tanto propriedades essenciais quanto propriedades individuais.

O modo como Tomás apresenta a percepção de substâncias corpóreas no seu *Comentário ao “De anima”* revela que, para ele, essa operação cognitiva deve apreender a substância em sua (b) individuação. Na lição 13 do *Comentário ao “De anima”* II, Tomás escreve o seguinte:

De fato, se há uma apreensão **em** algo singular, por exemplo, ao ver algo colorido, percebo este homem ou este animal, então esta apreensão deve ser feita pela faculdade cogitativa do ser humano. [...] pois a faculdade sensitiva em seu mais alto grau participa, de certa maneira, da faculdade intelectiva no ser humano, no qual os sentidos e o intelecto estão unidos. [...] A cogitativa se difere, pois, da faculdade estimativa. Pois a cogitativa apreende o indivíduo **como existindo sob uma natureza comum**; isto é possível na medida em que ela está unida à faculdade intelectiva no mesmo sujeito; de tal modo que apreende este homem enquanto é este homem, e esta árvore enquanto é esta árvore.⁹³ (nosso negrito)

O modo como Tomás apresenta o funcionamento da cogitativa nessa passagem nos permite identificar de que maneira as substâncias podem ser percebidas *per se* pelos seres humanos. De início, é reconhecida a capacidade dos humanos de apreender coisas singulares como *este* homem e *este* animal. Identificada essa competência cognitiva dos humanos, deve-se, então, dar inteligibilidade a ela, explicar de que maneira ela é possível. Nesse sentido, Tomás introduz o sentido interno da cogitativa como responsável por cumprir a função de apreender as coisas individuais. Essa apreensão deve envolver, de alguma maneira, a consideração do indivíduo “como existindo sob uma natureza comum”. Ou seja, para que possa operar, a cogitativa deve ter acesso à natureza comum das coisas que ela apreende. A natureza comum, contudo, é definida como o conceito universal que representa a essência das coisas⁹⁴, por

⁹³ *Comentário ao “De anima”* II, 13, §396-398: “Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam [...] quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur [...] Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, **ut existens sub natura communi**; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum.” (nosso negrito)

⁹⁴ Sobre a noção de natureza comum, consultar (GALLUZZO, 2004).

exemplo, a natureza comum de Sócrates é ser humano; a natureza comum *desta* árvore é araucária, etc. Esse conceito, entretanto, por definição, é universal o que parece nos colocar o seguinte problema: como Tomás pode introduzir, na operação de uma faculdade sensível, um conteúdo adventício do intelecto? Em outros termos, como a cogitativa pode envolver algum tipo de consideração sobre a natureza comum uma vez que a natureza comum consiste em um conceito que é apreendido pelo intelecto?

A resposta que Tomás apresenta na passagem supracitada consiste em apelar para a relação que ambas faculdades cognitivas (cogitativa e intelecto) mantém no mesmo sujeito cognoscente. Pelo fato de estabelecerem essa relação, a cogitativa pode “participar da potência intelectual”, como o Aquinate escreve⁹⁵. Dessa maneira, é justificada a introdução, no domínio da sensibilidade, de conteúdos pertencentes ao domínio intelectual. O segundo passo consiste em mostrar de que modo esse conteúdo adventício do intelecto atua na operação da cogitativa. Isso se dá, para Tomás, pela condição segundo a qual as coisas individuais podem ser apreendidas, a saber, como estando sob uma natureza comum. Os exemplos que são oferecidos na passagem podem nos ajudar a esclarecer a concepção tomística. Ao apreendermos *este* homem, a faculdade da cogitativa deve considerar este indivíduo como estando sob uma natureza comum, a saber, ser humano. É a partir da relação que a percepção da substância corpórea mantém com a natureza comum que podemos aproximar essa operação da cogitativa com a consideração (b) pela individuação da substância.

Agora, podemos, pois, articular com mais clareza o passo argumentativo que gostaríamos de traçar. Para que uma substância corpórea possa ser percebida *per se*, é necessário que esteja atrelado, nesse processo cognitivo, alguma cognição ao nível conceitual – no caso, da natureza comum. Para Tomás, a percepção da substância se enquadra no registro (b) da individuação: um indivíduo particular só nos aparece enquanto tal mediante a consideração das suas características individuais e pela referência a dimensão essencial dessa coisa. Nos termos do próprio Tomás, devemos apreender um indivíduo “como existindo sob uma natureza comum”. Ou seja, nesse processo cognitivo tanto a natureza comum quanto os aspectos individuais da substância se apresentam como condições necessárias. Uma percepção que não faça referência a nenhuma noção comum não pode apreender por si um indivíduo, apenas acidentalmente

⁹⁵ *Comentário ao “De anima”* II, 13, §397: “Nihilominus tamen haec vis [vis cogitativa] est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo **participat aliquid de vi intellectiva in homine**, in quo sensus intellectui coniungitur” (nosso negrito)

Disso podemos tirar algumas conclusões, apontadas na passagem supracitada. Para que estejamos de posse de um conceito de natureza comum, como, por exemplo, ser humano, cavalo, araucária, etc., é necessário a posse de um intelecto (na sua dimensão ativa e passiva). Somente seres com capacidades intelectivas podem realizar o processo de abstração e obter, ao fim desse processo, um conceito de natureza comum⁹⁶. Uma vez que, para perceber uma substância corpórea, é necessária a posse de uma natureza comum, disso podemos concluir que esse tipo de percepção cabe exclusivamente aos seres racionais.

Como vimos brevemente no primeiro capítulo, seção 1.1, a operação do intelecto tem início com a abstração dos fantasmas retidos pelas faculdades da imaginação e da memória. Esse processo realizado pelo intelecto agente, consiste em apreender universalmente as características comuns de todas as coisas particulares que percebemos. Os fantasmas de todas as pessoas particulares que conhecemos, por exemplo, são apreendidos universalmente como sendo ser humano enquanto tal. O resultado dessa operação é a informação, no intelecto possível, de uma espécie inteligível de ser humano, por exemplo. Neste ponto, o intelecto pode realizar a sua primeira operação que consiste na simples apreensão de um conceito, como Tomás a apresenta⁹⁷. Ao cabo desse processo, um ser intelectivo está de posse de um conceito e pode empregá-lo, através da cogitativa, para apreender Sócrates enquanto ser humano, por exemplo.

Com isso, é correto afirmar que animais irracionais, uma vez que não têm a capacidade intelectual de formar conceitos, podem perceber substâncias corpóreas apenas por acidente, de nenhum modo sua percepção pode ser dita *per se*. Com efeito, o modo com que esses animais veem o mundo é essencialmente diferente do modo pelo qual os seres humanos o fazem. Na sequência da passagem supracitada, Tomás deixa claro isso:

A estimativa, contudo, não apreende algum indivíduo enquanto está sob uma natureza comum, mas, pelo contrário, somente enquanto este é término ou princípio de alguma ação ou paixão; por exemplo, o cordeiro apreende esta ovelha não enquanto é esta ovelha, mas enquanto é por ela amamentado; e [apreende] este pasto enquanto comida para ele. De tal modo que os outros indivíduos aos quais suas paixões e ações não se

⁹⁶ Sobre o tema da abstração, consultar (SCARPELLI, 2015)

⁹⁷ Tomás apresenta em diversos contextos essa operação. Uma das passagens mais claras a esse respeito é no próêmio do seu *Comentário ao “De interpretatione”* §1: “[...] duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa”

estendem não são apreendidos de nenhuma maneira pela sua faculdade estimativa natural.⁹⁸

Por contraste com a cogitativa, a faculdade estimativa dos animais irracionais não se volta para a apreensão de indivíduos enquanto tais. Por esse motivo, como Tomás afirma, as bestas não veem um indivíduo como estando sob uma natureza comum. Pelo contrário, eles apreendem as coisas meramente enquanto princípios de alguma ação ou paixão. Os exemplos que são mobilizados para articular esses conceitos são de uma ovelha que percebe outra ovelha enquanto provedora de leite; o segundo, consiste na ovelha que vê o pasto meramente enquanto comida. Novamente aqui, vemos o contexto intensional (“enquanto provedora de leite”; “enquanto comida”) como algo relevante na análise tomista da percepção dos animais brutos. Esse conteúdo intensional, contudo, não é doado pelo intelecto, mas pelo próprio instinto dos animais. Ou seja, a ovelha come a pastagem não porque tem um conhecimento intelectual dos nutrientes do pasto, mas pelo seu próprio instinto. Uma vez que algo não é visto com a intensão de alimento ou alguma outra utilidade, a ovelha não se sente mobilizada a persegui-lo. Assim, é correto afirmar que os animais brutos não têm acesso cognitivo à dimensão essencial das coisas diante delas. Portanto, eles não podem perceber *per se* indivíduos uma vez que não possuem uma das condições necessárias para a consecução desse ato cognitivo: a posse de conceitos de natureza comum.

Retomando o movimento argumentativo que desenvolvemos até aqui neste capítulo. Em primeiro lugar delimitamos que o domínio do perceptível se restringe à esfera da quantidade: não há nada que seja perceptível e que não possa receber predicados da categoria de quantidade. Isso nos permitiu restringir o domínio do perceptível a um tipo de substâncias, a saber, substâncias corpóreas. Em seguida, argumentamos em favor da tese de que somente o composto de forma e matéria é perceptível. A forma e a matéria, tomadas isoladamente, não podem ser percebidas uma vez que não recebem predicados da categoria de quantidade. Por fim, consideramos a maneira pela qual as substâncias corpóreas podem ser percebidas pelos seres humanos. Como pretendemos ter mostrado, a substância só é percebida, para Tomás, se no processo cognitivo estiver envolvida a posse de uma natureza comum. Sendo assim, um indivíduo é percebido como estando sob uma natureza comum. Fosse o caso, por hipótese, que

⁹⁸ *Comentário ao “De anima”* II, 13, §398: “Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus. Unde alia individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo modo apprehendit sua aestimativa naturali.”

não tivéssemos nenhum conceito de natureza comum, então perceberíamos as coisas no mundo do mesmo modo como os animais irracionais. Os indivíduos não seriam percebidos *per se* enquanto tais, mas somente enquanto princípio de ação ou de paixão.

Todo esse argumento que desenvolvemos até aqui nos permite, pois, fundamentar com clareza o motivo pelo qual a substância não pode se apresentar como a resposta ao problema filosófico da unificação do múltiplo na percepção. Como formulamos no capítulo anterior (1.2), a questão que investigamos e para a qual procuramos uma resposta consiste em uma demanda pelo critério que permite a operação de unificação do sentido comum. Esse sentido interno, tendo que unificar diversos dados provenientes dos sentidos externos, tem de distinguir quais dados entram no mesmo conjunto e quais não. O argumento que traçamos neste capítulo visa, entre outras coisas, excluir uma resposta candidata que poderia ser aventada como satisfatória para o problema em questão. A saber, poderia ser dito que a substância corpórea pudesse oferecer o critério para a unificação realizada pelo sentido comum.

Nesse sentido, nosso argumento tomou, como primeira premissa, a tese que defendemos no capítulo anterior: os sentidos externos e o sentido comum têm como objetos próprios somente as qualidades e quantidades das coisas externas. Aliado a isso, a segunda premissa obtivemos neste capítulo: a substância só é percebida mediante o estabelecimento do vínculo entre o indivíduo particular e a natureza comum. Ora, nem os sentidos externos nem o sentido comum têm acesso cognitivo à natureza comum das coisas que percebem. Com isso, podemos concluir que nem o sentido comum nem os sentidos externos podem pautar suas operações pela consideração das substâncias das coisas. A apreensão da substância cabe, exclusivamente, como vimos, à faculdade cogitativa, uma vez que somente ela pode estabelecer o vínculo entre o indivíduo e a natureza comum.

Portanto, quando o sentido comum realiza a operação de unificação dos dados dispersos provenientes dos sentidos externos, ele não pode empregar como critério o fato de que tais objetos sensíveis pertencem a uma mesma substância. Retomando ao nosso primeiro exemplo, ao comer uma maçã, nosso sentido comum deve organizar e reunir as qualidades sentidas da maçã. A cor vermelha, o cheiro e o sabor adocicado, o som crocante da mordida, a sua temperatura fresca, etc., todos esses objetos sensíveis devem ser apreendidos como formando uma unidade. A razão que fundamenta a devida unificação desses dados dispersos não pode estar no fato de que ambas qualidades inerem na mesma substância. Ou seja, não pode ser com base na relação que essas qualidades mantêm com a substância que o sentido comum realiza seu ato de unificação. Nos resta saber, pois, com base em que essa operação cognitiva pode

estar fundada. No próximo capítulo, pretendemos articular com clareza nossa hipótese de resposta a esse problema. Para isso, analisaremos em detalhe concepção tomística de quantidade e conceitos correlatos. Antes disso, na próxima seção, vamos analisar a concepção tomística de qualidades e a relação que elas mantêm com a substância e a quantidade.

2.3 As qualidades sensíveis das substâncias corpóreas

Na metafísica aristotélica, a categoria da qualidade é enquadrada dentro do grupo de categorias accidentais do ente. Como mencionado em seção anterior deste capítulo (2.1.1), a principal característica que define esse grupo categorial é o fato de não ser por si. Por contraste à categoria de substância, que existe em si e não se predica de nada outro, o grupo categorial de acidentes se caracteriza como não existindo em si e devendo ser predicado de algo outro. Desse modo, as categorias accidentais podem ser consideradas em dois registros: metafísico e lógico. No domínio da metafísica, a qualidade deve ser definida necessariamente fazendo referência a um sujeito outro que ela mesma. É isso que Tomás afirma no *Sobre o ente e a essência* onde ele defende que:

Os acidentes têm uma definição incompleta, porquanto não podem ser definidos se na definição deles não entrar o sujeito ao qual inerem: isto porque não possuem em si mesmos um ser independentemente do sujeito.⁹⁹

A tese que Tomás pretende expressar nessa passagem é a seguinte: os acidentes têm um ser incompleto uma vez que não existem por si e, dessa maneira, não são causas da sua própria existência. Podemos conceber essa ideia com o exemplo do acidente da cor. As cores, por essa definição apresentada por Tomás, não existem por si e, portanto, não são causas da sua própria existência. Isso significa que a existência da cor depende necessariamente da existência de algo outro que ela mesma. No caso específico da cor, é necessária a existência de substâncias corpóreas para que ela possa, inerindo nelas, existir.

Nessa mesma passagem citada, Tomás articula, com a consideração metafísica dos acidentes, a consideração lógica dos mesmos. É em razão do modo de existência incompleto dos acidentes que eles devem ter uma definição incompleta. O que significa, pois, que algo

⁹⁹ *De ente et essentia*, cap. 7: “Diffinitionem autem habent [accidentia] incompletam, quia non possunt diffiniri, nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione. Et hoc ideo est, quia non habent per se esse, absolutum a subiecto,”

tenha uma definição incompleta? Segundo Tomás, isso significa que a coisa só pode ser definida fazendo referência a algo externo a ela, no caso dos acidentes, o sujeito no qual eles inerem. Analisemos, novamente, o exemplo da cor a partir desse esquema conceitual. Para que a cor possa ser definida não é suficiente apenas apontar para o que ela é, desconsiderando qualquer outra coisa externa a ela. Pelo contrário, como vimos Tomás afirmar, para formularmos a definição apropriada de um acidente, é necessário fazer referência ao sujeito no qual ela inere. Como a definição se enquadra dentro de um registro universal, não fazemos referência a nenhum sujeito em particular. Ou seja, a cor enquanto cor não inere necessariamente em um dado tipo de superfície, mas em qualquer superfície. Desse modo, temos que a definição da cor deve ser expressa da seguinte maneira: a cor é uma qualidade que inere nas superfícies.

Do mesmo modo como a categoria da substância se divide em substância corpórea e incorpórea, como vimos, a categoria de qualidade também é dividida por Tomás em diferentes espécies. O modo como essa categoria se especifica em diferentes espécies é apresentado na questão 49 da Primeira seção da 2ª parte da *Suma de Teologia*. Nesse texto, são elencadas quatro espécies de qualidade: (i) o hábito e a disposição; (ii) a potência; (iii) as qualidades sensíveis; (iv) a forma e a figura. O critério sob o qual Tomás fundamenta a distinção dessas espécies é apresentado na seguinte passagem:

Propriamente falando, a qualidade implica um certo modo da substância. [...] O modo ou a determinação do sujeito em seu ser accidental, pode entender-se ou (i) em ordem à natureza do sujeito, ou (ii) segundo a ação ou (iii) paixão consequentes aos princípios da natureza, que são matéria e forma, ou então, (iv) segundo a quantidade.¹⁰⁰

A qualidade consiste em um modo acrescentado à substância e que não pertence à sua essência. Dependendo do parâmetro adotado para se considerar esse modo, teremos as diferentes espécies de qualidades listadas anteriormente. Sendo assim, considerada pela sua natureza, a substância pode se mostrar pelo modo da (i) disposição; pela ação, a (ii) potência; pela paixão, as (iii) qualidades sensíveis; e pela quantidade, a (iv) figura¹⁰¹. É relevante para os propósitos deste trabalho a consideração da espécie das (iii) qualidades sensíveis.

¹⁰⁰ *Suma de Teologia* Ia IIa, 49, art. 2, *corpus*: “Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. [...] Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem.”

¹⁰¹ Para uma análise detalhada de todas as quatro espécies da categoria de quantidade, consultar KAHN (2015).

Na lição 4 do seu *Comentário à 'Física' VII*, Tomás apresenta a espécie das qualidades sensíveis mediante o conceito de alteração. A estratégia argumentativa desenvolvida nessa lição toma como ponto de partida o modo como as qualidades alteram os nossos sentidos e pretende concluir, então, o modo como as qualidades alteram todos os corpos – e não somente os seres sencientes. Nesse contexto, é apresentada duas maneiras de se considerar as qualidades sensíveis: como (1) paixões dos sentidos e (2) as paixões dos corpos sensíveis. Na sequência, referindo-se a uma lista com algumas qualidades sensíveis como peso, solidez, som, branco e preto, doce e amargo, etc., Tomás apresenta essas duas maneiras de consideração:

Tais qualidades são, pois, certas paixões contidas sob o gênero da qualidade: e são ditas “paixões” pois causam paixões nos sentidos, ou porque são causadas por algumas paixões, como é dito nas *Categorias*. São ditas, contudo, “paixões dos corpos sensíveis” pois os corpos sensíveis se diferem segundo elas; enquanto, por exemplo, um é quente e outro frio, um é pesado e outro leve, e assim por diante; ou, então, enquanto uma mesma [paixão] está em dois corpos em mais ou menos [intensidade]. Dessa maneira, o fogo se difere da água segundo a diferença de quente e frio; do ar, contudo, [diferense] em mais ou menos quente.¹⁰²

Está pressuposta nessa passagem a consideração de que as coisas no mundo têm qualidades sensíveis. Como vimos na lista apresentada por Tomás, as substâncias corpóreas têm determinada cor, determinado cheiro, sabor, peso, som, etc. Podemos, dessa forma, considerar essas qualidades de duas perspectivas: (1) sob o aspecto dos efeitos que elas causam nos seres sencientes ou (2) sob o aspecto das substâncias que elas qualificam. Considerada sob o aspecto (1) dos efeitos, as qualidades sensíveis são chamadas de paixões dos sentidos pois elas causam algum tipo de afecção sobre os sentidos. Com o conceito paixão, Tomás está se referindo à alteração espiritual que essas qualidades sensíveis causam sobre os sentidos. Por exemplo, a qualidade sensível branca causa sobre o sentido da visão uma alteração espiritual, que é chamada por Tomás de “paixão”. Essas qualidades, sob essa perspectiva, correspondem aos objetos sensíveis próprios, que analisamos no capítulo anterior, seção 1.2.3.

Como vimos, cada um dos cinco sentidos tem o seu objeto próprio e que delimita o escopo de sua apreensão. A visão, por exemplo, tem o seu objeto sensível próprio sendo definido entre os extremos das qualidades visuais branco e preto. Assim como o paladar com o

¹⁰² *Comentário à "Física" VII*, 4, §910: “Huiusmodi enim sunt quaedam passionibus sub genere qualitatis contentae: et dicuntur passionibus, quia passionem ingerunt sensibus, vel quia ab aliquibus passionibus causantur, ut in praedicamentis dicitur. Dicuntur autem passionibus sensibilium corporum, quia sensibilia corpora secundum huiusmodi differunt; in quantum scilicet unum est calidum et aliud frigidum, unum grave et aliud leve, et sic de aliis; aut in quantum aliquod unum de praemissis inest duobus secundum magis et minus. Ignis enim differt ab aqua secundum differentiam calidi et frigidi; ab aere vero secundum magis et minus calidum.”

doce e o amargo, etc. Enquanto objetos dos sentidos, essas qualidades correspondem exatamente ao que Tomás está chamando nessa passagem de paixões dos sentidos. É por esse motivo que, em outros contextos, quando se refere a essas qualidades, Tomás as denomina “qualidades alterantes”¹⁰³, uma vez que têm a capacidade de alterar os sentidos.

Consideradas da perspectiva (2) das substâncias corpóreas que qualificam, as qualidades sensíveis são chamadas de paixões dos corpos sensíveis. Elas consistem nos correlatos extramentais das qualidades que são apreendidas pelos sentidos. Por exemplo, a qualidade sensível vermelha da maçã é uma paixão da própria substância da maçã e que, enquanto tal, qualifica o ser da maçã. O que é interessante notar na passagem supracitada é o papel atribuído por Tomás a essas paixões dos corpos. Segundo o filósofo, os corpos sensíveis podem se diferir uns dos outros por meio dessas qualidades. Um corpo que tem a qualidade sensível quente se difere do corpo frio, o corpo pesado se distingue do corpo leve; ou ainda, é possível haver gradações entre o quente, de modo que há um corpo que se distingue de outro por ser mais quente que este¹⁰⁴. O exemplo dado por Tomás na passagem é entre o fogo e o ar: ambos são elementos quentes, mas possuem essa qualidade em intensidades diferentes.

2.3.1 A individuação das qualidades sensíveis

Outra característica que Tomás associa às qualidades sensíveis é o fato de que, em algum sentido, podemos considerar a quantidade como seu sujeito. Como abordamos rapidamente no capítulo anterior, seção 1.2.3, a relação entre as qualidades e a quantidade tem como correlato a relação entre os objetos sensíveis próprios e comuns. Vimos que os objetos sensíveis comuns são caracterizados como sujeitos em razão do fato da quantidade manter essa relação na realidade. Agora, portanto, temos que explicitar como está fundamentada essa tese tomística no registro metafísico.

Tomás sistematiza poucas vezes na sua obra o modo como ele compreende a relação entre as categorias de qualidade e de quantidade. Antes de mais nada, podemos formular o seguinte paradoxo: as substâncias, enquanto princípios causais, são sujeitos dos acidentes, uma vez que os acidentes não são causas eficientes de outros acidentes. Por outro lado, Tomás afirma

¹⁰³ *Suma de Teologia* Ia 78, 3, *ad secundum*: “Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes.”

¹⁰⁴ Tomás também se pronuncia sobre esse ponto na lição 16 do seu *Comentário à “Metafísica”* V.

amiúde que as qualidades sensíveis têm como sujeito a quantidade¹⁰⁵. Como podemos resolver essa aparente incongruência? A resposta de Tomás parece apelar para uma distinção de sentidos em que o sujeito dos acidentes pode ser dito, podendo, então, manter tanto a substância quanto a quantidade como sujeitos das qualidades sensíveis. Ou seja, a substância será caracterizada como o sujeito causal das qualidades, enquanto que a quantidade será caracterizada como “sujeito intermediário”, uma vez que a substância pode ter qualidades somente na medida em que tem uma dada quantidade.

Tomás desenvolve com maior clareza essa resposta no contexto em que discute o sacramento da eucaristia, no artigo 2, questão 77 da 3ª parte da *Suma de Teologia*. No *corpus* desse artigo, é apresentado um argumento que utiliza como premissa a tese segundo a qual “o sujeito é o princípio de individuação dos acidentes”¹⁰⁶. A estrutura lógica dessa premissa é de uma implicação: sujeito → individuação. Dessa maneira, a estratégia argumentativa explorada por Tomás consiste em, partindo da consideração sobre os tipos de sujeitos dos acidentes, concluir como que eles se individualizam. São considerados dois tipos de sujeitos que as formas accidentais podem ter: (i) a matéria e (ii) a quantidade dimensível. A partir dessa distinção, podemos identificar dois modos de individuação paralelos: (i) pela matéria e (ii) pela quantidade dimensível. Com relação a (i) pela matéria, Tomás escreve que:

[...] a matéria é o princípio de individuação de todas as formas que a ela se unem, porque, já que tais formas, em si mesmas, são destinadas a existir em algum ser, como em seu sujeito, pelo fato de que uma delas é recebida na matéria que não está num outro ser, doravante esta forma, dotada de uma tal existência, já não pode existir em outro ser.¹⁰⁷

Todas as formas, accidentais ou substanciais, por definição, devem existir em algum sujeito. Nessa passagem, Tomás considera a matéria como sujeito das formas e a relação que ela mantém com a individuação das formas. A matéria não pode existir em mais de um ser ao mesmo tempo e, em razão disso, a forma que existe numa tal matéria se restringe somente a

¹⁰⁵ Remetemos às passagens analisadas no capítulo anterior, especialmente *Comentário ao “De sensu et sensato”* cap. 1 onde afirma-se que: “[...] o próprio contínuo, enquanto é sujeito de tais qualidades”. Ver também: *Suma de Teologia* Ia 77, 7, *ad secundum*: “[...] accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. **Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris**, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud” (nosso negrito)

¹⁰⁶ *Suma de teologia* IIIa 77, 2, *corpus*: “[...] subiectum sit principium individuationis accidentium”. Ver também: *Suma de Teologia* Ia, 29, 1, *corpus*: “Substantia enim individuatur per se ipsam, sed accidentia individuatur per subiectum, quod est substantia”.

¹⁰⁷ *Suma de teologia* IIIa 77, 2, *corpus*: “[...] materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus: quia, cum huiusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subiecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, iam nec ipsa forma sic existens potest in alio esse.”

essa matéria. Em outros termos, a forma é individual quando não existe em muitos seres. Ora, isso só é possível em razão da característica que a matéria assume quando recebe uma forma: a saber, ela não pode mais assumir outra forma e, portanto, “não está num outro ser”, como escreve Tomás. Por exemplo, *esta* porção de matéria ao receber a forma substancial humana não pode receber outra forma substancial diferente, de quadrupede, por exemplo. Dessa maneira, podemos dizer, com Tomás, que a matéria que recebe a forma humana “não está num outro ser”. Uma vez que a forma é recebida em uma porção de matéria, podemos dizer que ela é individual.

Os indivíduos que surgem dessa composição de forma e matéria podem ser considerados idênticos quanto à forma, mas diferentes quanto à matéria. Ou seja, a matéria passa a ser o elemento responsável por distingui-los entre si, pois um indivíduo tem *esta* porção de matéria e outro, *aquela* porção de matéria. O mesmo acontece com as formas accidentais: ao serem recebidas em uma substância corpórea, ela não pode “estar em outro ser”, ela se restringe a somente *este* – ainda que a forma accidental em questão possa ser formalmente idêntica à outra. Por exemplo, a cor branca da folha de papel e da bala de coco são idênticas com relação à forma accidental, mas diferentes com relação ao sujeito.

Com relação à individuação pela quantidade mensurável, Tomás escreve o seguinte:

Com efeito, é natural a um ser existir num só sujeito pelo fato de que ele é indiviso nele mesmo e dividido de todos os outros seres. A divisão se dá na substância por causa da quantidade, como diz Aristóteles. Daí se segue que a própria quantidade mensurável é um certo princípio de individuação para tais formas, enquanto as formas numericamente diversas existem nas partes diversas da matéria. Por isso, a própria quantidade mensurável tem, por sua natureza, certa individuação.¹⁰⁸

Nessa passagem, é definido um sentido derivado em que algo pode ser individuado. Como faz parte da noção de indivíduo que ele não exista em muitos seres, ele deve existir em um ser só. Isso só é tornado possível uma vez que ele, além de ser indiviso em si mesmo, existe dividido dos outros seres ao redor. Como Storck afirma (1998, p. 41-42), na constituição das substâncias corpóreas está envolvida uma divisão material, além de uma divisão formal, que

¹⁰⁸ *Suma de teologia* IIIa 77, 2, *corpus*: “Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur in I Physic 3. Et ideo ipsa quantitas mensurabilis est quoddam individuationis principium huiusmodi formis, in quantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae. Unde ipsa quantitas mensurabilis secundum se habet quandam individuationem”

acompanha a noção de ente. É em razão dessa divisão material que as coisas podem se distinguir numericamente, existindo “nas partes diversas da matéria”, como Tomás escreve.

A razão que explica a possibilidade dessa divisão material dos seres corpóreos é o fato de que eles caem sob a categoria de quantidade. Segundo Alfredo Storck, “como a diferenciação numérica depende da categoria da quantidade, somente substâncias que recebam predicções nesta quantidade são diferenciáveis numericamente.” (STORCK, 1998, p. 44) A individuação das diferentes substâncias se dá, como vimos, através da matéria. Uma vez que a matéria que recebe tal forma deve se dividir das demais – ou seja, que *esta* matéria não seja *aquela outra* –, ela deve assumir dimensões quantitativas. Uma porção de matéria só se distingue de outra uma vez que suas dimensões se dividem de todas as demais. Por exemplo, a forma substancial humana é recebida *nesta* matéria. Para que a matéria *deste* homem se distinga de todas as demais é necessário que ela assuma dimensões que a dividam da matéria circundante. É em razão disso que Tomás pode afirmar que, além da categoria de substância, somente a quantidade tem divisão em partes próprias:

Somente a quantidade tem divisão em partes próprias, além da substância. A branca, com efeito, não pode se dividir, e, em razão disso, não é possível conceber a sua individuação senão por um sujeito. Deste modo, somente no gênero da quantidade uns são ditos sujeito e outros, paixões.¹⁰⁹

Exceto a categoria de substância, somente a quantidade tem divisões em razão de si mesma. O exemplo que Tomás apresenta é elucidativo: a qualidade branca não tem nenhum tipo de divisão pela sua própria razão. Desse modo, ela não pode se dividir por si, mas somente recorrendo a algum sujeito diferente dela mesma. A quantidade, por contraste, se apresenta como capaz de desempenhar um papel de sujeito. E a razão disso é intimamente relacionada ao fato dela contemplar uma divisão pela sua própria razão, do mesmo modo como a substância.

Dessa maneira, temos dois tipos de sujeito e, paralelos a eles, temo dois tipos de individuação. Tomás articula a relação entre os dois na resposta à primeira objeção do artigo em questão. Ele escreve que nenhum acidente pode ter como sujeito outro acidente, uma vez que nenhum acidente existe por si. Por definição, se algo não é por si, então não pode ser sujeito de algo outro. Entretanto, há um sentido em que um acidente pode ser sujeito de outro: “enquanto um acidente é recebido no sujeito por intermédio de um outro”¹¹⁰. O que significa a

¹⁰⁹ *Comentário à “Metafísica”* V, 15, §983: “Nam sola quantitas habet divisionem in partes proprias post substantiam.”

¹¹⁰ *Suma de teologia* IIIa 77, 2, *ad primum*: “[...] in quantum unum accidens recipitur in subiecto alio mediante”

um acidente ser recebido mediante outro acidente? Como vimos, o acidente da quantidade é o que permite que a razão do indivíduo se complete. Somente ao assumir dimensões quantitativas, uma substância corpórea pode se dividir das demais. Quando as qualidades inerem em uma substância, ela já é individual, mediante as suas próprias dimensões. Dessa maneira, quando um corpo adquire uma cor, essa cor só se torna individual pela divisão quantitativa da substância¹¹¹. Ou seja, o que faz com que a cor se restrinja à determinada substância é a magnitude dessa substância. A cor da maçã, por exemplo, se restringe às dimensões da maçã, o que fazem com que ela seja individual, a cor *desta* maçã. Retornaremos a esse ponto no próximo capítulo, seção 3.2.

Podemos notar, assim como os sujeitos das qualidades sensíveis podem ser considerados de dois modos distintos: (i) como a matéria na qual são recebidos e (ii) como quantidade da substância. Essas duas perspectivas de análise não excluem uma a outra e são irreduzíveis entre si. Ou seja, considerar que o sujeito das qualidades é a quantidade mensurável não exclui que se considere também a matéria como sujeito das qualidades. Nesse sentido, Tomás reafirma que “todos os outros acidentes decorrem dos princípios da substância”.¹¹² Ou seja, considerar a quantidade como sujeito das qualidades não implica considerá-la como a causa eficiente dos acidentes. Pelo contrário, a causa dos acidentes se explica fazendo referência aos princípios das substâncias. Como vimos no capítulo anterior, seção 1.3, a origem das cores e cheiros das coisas, por exemplo, se explica pela composição elementar das mesmas. Desse modo, essas qualidades sensíveis mantêm alguma relação com o interior das coisas e não somente com a superfície exterior na qual inerem.

¹¹¹ David Lang expressa essa tese tomística da seguinte maneira: “But although the substance is the ultimate and primary subject by which an accident (such as sensible quality) is sustained, nevertheless one accident (say, a proper sensible) can inhere in a substance (say, a body) through the proximate intermediation of a prior accident (here, quantity).” (LANG, 2002, p. 574)

¹¹² *Suma de teologia* IIIa 77, 2, *ad tertium*: “[...] omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiae”

3. A quantidade na operação de unificação do sentido comum

Neste capítulo, pretendemos apresentar nossa hipótese de resposta ao problema filosófico da unificação do múltiplo na operação do sentido comum. Nossa estratégia argumentativa consistirá em explorar o papel que Tomás atribui à quantidade no contexto cognitivo da operação do sentido comum. Para isso, investigaremos de que modo a relação de sujeito que a quantidade contínua mantém com as qualidades sensíveis pode se caracterizar como o critério da operação de unificação. Em segundo lugar, analisaremos como uma quantidade contínua pode ser apreendida como numericamente distinta. Essa análise envolverá, por sua vez, uma consideração sobre a noção de divisão do contínuo e, na sequência, sobre o papel que o movimento pode desempenhar na percepção da distinção numérica. Pretendemos concluir, por fim, que a unificação das qualidades realizada pelo sentido comum toma como base a distinção numérica do contínuo, sujeito das qualidades. E, em última análise, a apreensão de um contínuo como numericamente uno deve envolver a percepção dos términos que delimitam a extensão de cada extensão contínua.

3.1 Recapitulação dos resultados anteriores

No capítulo anterior, vimos que o conjunto que delimita o que é perceptível aos seres humanos se restringe somente à substância corpórea, às qualidades e à quantidade. A razão que abona essa lista é a tese tomista, que tivemos oportunidade de analisar, na seção 2.1.1, segundo a qual só podemos perceber coisas que têm uma quantidade. Ou seja, coisas que não levam predicados da categoria de quantidade não podem ser estritamente percebidas. Além disso, chegamos à conclusão de que a percepção da substância corpórea, pelo fato de demandar um elemento intensional que não é apreendido pelos sentidos externos nem pelo sentido comum, só pode ser feita pelo sentido interno da cogitativa. Desse modo, ela não se apresenta como uma candidata plausível para responder ao problema filosófico que investigamos. Como a percepção da substância é feita por uma faculdade cognitiva que depende da operação do sentido comum,

estariamos imputando uma petição de princípio a Tomás se afirmássemos que o sentido comum toma a substância como critério para alguma de suas operações.

Assim, do conjunto das coisas perceptíveis, resta a qualidade e a quantidade como candidatas possíveis para responder ao problema da unificação do múltiplo na percepção. As qualidades, do mesmo modo, não parecem se caracterizar como candidatas viáveis para nos fornecer uma resposta. A razão disso é que a distinção das razões formais dos objetos sensíveis faz com que nenhum objeto sensível faça referência a qualquer outro objeto sensível. Por exemplo, as qualidades percebidas da maçã (vermelha, doce, cheirosa, táteis, etc.) têm razões formais independentes umas das outras. Nenhum desses objetos sensíveis faz referência ao outro. Ou seja, o objeto sensível visual não contém nenhuma informação sobre o sabor, cheiro, etc. De modo que, o critério para a sua unificação em um conjunto não pode estar contido em nenhuma dessas qualidades. É importante ressaltar que isso não se deve a uma falibilidade ou debilidade dos nossos sentidos. Pelo contrário, poderíamos examinar com toda minúcia possível a mera cor vermelha da maçã que não encontraríamos o critério que fundamenta a unificação dessa qualidade com as demais qualidades da maçã, em detrimento das qualidades da mesa ou outras coisas adjacentes. O mesmo acontece com qualquer outro dos objetos sensíveis próprios que percebemos. Enquanto correlatos intencionais das qualidades das coisas, esses objetos sensíveis não nos fornecem nenhum critério para a unificação de conjunto heterogêneos de qualidades das coisas que percebemos.

O último candidato que nos resta analisar se é capaz de nos oferecer uma resposta ao problema filosófico em questão é a quantidade. Para que ela se caracterize como o devido critério de unificação das qualidades que percebemos das coisas ao nosso redor, ela deve satisfazer dois requisitos básico. A quantidade deve (i) manter uma relação unívoca com as qualidades que são unificadas pelo sentido comum, ou seja, essa relação deve se dar entre as qualidades e uma e somente uma quantidade. Por exemplo, a qualidade vermelha da maçã deve manter uma relação unívoca com a quantidade da maçã e não com a quantidade da mesa sobre a qual está a maçã ou qualquer outra coisa adjacente. O mesmo deve acontecer com todas as demais qualidades da maçã: a relação que elas mantêm com a quantidade da maçã deve excluir a possibilidade de que a mesma relação seja mantida com a quantidade de outras coisas. Esse requisito, pois, vetaria que as qualidades percebidas da maçã fossem unificadas no mesmo conjunto que as qualidades da mesa, de um livro, etc. Em segundo lugar, a quantidade (ii) deve apresentar algum modo de distinção numérica perceptível aos seres humanos que não dependa de nenhum conteúdo cognitivo ulterior à operação do sentido comum. Ou seja, é necessário que

o sentido comum apreenda como uma dada magnitude é numericamente distinta das que a circundam. Por exemplo, a magnitude da maçã deve ser percebida como numericamente distinta da magnitude da mesa e assim com as demais coisas ao redor. Como veremos adiante, seção 3.3.2, na ordem do ser e do conhecer absoluto, a quantidade é individuada pela substância e, nesse sentido, o conhecimento de algo numericamente uno só é possível na medida em que temos acesso a um conceito. Entretanto, temos que considerar se não há alguma alternativa que permita perceber a quantidade – agora na ordem do conhecimento relativo a nós – como numericamente distinta sem recorrer à noção de substância.

Nas próximas seções deste trabalho, examinaremos se a quantidade satisfaz esses dois requisitos necessários para a operação do sentido comum de unificação das qualidades percebidas. Em primeiro lugar, analisaremos, na seção 3.2, com maior detalhe o papel de sujeito que a quantidade desempenha com relação às qualidades sensíveis. Em seguida, a partir da seção 3.3.1, examinaremos como podemos perceber a divisão numérica das coisas corpóreas. Com isso, pretendemos chegar à conclusão de que a percepção unificada que temos das coisas ao nosso redor depende, em última análise, da percepção da unidade numérica das coisas.

3.2 A quantidade como sujeito das qualidades percebidas

Como vimos no primeiro capítulo, seção 1.2.3, as categorias de qualidade e quantidade têm como correlatos intencionais na cognição os objetos sensíveis próprios e os objetos comuns, respectivamente. Esse paralelismo entre os registros ontológico e epistêmico também pode ser identificado nas relações que esses elementos mantêm entre si. O ponto fulcral para os nossos propósitos neste trabalho é analisar uma relação específica que Tomás identifica neste contexto, a saber, a relação de sujeito. Como indicamos sumariamente no primeiro capítulo, o fato de que os objetos sensíveis comuns são sujeitos dos objetos próprios pode ser explorada como uma via para encontrarmos a resposta ao problema da unificação do múltiplo na percepção. Voltemos novamente à passagem que consideramos no primeiro capítulo:

As qualidades que são, pois, objetos próprios dos sentidos são formas no contínuo; e, assim, é necessário que o próprio contínuo, enquanto é sujeito de tais qualidades, mova os sentidos, não por acidente, mas **como sujeito por si e comum** de todas as qualidades sensíveis. Ademais, todos aqueles ditos objetos sensíveis comuns pertencem, de algum modo, ao contínuo: seja segundo a medida [do contínuo], como a magnitude; seja

segundo a divisão, como o número; seja segundo a terminação, como a figura; seja segundo a distância e proximidade, como o movimento.¹¹³ (nosso negrito)

Nesta passagem, podemos identificar que o modo pelo qual Tomás analisa a relação dos objetos sensíveis próprios e comuns parte de uma consideração sobre como as qualidades e quantidades se relacionam na realidade. Essa relação é expressamente exposta como sendo a relação *sujeito de*. Ou seja, os objetos sensíveis comuns são sujeitos dos objetos próprios do mesmo modo como a quantidade é sujeito das qualidades. Deste modo, uma tese ontológica serve como premissa para uma tese epistêmica. A estratégia argumentativa, pois, considera que os objetos sensíveis comuns devem manter, até certo ponto, o mesmo papel que a quantidade desempenha – porém no nível cognitivo. Ou seja, podemos identificar os objetos comuns como sendo sujeitos e tendo um papel paralelo ao que o sujeito tem no nível ontológico.

A tese ontológica, mobilizada nesse contexto como uma premissa, foi analisada no capítulo anterior, seção 2.3.1. Notamos que categoria de quantidade é a única categoria, além da categoria de substância, que pode se apresentar como sujeito de algo outro. A razão disso se deve ao fato de que a quantidade contínua pode apresentar algum tipo de divisão que não é encontrado em nenhuma das demais categorias acidentais. Desse modo, é possível considerar as qualidades como tendo tanto a substância quanto a quantidade como sujeito. A quantidade, contudo, diferentemente da substância, não é considerada como a causa eficiente dos acidentes. Apenas como sujeito intermediário das qualidades.

É importante, antes de mais, considerar um ponto de tensão entre a passagem citada acima e a tese que analisamos no capítulo anterior. Na passagem supracitada, Tomás considera todas as espécies de quantidade contínua como mantendo uma relação de sujeito com as qualidades. Ou seja, a magnitude, a figura, o movimento e o repouso, enquanto espécies de quantidade contínua, são sujeitos das qualidades. Contudo, no capítulo anterior, considerávamos que o sujeito, proveniente da categoria de quantidade, consistia somente na magnitude. Em virtude de envolver uma divisão de outros sujeitos, a magnitude podia ser considerada como um sujeito das qualidades. Essa divisão não seria identificada, por exemplo, no movimento ou na figura. Como, pois, podemos considerar a figura, o número, o movimento e o repouso como sujeito das qualidades?

¹¹³ *Comentário ao “De sensu et sensato”* cap. 1: “Qualitates enim, quae sunt propria obiecta sensuum, sunt formae in continuo; et ideo oportet quod ipsum continuum in quantum est subiectum talibus qualitibus, moveat sensum, non per accidens, sed **sicut per se subiectum, et commune** omnium sensibilium qualitatum. Omnia autem haec, quae dicuntur sensibilia communia, pertinent aliquo modo ad continuum, vel secundum mensuram eius ut magnitudo, vel secundum divisionem ut numerus, vel secundum terminationem ut figura, vel secundum distantiam et propinquitatem ut motus.” (nosso negrito)

Podemos solucionar esse impasse considerando o fato de que todos os demais quatro objetos sensíveis comuns mantêm uma relação de dependência com relação à magnitude. Ou seja, é em razão de ter uma dada magnitude que algo pode ter uma figura, ou um movimento, ou um repouso, ou um número. A figura, como Tomás escreve na passagem acima, consiste na terminação da magnitude contínua. A figura da maçã, por exemplo, consiste nas extremidades da magnitude da maçã. Ou seja, se a maçã não tivesse magnitude ela não teria uma figura. Do mesmo modo com o movimento e o repouso: alguma coisa só pode se mover localmente uma vez que tenha uma certa magnitude. A coisa deve ocupar um lugar para que possa se mover com relação ao lugar. Essa ocupação do lugar se dá em razão do corpo ter uma dada magnitude. Já o número das coisas corpóreas, por fim, também tem a mesma dependência com relação à magnitude. Como veremos na seção 3.3.2, Tomás considera que “O número é conhecido pela negação do contínuo, que é a magnitude”¹¹⁴. Com isso, podemos notar a prioridade que a magnitude tem frente aos demais quatro objetos sensíveis comuns. Estes objetos se distinguem *em razão* do corpo ter magnitude. Isto é, ao ter uma magnitude, um corpo pode ter uma figura, um número, estar em movimento ou repouso.

Para fins de clareza analítica, podemos distinguir dois usos que estão sendo feitos por Tomás do termo “sujeito”, nesse contexto. No primeiro uso, (a) o sujeito é prioritariamente a magnitude. Esse uso é o mesmo que empregamos na análise feita no capítulo anterior e que também empregaremos na sequência. Segundo esse uso, o movimento, por exemplo, não seria um sujeito das qualidades. No segundo uso, por sua vez, (b) o sujeito consiste no modo como as qualidades estão dispostas espacialmente, ou seja, no modo como o contínuo afeta o ser das qualidades. Neste sentido, o movimento, a figura, etc. poderiam ser considerados como sujeitos das qualidades. Ainda assim, é um uso derivado do primeiro. Como, pois, se dá propriamente esse uso (b) de sujeito?

Ao considerar os objetos sensíveis comuns como sendo sujeitos dos objetos próprios, Tomás está mobilizando a noção de que o sujeito afeta o modo de ser das qualidades. Em outros termos, o modo como percebemos as qualidades é afetado pelas espécies de quantidade contínua. Segundo nossa interpretação, o uso (b) do termo sujeito pode ser explicado dessa maneira. Infelizmente, nos textos consultados de Tomás, não encontramos nenhuma passagem em que o autor articule explicitamente de que modo os objetos sensíveis comuns são sujeitos dos objetos próprios. Contudo, consideramos ser possível chegar até a essa resposta sistematizando algumas teses da sua filosofia. A primeira delas é o fato de que a quantidade

¹¹⁴ *Comentário ao “De anima”* III, 1, §578: “Numerus etiam cognoscitur per negationem continui, quod est magnitudo”.

contínua é caracterizada como tendo partes que mantêm uma relação de posição entre si. Essa tese será analisada em maior detalhe na seção 3.3.

Por ora, convém considerar que as partes potenciais do contínuo têm de estar *uma do lado da outra* e não *uma sobre a outra*, por exemplo. A razão disso, como veremos adiante, é que as partes do contínuo têm *posição*¹¹⁵, o que faz com que elas se “espalhem” no espaço. Fosse o caso em que o contínuo tivesse suas partes potenciais se sobrepondo umas às outras, ele não seria extenso. O contínuo, então, seria como um ponto sem extensão: todas as suas partes ocupariam o mesmo lugar no espaço¹¹⁶. Além disso, ele não seria divisível, o que contraria o conceito de contínuo¹¹⁷. O que faz com que a quantidade contínua tenha uma dada extensão é justamente o fato de que as suas partes potenciais mantêm essa relação de posição entre si. Ora, as qualidades, ao inerirem nas coisas contínuas, acabam assumindo essa característica também.

A razão formal de uma qualidade não envolve nenhuma informação sobre o tamanho das coisas. A cor vermelha, por exemplo, considerada meramente enquanto tal, não envolve nenhum predicado da categoria de quantidade. Entretanto, ao inerirem em uma substância corpórea que tem dimensões, as qualidades acabam assumindo um modo de ser extenso. Consideremos o caso das cores: ao inerirem em uma coisa contínua, elas acabam assumindo essa condição do contínuo de ter partes mantendo uma relação de posição entre si. De modo que, as cores, do mesmo modo como os corpos, não se condensam em um ponto sem extensão. Antes que isso, elas se “espalham” por uma dada extensão. Por exemplo, a cor vermelha da maçã tem uma dada extensão até os limites da maçã. Não é o caso que a cor vermelha se condense em um ponto inextenso. Pelo contrário, a cor acompanha a extensão da coisa na qual ela inere.

Essa explicação parece dar conta, contudo, de elucidar como a magnitude, enquanto objeto sensível comum, pode ser considerada como sujeito dos objetos próprios. Entretanto, como vimos, o conjunto dos objetos comuns conta ainda com mais quatro elementos: o número, a figura, o movimento e o repouso. Como, pois, podemos considerar o modo como esses outros

¹¹⁵ *Comentário à “Metafísica”* V, 21, §1105: “Cum enim ita sit quod in quantitate sit **ordo** partium, quia est ibi principium, medium et ultimum, in quo ratio positionis consistit, oportet quod omnia tota ista continuam habeant positionem in suis partibus”.

¹¹⁶ David Lang formula esse cenário contrafactual da seguinte maneira: “Therefore, it is by virtue of “position” (situs) that dimensive quantity precludes the fusion of all material substance into the condensation of an indivisible point”. (LANG, 2002, p. 576)

¹¹⁷ *Comentário à “Física”* III, 1, §277: “[...] infinitum autem cadit in definitione continui. Et addit primo, quia infinitum quod est in additione numeri, causatur ex infinito quod est in divisione continui”.

objetos comuns são sujeitos das qualidades sensíveis que percebemos? Podemos encontrar uma resposta a essa pergunta numa passagem do *Comentário ao “De anima”*:

De fato, as qualidades sensíveis movem os sentidos corporalmente e em uma certa situação. Por esse motivo, algumas movem conforme estejam em um corpo maior ou menor e conforme estejam em situações diferentes: ou próximo ou longe, na mesma ou em diferentes [situações]. E, deste modo, os objetos sensíveis comuns modificam os sentidos. A magnitude e a situação, pois, são diversificadas segundo estes cinco [objetos sensíveis comuns].¹¹⁸

Por meio dessa passagem podemos notar que as qualidades assumem as características do contínuo na qual inerem. É por meio dessa relação que uma dada cor, por exemplo, pode “mover conforme um corpo maior ou menor”. Ou seja, uma dada cor, pela sua própria razão de objeto, não é nem grande nem pequena. Somente na medida em que inere em um contínuo que ela pode assumir uma magnitude. Do mesmo modo, as qualidades por si só não têm nenhuma figura. Na medida em que têm como sujeito uma dada quantidade contínua, passam a assumir uma figura própria. Por exemplo, a figura da maçã não faz parte da razão de objeto da cor vermelha da maçã. Contudo, ao inerir na maçã, a cor vermelha assume tal figura. O mesmo acontece com o movimento e o repouso: eles não pertencem à razão do objeto de nenhuma qualidade. Ao inerirem em uma substância corpórea, entretanto, essas qualidades passam a estar ou em movimento ou em repouso.

Portanto, é precisamente nesse fato que consiste a relação de sujeito (b) que os objetos sensíveis comuns mantêm com os objetos próprios. Ao ser sujeito, a magnitude “transmite” à cor, por exemplo, a característica de ser extensa, de se estender até certos limites, ter uma figura, ter um movimento, etc. Os cinco objetos sensíveis comuns são sujeitos na exata medida em que influem no modo como os objetos próprios estão dispostos espacialmente. O movimento e o repouso – dois tipos de objetos comuns – podem ser considerados como sujeitos dos objetos próprios na medida em que afetam o modo pelo qual estão dispostas as qualidades que percebemos. Essas qualidades, pela sua própria razão, não têm nenhum movimento, isso se verifica, não obstante, através da relação com os objetos comuns. Portanto, o uso (b) que Tomás faz da noção de sujeito consiste precisamente no modo como as diferentes espécies da quantidade contínua podem afetar o modo de ser das qualidades sensíveis.

¹¹⁸ *Comentário ao “De anima”* II, 13, §394: “Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situationaliter. Unde aliter movent secundum quod sunt in maiori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et hoc modo faciunt circa immutationem sensuum differentiam sensibilia communia. Manifestum est enim quod secundum omnia haec quinque diversificatur magnitudo vel situs.”

Além de fazer com que as qualidades que sentimos tenham uma extensão, a magnitude também faz com que essas qualidades assumam divisões. Isso se dá uma vez que o próprio contínuo tem divisões por si. Ao informar o contínuo, as qualidades passam a estar acompanhar as mesmas divisões do contínuo. A cor vermelha da maçã, por exemplo, ao inerir em tal magnitude, passa a estar circunscrita aos limites daquele contínuo. A cor vermelha não pode se estender para além da extensão da maçã, por exemplo. É dessa maneira que a cor vermelha da maçã se distingue da cor da mesa: ambas têm, como sujeitos, magnitudes diferentes. De modo que, a cor da maçã não pode se estender pela magnitude da mesa e adiante. E vice-versa: a cor da mesa se restringe à magnitude da mesa.

Analisemos, agora, o exemplo da maçã empregando esses recursos conceituais que identificamos até aqui. Temos várias coisas presentes na nossa frente. Todas as qualidades que cada uma dessas coisas possui se organiza de acordo com a quantidade contínua dessas coisas. A cor da mesa se limita à extensão da mesa, não indo além até a parede ou ao armário. O mesmo ocorre com as cores dos outros móveis. A cor da maçã se restringe à magnitude da maçã, não se “expandindo” até a magnitude da mesa, etc. Desse modo, constatamos que as qualidades não se colapsam umas nas outras: a cor da mesa, por exemplo, não invade a extensão do armário e vice-versa. É difícil sequer de imaginar um exemplo de uma situação contrafactual como essa. Porventura apenas a filosofia heraclitiana, que considera o fluxo como o caráter fundamental da realidade, pudesse aceitar esse cenário. De todo modo, essa não é a concepção aristotélico-tomista da realidade. Isso só ressalva como o modo como a organização das coisas no nível ontológico é fundamental dentro da nossa percepção ordinária do mundo. Essa organização que acontece no nível extramental, no registro das coisas na realidade, deve ser de algum modo paralela à organização do nosso campo visual.

Quando vemos as cores da mesa e do armário, as duas cores estão *uma do lado da outra*, elas não se sobrepõem. Segundo a nossa interpretação, é isso que Tomás está considerando na passagem citada anteriormente. Se o nosso campo visual é organizado, devemos poder perceber as diferentes cores que estão presentes nele como estabelecendo, em função dos seus sujeitos, relações de proximidade ou distância, de mesmo ou diferente situação, ao lado ou embaixo, etc. É por meio dessas relações que as cores do nosso campo visual se organizam: as cores da mesa se agrupando em um conjunto diferente da cor do armário; as cores das frutas na fruteira mantendo entre si uma relação de *estar ao lado de*, mas não de *estar unida a*, e assim por diante.

É importante reconhecer, contudo, as limitações dessa interpretação. Ela parece dar conta de explicar como é a relação de sujeito dos objetos comuns com alguns tipos específicos

de objetos próprios, a saber, as cores e as qualidades tangíveis. O mesmo parece não poder ser estendido imediatamente aos demais tipos de objetos próprios. Não conseguimos pensar, por exemplo, de que modo um gosto ou um cheiro teria uma extensão. O mesmo valeria para um som. Infelizmente, não prevemos forma de contornar essa dificuldade através das bases textuais disponíveis. Uma resposta que poderia ser oferecida é afirmar que o sentido da visão é o sentido tomado como paradigmático por Tomás. Em outros textos, inclusive, todo o processo cognitivo sensível é analisado em termos do processo visual. O que, presumivelmente, em alguns contextos, oferece resistência a ser aplicado sem qualificação à percepção por outros sentidos.

Além das características que estão associadas à noção de sujeito que analisamos até aqui, com efeito, há uma outra característica que Tomás apresenta em alguns de seus textos sobre esse tema. A saber, algumas qualidades que percebemos podem ter a mesma magnitude como sujeito. Isto é, uma magnitude pode ser sujeito de várias qualidades ao mesmo tempo. No seu *Comentário ao “De sensu et sensato”*, Tomás apresenta essa tese, novamente através de um paralelo com as relações que se estabelecem no plano ontológico:

[Aristóteles] diz que, do mesmo modo como nas coisas externas, assim também pode ser dito na alma. Vemos, com efeito, que um corpo uno e numericamente idêntico é branco e doce e muitas outras propriedades às quais são predicadas dele [corpo] acidentalmente; contudo, essas paixões são separadas umas das outras, como acontece de um corpo reter a brancura e perder a doçura; mas por todo o tempo em que estas paixões não são separadas, o branco e o doce permanecem **idênticos quanto ao (i) sujeito**, mas diferem segundo o ser. Do mesmo modo, pode ser dito da alma, que um e o mesmo (ii) sujeito sente todos os objetos sensíveis, tanto aqueles que diferem em gênero, como branco e doce, quanto aqueles que diferem em espécie, como branco e preto. Assim sendo, diz que a alma sente diversos objetos sensíveis de certo modo como um e o mesmo sujeito, de outro modo, como sendo diversos, enquanto diferem em razão¹¹⁹. (nosso negrito)

Essa passagem é extremamente rica em estabelecer algumas teses centrais para a teoria da cognição sensível. Antes de mais nada, é importante distinguir dois sentidos de “sujeito” que

¹¹⁹ *Comentário ao “De sensu et sensato”* cap. 1: “Et dicit, quod sicut est in rebus exterioribus, ita potest dici in anima. Videmus enim quod corpus unum et idem numero est album et dulce, et multa alia huiusmodi, quae accidentaliter de eo praedicantur; sed tamen huius passionum separantur ab invicem, sicut contingit quod aliquod corpus retinet albedinem et amittit dulcedinem; sed quamdiu non sic separantur istae passionum, album et dulce remanent, vel sunt idem subiecto, sed differunt secundum esse. Et similiter potest poni de anima, quod unum et idem subiecto est sensitivum omnium sensibilium, tam eorum quae differunt genere sicut album et dulce, quam eorum quae differunt specie sicut album et nigrum. Et secundum hoc dicendum erit quod anima sentit diversa sensibilia quodammodo secundum unum et idem, scilicet subiecto, quodammodo diversa, in quantum ratione differunt”.

são empregados nela. O caso (i) é a noção que nos interessa e considera como sujeito aquilo sobre o que inerem as qualidades branco e doce. Já o caso (ii) consiste na tese de que o sentido comum é um sujeito que sente todos objetos sensíveis simultaneamente. Esse segundo caso já foi analisado no primeiro capítulo, seção 1.4.4.

Nos voltemos, pois, ao caso (i), mais profícuo para a nossa interpretação. Podemos notar que, com relação a esse sentido, sujeito está sendo aplicado no registro ontológico. Ou seja, Tomás está tratando das qualidades na realidade que têm um e o mesmo sujeito. Ainda que não seja explicitamente explorado por Tomás nessa passagem, podemos inferir que o mesmo paralelo que identificamos anteriormente entre a ontologia e a epistemologia se verifica neste caso. Em outros termos, a tese de que as qualidades têm um e mesmo sujeito na realidade teria algum paralelo no plano epistêmico. Isso consistiria em que alguns objetos próprios podem ter como sujeito uma e mesma magnitude – aqui considerada enquanto um objeto sensível comum.

De fato, essa parece ser uma tese essencial para uma compreensão integral da cognição sensível. A razão disso se deve ao fato de que percebemos várias qualidades como sendo “idênticas com relação ao sujeito”. Um exemplo disso, é o caso da maçã: aquilo que é vermelho é *a mesma coisa* que é doce, que tem tal cheiro, tal temperatura, tal som, etc. Em um sentido, essa tese poderia ser considerada falsa. Como vimos no primeiro capítulo, seção 1.2.1, os objetos sensíveis próprios são constituídos a partir da sua razão formal de objeto. É em função dessa razão que podemos distinguir o branco do doce, o som agudo do cheiro azedo, etc. Além disso, podemos distinguir, através da razão do objeto, o preto do branco, o doce do amargo, etc. Então, nesse sentido, não se pode dizer que o vermelho é *a mesma coisa* que o doce com relação à razão dos objetos. Tomás mesmo o afirma, na passagem citada, que esses objetos diferem “em razão”.

Contudo, há um sentido em que podemos dizer que o branco e o doce são *a mesma coisa*, a saber, quando dizemos que eles são idênticos com relação ao sujeito. No registro epistêmico, isso significa dizer que os objetos sensíveis próprios podem ser idênticos com relação ao seu sujeito: uma dada magnitude. Ou seja, podemos perceber várias qualidades como formando algo uno com relação ao sujeito no qual elas inerem. Através desse recurso, também podemos perceber conjuntos de qualidades como sendo distintos. Ou seja, as qualidades que percebemos de uma coisa são idênticas entre si, mas não com relação às qualidades ao redor. Por exemplo, as qualidades do pássaro são idênticas com relação à magnitude do pássaro, essa relação, porém, não se estendendo até as qualidades da árvore, por exemplo. Desse modo, temos

dois conjuntos de qualidades distintos: o conjunto das qualidades do pássaro e o conjunto de qualidades da árvore.

Aqui, pois, temos as condições para esboçar uma resposta ao problema da unificação do múltiplo na percepção. Nos perguntávamos, no primeiro capítulo, qual o critério que permite unificar e distinguir as qualidades que percebemos das coisas ao nosso redor. Em outros termos: em razão do que conseguimos distinguir as qualidades que percebemos da maçã das qualidades ao redor?

Como solução para esse problema, com efeito, é correto afirmar que é a relação de sujeito que os objetos sensíveis comuns estabelecem com os objetos próprios que é empregada como o critério para a operação de unificação do sentido comum. É em razão de ter a mesma magnitude como sujeito, que os objetos próprios são unificados pelo sentido comum. Esse sentido interno pode unificar as qualidades percebidas da maçã ao constatar que todas são idênticas segundo seu sujeito. Por meio dessa operação, percebemos que o que é vermelho e tem tal cheiro e tal sabor são *a mesma coisa: esta* maçã. Ao realizar essa unificação, o sentido comum realiza, concomitantemente, a distinção das qualidades da maçã das qualidades de outras coisas ao redor. As qualidades que percebemos da mesa, os sons da rua, os cheiros de outras frutas, etc. não são unificadas às qualidades da maçã precisamente pelo fato de não manterem a com a magnitude da maçã a mesma relação que as qualidades da maçã mantêm. O cheiro da manga e o canto do pássaro na janela não mantêm uma relação de identidade relativamente à magnitude da maçã.

Podemos notar, com isso, que a unificação das qualidades percebidas depende da identificação da magnitude a qual elas são sujeitas. Ou seja, para o sentido comum unificar os objetos sensíveis próprios, é necessário distinguir a magnitude que mantém uma relação de sujeito com esses objetos. Por exemplo, para que possamos unificar as qualidades percebidas da maçã, temos que discriminar a magnitude da maçã da magnitude da mesa ou qualquer outra coisa ao redor. Do modo como a analisamos, é uma condição de possibilidade dessa operação de unificação que os indivíduos percebam *esta* magnitude como diferente *daquela*. Na medida em que isso é feito, distinguimos a magnitude da maçã e temos, pois, condições para distinguir as suas qualidades das demais coisas ao redor. Podemos nos perguntar, deste modo, como é feita a identificação e distinção de uma dada magnitude? Ou seja, como conseguimos, através da nossa percepção, distinguir a magnitude de uma maçã, por exemplo? Além disso, como podemos distinguir magnitudes que estão lado a lado, como a magnitude da mesa e da maçã? Em outros termos, como podemos distinguir o que é *uma* coisa e o que são *duas*? Uma resposta

a essas perguntas é necessária se quisermos responder integralmente o problema da unificação do múltiplo na percepção. Para isso, teremos que investigar, na sequência, como podemos perceber a divisão das magnitudes das coisas sensíveis.

3.3 Duas espécies da quantidade: discreta e contínua

A categoria de quantidade pode ser analisada no sistema filosófico tomista como um gênero supremo sob o qual estão contidas duas espécies: a quantidade contínua e a quantidade discreta. Quando abordam a diferença específica responsável por bifurcar essas duas espécies, os textos tomistas apresentam algumas peculiaridades com as quais temos que ter atenção. Na sua obra, seguindo uma tradição medieval, Tomás utiliza termos intercambiáveis para se referir (i) à diferença específica da quantidade e (ii) à uma das dez categorias¹²⁰. Para se referir a (i), o filósofo comumente utiliza o termo “posição” (*positio*); já para se referir a (ii) o termo utilizado é “situação” (*situs*). Entretanto, há textos em que Tomás utiliza o termo “situação” para se referir a (i)¹²¹. De todo modo, neste trabalho, empregaremos uma terminologia uniforme: para (i), utilizaremos o termo “posição”; para (ii), “situação”.

Nos textos em que aborda o assunto, Tomás afirma que as duas espécies do gênero quantidade são distinguidas pela posse ou ausência de uma diferença específica. No *Comentário à “Metafísica”*, é apresentado o conceito de posição como sendo a diferença responsável por distinguir a quantidade contínua da quantidade discreta¹²²:

De fato, na medida em que há na quantidade uma ordem nas suas partes – visto que há um princípio, meio e fim, sendo nisto que consiste a noção de **posição** – é necessário que os todos contínuos tenham posição nas suas partes¹²³.

¹²⁰ Para uma abordagem histórica mais completa, consultar (GLASNER, 2003). Neste artigo, o autor afirma que essa tensão no vocabulário empregado nesse contexto se deve à própria vagueza do texto aristotélico.

¹²¹ *Comentário à “Metafísica”* V, 20, §1060: “[...] dispositivo sive situs ponitur differentia in genere quantitatis”.

¹²² David Lang defende essa interpretação da seguinte maneira: “[...] Thomas portrays position as a sort of ‘formal difference’ within quantity, perhaps implying that we should conceive of continuous physical quantity as a genus, one of whose species is dimensive quantity constituted by the specific difference of position” (LANG, 2002, p. 577)

¹²³ *Comentário à “Metafísica”* V, 21, §1105: “Cum enim ita sit quod in quantitate sit **ordo** partium, quia est ibi principium, medium et ultimum, in quo ratio positionis consistit, oportet quod omnia tota ista continuam habeant positionem in suis partibus”.

Seguindo a terminologia empregada por Ruth Glasner, neste trecho, Tomás apresenta uma concepção de posição como consistindo em uma “relação intrínseca”¹²⁴ que as partes de uma coisa mantêm entre si. Essas partes, por manterem essa relação, estão ordenadas umas com relação as outras, de modo que, uma está no começo, outra no meio e outra no final. Podemos pegar o exemplo de uma linha como uma coisa contínua: as suas partes potenciais mantêm uma relação de posição entre si que permite a elas estar ordenadas em uma dimensão. Desse modo, numa linha, temos uma parte no início, outra no meio e outra no fim. Tomás não explora nessa passagem o caso contrafactual, mas considerá-lo pode nos ajudar a compreender exatamente o que está envolvido com o conceito de posição. O contrafactual do exemplo que apresentamos seria de uma coisa contínua, uma linha, cujas partes não mantivessem uma relação de posição entre si. Nesse caso, as partes se sobreporiam umas às outras, ocupando o mesmo lugar. Com isso, como defende David Lang¹²⁵, teríamos não uma coisa com uma determinada magnitude, mas apenas um ponto, ou seja, uma coisa que não seria divisível em partes potências¹²⁶. Podemos chamar esse cenário de “condensação da quantidade contínua”.

Por outro lado, as partes de uma quantidade discreta não mantêm a relação de posição, ou seja, as partes de um número não estabelecem entre si uma relação de posição. Por exemplo, as partes do número 5 não têm nenhuma posição, e isso não faz com que a quantidade cinco se “condense”. A razão disso é que os números são compostos a partir da unidade:

O que, ademais, [Aristóteles] dissera – que a noção de número consiste em que seja uma pluralidade do unos – explica agora pelas espécies [do número]: pois dois e três e quaisquer outros números são denominados a partir do uno.¹²⁷

Com isso, podemos notar que os números são compostos a partir de unidades, é em razão da noção de unidade que o número é definido. Desse modo, as partes dos números são as unidades a partir das quais eles são compostos. O exemplo que Tomás dá é do número 6, que é definido como seis vezes o uno¹²⁸. As partes dos números, contudo, não mantêm uma relação de posição entre si uma vez que as unidades não têm posição: “Se, pois, é totalmente indivisível

¹²⁴ GLASNER (2003, p. 254). É importante salientar que Tomás não utiliza o termo “intrínseco”, nem “extrínseco”, como veremos na sequência. O emprego desse vocabulário tem o propósito de deixar nossa exposição mais clara e precisa.

¹²⁵ “Therefore, it is by virtue of ‘position’ (situs) that dimensive quantity precludes the fusion of all material substance into the condensation of an indivisible point” (LANG, 2002, p. 576)

¹²⁶ *Comentário à “Metafísica”* V, 8, §874: “Ora, o ponto é isso que é totalmente indivisível segundo a quantidade e, porém, tem posição.” “Punctus vero est id, quod est omnino indivisibile secundum quantitatem et tamen habet positionem”

¹²⁷ *Comentário à “Física”* III, 12, §392: “Quod autem dixerat, quod de ratione numeri sit quod sint plura uno, manifestat per species; quia duo et tria et quilibet alius numerus denominatur ab uno.”

¹²⁸ *Comentário à “Física”* III, 12, §392: “[...] substantia senarii est in hoc quod sit sexies unum [...]”

segundo a quantidade e não tem **posição**, então, é dito ‘unidade’.”¹²⁹ (nosso negrito). De fato, como Ruth Glasner afirma, a posição é responsável por distinguir a aritmética da geometria¹³⁰. Ou seja, a disciplina que trata da quantidade contínua leva em consideração a posição, a saber, a geometria; já a disciplina que tem como sujeito a quantidade discreta não leva em consideração a posição.

Além da relação intrínseca que as partes do contínuo mantêm entre si, há também uma relação extrínseca que duas ou mais coisas contínuas mantêm entre si – não mais uma relação entre as partes de uma mesma coisa. Essa relação é representada através da categoria da situação. Tomás a define da seguinte maneira: “Pois a situação, enquanto predicamento, envolve uma ordem das partes no lugar.”¹³¹ A ordem que a situação estabelece se dá entre as coisas contínuas com relação ao lugar. Por exemplo, duas linhas, que são quantidades contínuas, podem manter entre si uma relação de situação. Pelo contrário, as quantidades discretas não mantêm uma relação de situação, ou seja, os números não mantêm entre si uma relação de situação. Por exemplo, o número 7 não mantém uma relação de situação com o número 8. A relação que há entre eles é meramente uma relação hierárquica: o número 8 é o sucessor de 7; ou, vice-versa, o número 10 é maior que o 7¹³².

Infelizmente, Tomás não se alonga muito na apresentação desse conceito. Ainda assim, há uma outra característica associada à situação que podemos identificar: ela tem o papel de distinguir as quantidades contínuas particulares. Essa tese é apresentada, no texto tomístico, através da análise de um exemplo: “Com efeito, duas magnitudes de quantidades iguais não podem diferir senão segundo a **situação**”¹³³ (nosso negrito). Pensemos no caso de duas linhas como sendo duas magnitudes: se essas linhas tivessem o mesmo comprimento, 5 cm, não haveria como distingui-las a não ser pela distinção de situação. Assim sendo, *esta* linha se distingue *daquela* uma vez que estão em situações distintas. Podemos considerar esse caso como sendo paralelo à individuação de espécies naturais: a espécie ser humano só pode ser realizada em diferentes indivíduos através de um processo de individuação. O mesmo acontece

¹²⁹ *Comentário à “Metafísica”* V, 8, §874: “Si autem sit omnino indivisibile et secundum quantitatem et non habeat **positionem**, dicitur unitas” (nosso negrito)

¹³⁰ GLASNER (2003, p. 252)

¹³¹ *Comentário à “Física”* IV, 7, §475: “Nam **situs**, secundum quod ponitur praedicamentum, importat ordinem partium in loco: licet secundum quod ponitur differentia quantitatis, non importet nisi ordinem partium in toto”. *Comentário à “Metafísica”* V, 20, §1058: “secundum ordinem partium in loco. Et sic dispositio sive situs est quoddam praedicamentum.” *Comentário à “Física”* III, 5, § 322

¹³² *Comentário à “Física”* V, 5, §692: “Unde hoc quod est consequenter, invenitur in iis quae sunt priora secundum rationem: invenitur enim in numeris, in quibus non invenitur tactus, qui invenitur solum in continuis.”

¹³³ *Comentário à “Física”* IV, 13, §541: “Duae autem magnitudines aequalis quantitatis non possunt difere, nisi secundum **situm**” (nosso negrito)

com a magnitude: 5 cm seria como a espécie que não pode distinguir os indivíduos a não ser pela interveniência de um elemento externo. No caso, o elemento que Tomás aponta é a situação.

3.3.1 Quantidade contínua

No seu *Comentário à “Metafísica”*, Tomás afirma que o contínuo pode ser definido de duas maneiras: (i) através do movimento e (ii) pela unidade dos términos pelos quais as partes se juntam¹³⁴. Voltaremos na sequência à definição (i) pelo movimento. Antes, podemos analisar em detalhe como é elaborada a definição (ii) pelos términos. O *locus* clássico em que esse tema é abordado na obra tomista é no *Comentário à “Física”*, livro V, lição 5. Nesse texto, que desenvolve uma intrincada rede conceitual que pretende definir diversos conceitos correlacionados, o contínuo é definido da seguinte maneira: “Na medida em que, pois, duas coisas que se tocam têm um término uno e idêntico, então é dito ser um contínuo”¹³⁵. Podemos notar que a noção de contínuo depende das noções de contato (*tangere*) e da noção de término (*terminus*): duas partes que estão em contato uma com a outra e têm um término uno e idêntico formam uma coisa contínua. Peguemos, como exemplo, uma maçã: as suas partes potenciais estão em contato umas com as outras, ou seja, não há nenhum espaço entre as suas partes que as divida. Além disso, o término da maçã, ou seja, a superfície que delimita as suas partes potenciais, é um e o mesmo para todas as partes. A menos que a maçã tenha sido cortada, não é o caso que uma de suas partes seja delimitada por uma superfície e outra, por outra superfície. Pelo contrário, há somente um término que reúne todas as partes da maçã formando um todo contínuo. No caso de uma maçã que foi cortada ao meio, temos não mais *um*, mas *duas* coisas contínuas. As partes atuais não têm um mesmo término que as unifique.

O que é relevante para nossos propósitos é como se dá a articulação da quantidade contínua com a quantidade discreta, ou seja, em que circunstâncias algo que é contínuo pode se apresentar como uno numericamente. Tomás apresenta essa situação numa passagem do seu *Comentário ao “De anima”*:

¹³⁴ *Comentário à “Metafísica”* V, 7, §854: “[...] hic definit philosophus continuum per motum et non per unitatem termini, ad quem partes continui coniunguntur, sicut in praedicamentis et in libro physicorum habetur”

¹³⁵ *Comentário à “Física”* V, 5, §691: “Cum enim unus et idem fiat terminus duorum quae se tangunt, dicitur esse continuum”

O número é conhecido pela negação do contínuo, que é a magnitude. De fato, o número das coisas sensíveis é causado pela divisão do contínuo; donde as propriedades do número serem conhecidas pelas propriedades do contínuo. O contínuo, pois, é divisível ao infinito e os números crescem infinitamente, como é dito em ‘Física’ III.¹³⁶

Podemos notar que essa passagem apresenta uma alteração importante nos registros filosóficos das teses apresentadas: na primeira frase, temos uma tese epistemológica; já na segunda frase, temos uma tese da física aristotélica e outra tese epistêmica. Na terceira frase, por fim, temos novamente uma tese da física aristotélica. Essa variação do registro filosófico em que se encontram as teses demanda uma análise cuidadosa dessa passagem. Na segunda frase, temos explicitado o passo argumentativo que pretendemos explorar aqui: a partir de uma tese proveniente da física aristotélica, Tomás pretende concluir uma tese epistemológica. Ou seja, a tese sobre como número das coisas sensíveis é *causado* daria as bases para a conclusão sobre como o número é *conhecido*. Nosso ponto de partida deve ser, pois, analisar como se dá a causa do número nas coisas sensíveis.

Antes de passar imediatamente para a análise da citação, cabe ressaltar o contexto em que a passagem supracitada se encontra. Quando Tomás se refere à “número” ele está considerando um dos cinco objetos sensíveis comuns (número, movimento, repouso, magnitude, figura), e não o conceito de número. Ou seja, não está sendo considerado como conhecemos o conceito de número, mas, sim, como conhecemos o número enquanto objeto sensível comum. Isso é constatado pelo contexto em que a citação se encontra. No parágrafo anterior ao citado, Tomás dá início à uma consideração sobre como podemos perceber todos os objetos sensíveis comuns. Ele escreve: “[...] ele [Aristóteles] prova que os objetos sensíveis comuns são sentidos por si e não por acidente”¹³⁷. Na sequência, são analisados exaustivamente como cada um dos cinco objetos sensíveis comuns são sentidos por si – entre eles, o número.

A causa, apontada na passagem supracitada, responsável por engendrar o número, é a divisão do contínuo. Não é dito, contudo, como exatamente se dá essa divisão. Na obra tomística, do mesmo modo, são poucos os excertos em que esse tema é abordado. Ainda assim, podemos deixar mais clara essa noção através da articulação dos conceitos vistos até aqui.

¹³⁶ *Comentário ao “De anima”* III, 1, §578: “Numerus etiam cognoscitur per negationem continui, quod est magnitudo. Numerus enim rerum sensibilium, ex divisione continui causatur; unde et proprietates numeri per proprietates continui cognoscuntur. Quia enim continuum divisibile est in infinitum, et numerus in infinitum crescere potest, ut patet ex tertio physicorum”

¹³⁷ *Comentário ao “De anima”* III, 1, §577: “[...] probat, quod ista sensibilia communia sentiantur per se, et non secundum accidens”

Vimos que o número tem como princípio a unidade¹³⁸. Ora, a continuidade pode ser um dos elementos em função do qual algo é dito uno¹³⁹. Em razão de que algo que é contínuo pode ser dito uno?

Como vimos anteriormente, na situação em que as partes de um todo têm um e somente um término, podemos dizer que elas formam um todo contínuo. Peguemos, novamente, o exemplo da maçã: as suas partes potenciais têm um e somente um término, fazendo com que todas as suas partes estejam reunidas num todo. Por meio dessa reunião das partes, que é engendrada pelo término, que a maçã pode se constituir como numericamente una. É através desse término que o contínuo se divide de algo que é contíguo, ou seja, de algo que somente toca as suas extremidades, mas que não é ligado pelo mesmo término. Por exemplo, quando a maçã está sobre a mesa, as suas extremidades tocam as extremidades do tampo da mesa. Contudo, as partes potenciais da maçã não se ligam aos termos da mesa, ou seja, a maçã e a mesa não formam um todo contínuo. As partes potenciais da mesa e da maçã não formam uma unidade contínua. Pelo contrário, a relação da maçã sobre a mesa é circunstancial, basta que peguemos a maçã para que as suas extremidades deixem de estar em contato com as extremidades da mesa. Podemos perceber, pois, que os termos das coisas contínuas dividem uma coisa da outra, permitindo, assim, que possamos distinguir numericamente as coisas contínuas.

3.3.2 “Negação do contínuo”: *crux comentatorum*

Entendido como é engendrado o número das coisas sensíveis no plano da física aristotélica, podemos passar para o registro epistêmico e analisar o modo como o número pode ser percebido no processo cognitivo. Com relação a esse ponto, Tomás afirma, na passagem supracitada, que: “O número é conhecido pela negação do contínuo, que é a magnitude”¹⁴⁰. A introdução do conceito de negação nesse contexto representa um notável desafio para nossos esforços exegéticos. É preciso recobrar, novamente, que o contexto argumentativo no qual se encontra essa passagem nos indica que Tomás está considerando o número como um dos cinco objetos sensíveis comuns. Antes de considerar o número, são considerados como cada um dos

¹³⁸ *Comentário à “Física”* III, 12, §392: “Quod autem dixerat, quod de ratione numeri sit quod sint plura uno, manifestat per species; quia duo et tria et quilibet alius numerus denominatur ab uno.” Consultar nota 117.

¹³⁹ *Comentário à “Metafísica”* V, 7, §849: “eorum quae secundum se dicuntur unum, quaedam dicuntur unum esse natura continuitatis, idest essendo continua; sic dicit alia translatio”

¹⁴⁰ *Comentário ao “De anima”* III, 1, §578: “Numerus etiam cognoscitur per negationem continui, quod est magnitudo”

objetos sensíveis comuns são percebidos na cognição sensível. Portanto, o objetivo central da passagem não é indicar como o *conceito* de número pode ser apreendido, ou seja, o processo cognitivo ao qual a citação se refere não pertence à esfera intelectual, mas, pelo contrário, à esfera sensível. Tendo isso em mente, a mobilização da noção de negação nesse contexto parece ainda mais deslocada, uma vez que a negação, no sistema filosófico tomista, parece ser restrita ao domínio da cognição intelectual. O *locus* clássico ao qual a negação é identificada é a segunda operação do intelecto, capaz de afirmar ou negar um predicado a um sujeito.

Dessa maneira, como podemos interpretar a inserção da noção de negação nesse contexto? Infelizmente, a bibliografia secundária consultada neste trabalho não nos reserva maiores esclarecimentos com relação a este ponto em específico. Ainda assim, podemos tentar oferecer uma interpretação consistente da passagem supracitada. Para isso, pensamos ser de algum proveito explorar um contraste que Tomás estabelece amiúde na sua obra entre a divisão do contínuo e a divisão transcendental.

É importante, de antemão, deixar claro que esse paralelo entre essas duas ocorrências da noção de divisão na teoria tomista tem o único propósito de compreender a divisão do contínuo. Consiste num recurso exegético recorrer ao modo como Tomás apresenta a divisão transcendental, uma vez que não encontramos bases textuais na obra tomística para compreender a noção de divisão do contínuo autonomamente. Não pretendemos, pois, defender que é o mesmo tipo de divisão que ocorre nos dois casos. Muito menos que a noção de divisão transcendental e os conceitos a ela atrelados (como o uno transcendental, por exemplo) constituam uma parte da resposta para o problema filosófico da unificação do múltiplo na percepção. Sendo assim, analisemos a seguinte passagem:

Assim, deve ser dito que o uno envolve privação da divisão, não, porém, a divisão que é segundo a quantidade, pois esta divisão é restrita a um gênero particular de ente, e não pode cair sob a definição de uno. O uno que é, pois, conversível com o ente envolve privação da **divisão formal a qual se constitui a partir dos opostos, cuja primeira raiz é a oposição entre afirmação e negação**. De fato, *isto* divide-se dos demais, uma vez que *isto* não é *aquilo*.¹⁴¹ (nosso negrito e itálico)

¹⁴¹ *Comentário à “Metafísica” IV, 3, §566: “Et ideo dicendum quod unum importat privationem divisionis, non quidem divisionis quae est secundum quantitatem, nam ista divisio determinatur ad unum particulare genus entis, et non posset cadere in definitione unius. Sed unum quod cum ente convertitur importat privationem divisionis formalis quae fit per opposita, cuius prima radix est oppositio affirmationis et negationis. Nam illa dividuntur adinvicem, quae ita se habent, quod hoc non est illud.”* (nosso negrito)

A distinção básica feita nesse trecho é entre a divisão material, que se restringe a um gênero específico, a saber o gênero da quantidade, e, por outro lado, a divisão formal, que é transcendente com relação aos gêneros supremos¹⁴². Ou seja, essa divisão acompanha a noção de ente, não se restringindo a uma categoria em específico. A atenção de toda a passagem consiste em distinguir o uno que é relativo à categoria de quantidade e o uno transcendental. Tomás afirma que este último mantém alguma relação de dependência com relação à divisão formal. Esta, por sua vez, é dita depender da oposição entre afirmação e negação. Ou seja, a divisão formal parece se enquadrar dentro de uma ordem lógico-conceitual clássica do tomismo que pretende descrever as etapas da apreensão das noções pelo intelecto¹⁴³. Tomás apresenta de maneira mais detalhada essa cadeia conceitual numa passagem do *De potentia*:

[...] a primeira coisa que cá sob o intelecto é o ente; em segundo lugar, é a negação do ente; a partir desses dois [ente e a negação do ente], segue-se, em terceiro lugar, a intelecção da divisão (uma vez que se entelija algo como ente, e que, em sequência, se entelija não ser *este* ente, segue-se a intelecção de que [este ente] é dividido de outro ente); em quarto lugar, pois, segue-se no intelecto a noção de uno, na medida em que se entelija *este* ente não ser dividido em si; em quinto lugar, segue-se no intelecto a pluralidade, na medida em que se entelija *este* ente como dividido de outro, e ambos sendo unos em si próprios¹⁴⁴. (nosso itálico)

De início o intelecto apreende (i) o ente. Em segundo lugar, o intelecto apreende (ii) a negação do ente, e, a partir dela, (iii) a divisão do ente. A partir da negação da divisão, o intelecto apreende (iv) o uno, e, por fim, é apreendida (v) a noção de pluralidade¹⁴⁵. Relevante para nossos propósitos, contudo, não é analisar essa cadeia conceitual por si, mas tão somente na medida em que pode nos ajudar a esclarecer como que a negação opera na noção de divisão. Novamente, não é demais ressaltar que não pretendemos defender que a noção de uno

¹⁴² Essa terminologia, “divisão formal/material”, também é empregada por Tomás em *Suma Teológica* Ia, 30, 3, *corpus*: “Est autem duplex divisio. Una **materialis**, quae fit secundum divisionem continui, et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est **divisio formalis**, quae fit per oppositas vel diversas formas, et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa” (nosso negrito). Consultar STORCK (1998, p. 41-42)

¹⁴³ Sobre a ordem da apreensão das noções transcendentais, consultar STORCK (1998, p. 22-23); WIPPEL (2000, p. 40-44)

¹⁴⁴ *De potentia* 9, 7, ad 15: “[...] primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse inse unum.”

¹⁴⁵ É interessante notar que alguns textos tomísticos divergem com relação a numeração dessas etapas. Na *Suma de Teologia* Ia 11, 2, *ad quartum*, Tomás afirma que há não cinco, mas quatro etapas: “Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.”

metafísico é a resposta ao problema filosófico da unificação do múltiplo na percepção. Pelo contrário, utilizamos a cadeia conceitual apresentada única e exclusivamente como recurso exegético para compreender a noção de divisão do contínuo.

Sendo assim, considerando a passagem que citamos, a primeira coisa que temos que considerar é o fato de que, na ordem lógico-conceitual, a negação se apresenta como uma condição lógica para a divisão. Como essa negação é compreendida por Tomás? Na passagem que citamos anteriormente, é empregada a seguinte fórmula para caracterizar a negação do ente: “[...] esta coisa não é aquela” (“[...] hoc non est illud”). Assim como esta, em outros textos¹⁴⁶, Tomás apresenta fórmulas semelhantes que pretendem capturar a mesma ideia. Segundo Tomás, quando dividimos este ente daquele outro, estamos tomando como base a oposição entre a afirmação e negação. De fato, como vimos na citação do *Comentário à “Metafísica”* IV, 3, §566, o texto tomístico apresenta essa oposição como sendo a “raiz” da divisão formal. Como podemos compreender isso? Quando afirmamos que este ente é o mesmo que outro ente, não estamos distinguindo os dois. Pelo contrário, estamos dizendo que eles não se dividem, ou seja, não podemos dizer que este ente não é aquele outro. Peguemos o exemplo de uma árvore. Quando consideramos as suas partes, não dizemos que *esta* parte da árvore é distinta *daquela* parte em sentido forte, ou seja, não dizemos que os galhos se distinguem substancialmente do tronco. Pelo contrário, dizemos que todas as partes da árvore performam uma mesma coisa, a saber, uma árvore. Desse modo, empregando a fórmula tomista, não podemos dizer, relativamente às partes da árvore, que este ente não é aquele ente.

Porém, quando dizemos, pelo contrário, que este ente se distingue de outro, neste caso já estamos empregando a negação. É a partir dessa negação que sobrevém a fórmula já expressa: “este ente **não é** um outro ente” (“hoc ens **non est** illud ens”). Por exemplo, quando consideramos um passarinho pousado no galho de uma árvore, distinguimos o que é o ente do pássaro do ente da árvore. Não afirmamos que a árvore é a mesma coisa que o pássaro. Pelo contrário, nessa situação é mobilizada a negação que permite apreender o pássaro como não sendo a árvore. Nos termos da fórmula tomística, podemos dizer que este ente não é aquele ente. Por hipótese, não fossemos capazes de negar que este ente não é aquele ente, então não conseguiríamos apreender ambos como divididos. Nesse caso, apreenderíamos um caso de árvorinhos, ou seja, uma árvore e um passarinho perfazendo um mesmo ente¹⁴⁷. Ora, Tomás

¹⁴⁶ *Suma de Teologia* Ia 11, 2, *ad quartum*: “[...] quod hoc ens non est illud ens”; *De Potentia* 9, 7, ad 15: “[...] ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur **non esse hoc ens**, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo” (nosso negrito)

¹⁴⁷ Exemplo originalmente empregado em sala de aula pelo professor José Alexandre Guerzoni.

reputa que os seres humanos são capazes de fazer essa divisão e, com isso, devem ser capazes de, não só afirmar, mas também de negar.

Na sequência, apreendidas a (ii) negação e a (iii) divisão, é possível a (iv) apreensão do uno. Essa apreensão deve envolver, segundo Tomás, a negação da divisão, ou seja, o uno significa o que é indiviso. Como se dá essa apreensão? Quando constatamos que o ente que foi apreendido não é em si mesmo dividido: “em quarto lugar, por sua vez, segue-se no intelecto a noção de uno, na medida em que é inteligido que este ente não é dividido em si mesmo”¹⁴⁸ Por exemplo, consideremos novamente o caso do pássaro. Depois de constatarmos (ii) que o pássaro não é a árvore e, então, compreendermos (iii) que ele é dividido da árvore, temos condições para constatar que o pássaro é uno. Essa é uma propriedade, digamos, interna das coisas, ou seja, ela se estabelece com referência exclusivamente a coisa considerada, sem precisar fazer referência a algo outro, como uma árvore, por exemplo.

Recobrando o tema do número das coisas sensíveis, podemos notar que o paralelo que se estabelece entre a divisão formal e a divisão do contínuo, para além de algo meramente superficial, indica uma correspondência com as etapas lógicas envolvidas nas duas. Associando as passagens citadas acima do *Comentário ao “De anima”* III, 1, §578 e *De potentia* 9, 7, ad 15, podemos montar o seguinte paralelo conceitual:

| | <i>Divisão transcendental</i> | <i>Divisão numérica</i> |
|-----|-------------------------------|-------------------------|
| i | ente | contínuo |
| ii | negação | negação |
| iii | divisão | divisão |
| iv | uno | número |
| v | pluralidade | pluralidade |

É importante reconhecer, antes de tudo, que o paralelo conceitual que esse quadro estabelece nos dá bases exclusivamente para direcionar a nossa interpretação sobre o modo como se dá a divisão do contínuo. Com isso, não pretendemos defender que tudo o que é dito das etapas lógico-conceituais pode ser aplicado sem qualificação às etapas da divisão material. Ainda assim, como procuramos ter defendido até aqui, esse paralelo indica semelhanças fulcrais entre os dois processos que podem ser de valia para nossa empresa exegética.

Do mesmo modo como a divisão formal, como vimos, a divisão material também tem como condição de possibilidade o que Tomás chama de “negação”. A pergunta que temos que

¹⁴⁸ *De potentia* 9, 7, ad 15: “quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum”

nos fazer agora é a seguinte: esse termo, “negação”, denota o mesmo conceito, ou são conceitos essencialmente distintos, mas que são nomeados pelo mesmo termo? Colocado em outros termos: a operação de negação no plano da divisão formal é precisamente a mesma que a operação de negação no plano da divisão material? Se não, quais são as diferenças entre elas? Se sim, o que distinguiria os dois tipos de divisão?

Não temos certeza por qual motivo Tomás utiliza o termo “negação” no contexto da sua explicação da divisão material. Ainda assim, pela sistematização dos seus textos e articulação dos conceitos envolvidos nesse processo, é lícito dizer que esse termo não denota o mesmo processo de negação do plano da divisão formal. Como vimos anteriormente, a divisão do ente faz-se pelos opostos, os quais, no plano da divisão formal, têm como raiz a oposição entre afirmação e negação. Podemos chamar essa oposição propriamente de formal em razão do fato de que ela é própria do registro lógico-conceitual. É através da afirmação e negação que podemos fazer, na esfera intelectual, a composição ou divisão de predicados sobre um sujeito, por exemplo. Tomás salienta que, em última análise, essa oposição se estabelece entre contraditórios¹⁴⁹.

Entretanto, a oposição que deve estar envolvida na divisão material é outra. Como vimos anteriormente, na raiz do conceito de contínuo está a noção de términos. É a partir dessa noção que se torna possível distinguir o que é contínuo do que não é: as partes que têm um mesmo término formam um mesmo contínuo, já as partes que têm términos diferentes formam contínuos distintos. Desse modo, podemos notar que a divisão material deve ser fundamentada a partir dessa oposição material: que as partes tenham ou não o mesmo término. Por exemplo, a oposição que nos permite apontar que a maçã e a mesa sobre a qual ela está são dois contínuos distintos é a oposição entre pertencer ou não ao mesmo término. As partes potenciais da maçã pertencem ao término da maçã, enquanto que as partes da mesa, não. O mesmo acontece com as partes potenciais da mesa: todas pertencem aos términos da mesa, já as partes da maçã, não. Desse modo, é correto afirmar que as partes da maçã e as partes da mesa mantêm uma relação não mais de continuidade, mas de contiguidade. Ou seja, as partes se tocam, mas não têm um término comum.

Podemos notar que essa oposição entre ter ou não o mesmo término não envolve uma *contradição*, como é o caso com a divisão formal. A razão disso é que as partes de um contínuo não atuam do mesmo modo como os predicados. As relações que se estabelecem entre elas se

¹⁴⁹ *Comentário à “Metafísica” X, 4, §1997: “[...] divisão [formal] que causa contradição na medida em que este ente e aquele são ditos divididos, uma vez que este não é aquele.” (“[...] divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud, dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud.”)*

encontram numa esfera material e sensível e não formal e inteligível. Podemos pegar um exemplo, um tanto anacrônico ao contexto filosófico tomístico, da oposição entre forças com vetores diferentes. Quando dois corpos que se movimentam em direções contrárias se chocam, não é o caso que as forças de ambos estão em contradição, mas sim, em oposição. Notamos aqui, que a contradição pertence a um registro diferente daquele em que se insere a dinâmica de forças. O mesmo acontece com os dois tipos de divisão que Tomás distingue: cada um mobiliza uma oposição própria ao seu registro. A divisão formal capitaliza a oposição formal, enquanto que a divisão material se fundamenta a partir da oposição material, identificada entre os términos do contínuo.

3.4 Percepção da distinção numérica

Retornando à passagem do *Comentário ao “De anima”* III, 1, §578 que deu início a esse argumento, podemos articular os resultados que obtemos até aqui. Quando Tomás afirma que “o número é conhecido pela negação do contínuo, que é a magnitude”, segundo a nossa interpretação, isso deve ser compreendido da seguinte maneira. Para que possamos distinguir numericamente as coisas sensíveis, temos de levar em consideração, em primeiro lugar, as propriedades do contínuo. Faz-se necessário identificar as extremidades do contínuo. Isso é possível, como vimos, identificando como as partes se relacionam com os términos. Se temos um término em comum para todas as partes, então temos *uma* coisa. Porém, se temos dois términos que reúnem as partes, então temos não mais uma coisa, mas *duas*. Colocado nos termos em que Tomás se expressa na referida passagem, quando negamos o contínuo podemos distinguir numericamente as coisas. Ou seja, quando notamos que *estas* partes não são contínuas com *aquelas*, constatamos que há uma distinção numérica entre as coisas em questão. Por exemplo, quando estamos diante de uma maçã sobre a mesa, notamos que os términos da maçã não são contínuas com as partes potenciais da mesa. Ou seja, as partes potenciais da maçã têm um término que não engloba as partes da mesa e vice-versa. A oposição mobilizada na distinção numérica consiste, pois, na oposição material de pertencer ou não aos mesmos términos.

Quando percebemos uma distinção numérica entre as coisas, no nível mais básico da cognição sensível, o que está na base desse ato cognitivo não é uma intuição das suas substâncias. De igual modo, não é uma divisão formal do ente, nem o uno transcendental a ela atrelada, que explica esse fenômeno. Pelo contrário, como vimos, é possível distinguir numericamente cada uma das coisas corpóreas através das propriedades do contínuo. Ou seja,

identificando onde ocorrem seus términos e quais partes eles reúnem é possível distinguir numericamente as coisas sensíveis que percebemos. Um caso hipotético, como exemplo, em que não tivéssemos conhecimento das substâncias que estão ao nosso redor, ainda assim teríamos a possibilidade de distinguir o que é *uma* coisa e o que são *duas* ou mais coisas. Por exemplo, quando percebemos que a maçã e a mesa se distinguem numericamente não o fazemos necessariamente através de uma intuição das suas substâncias¹⁵⁰. Como vimos, podemos fazer através da identificação dos términos da mesa e da maçã.

Isso nos permite considerar que animais irracionais, por exemplo, poderiam ter cognição da distinção numérica entre as coisas sensíveis. Como Tomás afirma, esses animais não têm nem as capacidades intelectuais nem o sentido interno da cogitativa¹⁵¹, que, como vimos no segundo capítulo, seção 2.2, é a faculdade sensível responsável pela percepção de substâncias corpóreas. Sendo assim, esses animais brutos não têm uma cognição das substâncias que estão ao seu redor. Contudo, mesmo sem a posse de uma intuição das substâncias, esses animais poderiam perceber como as coisas do seu entorno são numericamente distintas. De fato, essa parece uma competência cognitiva que esses animais têm e da qual, em grande medida, depende a manutenção da sua vida. Pensemos no caso de uma gata que dá à luz quatro filhotes: a genitora deve ser capaz de distinguir, entre seus gatinhos, aquele que está miando, aquele que a está mordendo, aquele que está mamando, etc.

Podemos nos deter nesta altura na consideração de uma objeção que poderia ser levantada contra essa interpretação. Até aqui, temos como resultado de nossa argumentação que a percepção da distinção numérica das coisas contínuas que vemos em nossa frente deve partir da consideração sobre os términos do contínuo. Ou seja, se as partes do contínuo têm um e o mesmo término ou não. Aparentemente, a resposta que buscamos ao problema da unificação do múltiplo na percepção estaria completa até esse ponto: nós podemos unificar as qualidades que percebemos ao perceber as distinções entre os términos das magnitudes das coisas ao nosso redor. Entretanto, como toda essa solução repousa sobre a noção de términos, podemos levantar a seguinte pergunta: como, propriamente, podemos perceber quando o término é o mesmo ou não? Será que a percepção desses términos é intuitiva de tal modo que não precise ser explicado

¹⁵⁰ Supondo que a maçã e a mesa sejam substâncias.

¹⁵¹ *Suma Teológica* Ia 78, 3, *corpus*: “Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa [...]”

como podemos percebê-los? Em outros termos, será que percebemos de imediato os términos, meramente pelo fato de estarmos diante deles? Basta que a quantidade contínua na realidade tenha términos para que sejamos informados imediatamente sobre eles?

Aparentemente, a percepção de onde começam os términos de uma quantidade contínua e onde terminam os términos de outra deve envolver alguns elementos ulteriores aos mencionados. Imaginemos uma situação em que vemos um quebra-cabeças já montado sobre nossa mesa de jantar. Quando olhamos para a imagem representada, não percebemos de imediato em que ponto as peças do jogo se dividem umas das outras. Não conseguimos perceber instantaneamente onde começa uma peça e onde termina outra. Pelo contrário, vemos como se fosse *uma única* coisa em nossa frente. Nós sabemos de antemão, contudo, que, por se tratar de um jogo de quebra-cabeças, ele será composto por peças separadas umas das outras que, quando estão montadas, são contíguas. Ou seja, quando completada a imagem representada no jogo, as peças não passam a formar uma unidade contínua. Pelo contrário, cada peça continua sendo independente das vizinhas. Consideradas em si mesmas, cada peça se divide da vizinha pelos seus términos: a magnitude de uma peça é limitada por tais términos que excluem as partes de outras peças ao redor. Com isso, é correto dizer que as peças estão apenas colocadas *uma ao lado da outra*, numa relação circunstancial. Entretanto, não conseguimos distinguir de imediato através da percepção cada uma das peças que formam a imagem retratada. Isto é, não temos condições para perceber com precisão os términos de cada uma das peças. Não conseguimos, pois, perceber as divisões de cada magnitude.

Esse caso nos evidencia o fato de que não podemos pressupor de antemão que temos acesso cognitivo aos términos das coisas às quais nos deparamos, de maneira imediata e totalmente precisa. Ou seja, não basta olhar para o quebra-cabeças montado para que identifiquemos imediata e indefectivelmente os términos das peças. De fato, as limitações descritas nesse caso parecem poder ser estendidas a um número considerável de situações do nosso cotidiano. Quando olhamos para a copa de uma árvore, por exemplo, não identificamos imediatamente os términos de cada folha; quando vamos a uma livraria, não percebemos imediatamente os términos de cada livro nas estantes; quando vemos uma pilha de pedras, não percebemos imediatamente onde começa uma e onde termina outra. Enfim, situações em que percebemos uma pluralidade de coisas, mas nem por isso temos uma percepção precisa dos términos de cada uma das coisas que estamos vendo são muito comuns no nosso dia a dia.

Esse cenário nos impele a introduzir uma distinção muito útil para a nossa análise: entre (i) o critério último para a percepção da distinção numérica e (ii) as condições ideais para a percepção dessa distinção. Nos casos em que descrevemos, o critério último para a percepção

de como uma magnitude se distingue numericamente de outra permanece sendo os términos de suas magnitudes. Para que possamos perceber como uma peça do quebra-cabeças se divide das demais, temos que ter, em última análise, acesso cognitivo aos términos da magnitude dessa peça. Mesmo que esses términos não sejam imediatamente conspícuos à nossa percepção, isso não altera o fato de que eles constituem o critério para distinguir numericamente as coisas que percebemos. Isso significa apenas que a nossa percepção ordinária não se dá sempre em condições ideais. Ou seja, a percepção dos términos das coisas corpóreas nem sempre se dá de maneira imediata, sem necessitar nenhum outro passo cognitivo. Pelo contrário, muitas vezes temos que recorrer a outras vias para perceber os términos de uma coisa extensa.

De fato, essa parece ser uma condição fundamental da percepção sensível: muitas vezes temos que recorrer a outros passos para perceber alguma coisa com clareza. Por exemplo: muitas vezes temos que nos aproximar mais de alguma coisa para que possamos vê-la com maior detalhe; para ouvir melhor o que nos fala uma pessoa distante, podemos fazer uma concha com as mãos ao redor dos ouvidos; para que possamos sentir melhor uma temperatura, podemos encostar uma superfície nos punhos ao invés das palmas das mãos; podemos agitar uma taça de vinho em movimentos circulares para sentir melhor o seu cheiro. Enfim, o que essas situações nos indicam é que nem sempre a nossa percepção de algo se dá, imediatamente, sob as condições ideais para a percepção, sem demandar mais nada além. A percepção nem sempre se dá total e instantaneamente, sem demandar nenhum passo cognitivo ulterior.

3.4.1 As definições do contínuo: mais cognoscível em si e mais cognoscível para nós

Consideramos ser possível identificar o contraste entre (i) o critério último para a percepção da distinção numérica e (ii) as condições ideais para a percepção dessa distinção, na própria obra tomística. Isso será possível na medida em que consideramos mais detidamente a bifurcação das vias do mais cognoscível em si e a via do mais cognoscível para nós. Para compreender esse tópico, podemos retornar a um ponto que mencionamos de passagem anteriormente, na seção 3.3.1.

Quando escreve, no seu *Comentário à “Metafísica”*, que o contínuo pode ser definido de duas maneiras, Tomás afirma que isso pode se dar (I) pela unidade dos términos ou (II) pela unidade do movimento¹⁵². A definição (I) já foi analisada por nós anteriormente, na seção 3.3.1,

¹⁵² *Comentário à “Metafísica”* V, 7, §854: “Ideo autem hic definit philosophus continuum per motum et non per unitatem termini, ad quem partes continui coniunguntur, sicut in praedicamentis et in libro physicorum habetur [...]”

e foi empregada até aqui. Como podemos notar, ela é uma definição *propter quid*, que expressa a *causa* própria da unidade de um contínuo. Já a definição (II), pelo contrário, é uma definição *quia*, que parte não da causa do contínuo, mas dos seus efeitos no que se refere ao movimento.

Do modo como as interpretamos, essas definições não são concorrentes, mas complementares uma a outra. A definição (I) que captura as causas do contínuo pode ser considerada como mais cognoscível em si, segundo a ordem do conhecimento absoluto, como vimos na seção 1.1.2. A razão disso é que ela parte da consideração da causa para definir o contínuo. Já a definição (II) seria mais cognoscível para nós, segundo a ordem do conhecimento relativa ao nosso modo de conhecer, em razão de partir não mais da causa, mas dos efeitos do contínuo. Isso se deve ao fato de que a nossa cognição sensível, pela qual tem início nossa aquisição de conhecimento, apreende primeiro os efeitos das coisas e, somente em seguida, pode apreender as suas causas. Ou seja, a apreensão do contínuo pela unidade dos seus termos, como expressa na definição (I), apreende as causas da unidade do contínuo. Já a apreensão do contínuo pela unidade do seu movimento, como expressa na definição (II), apreende os efeitos da unidade do contínuo. Assim, ao apreender os efeitos, ela é mais cognoscível para nós.

Vejamos o que Tomás escreve sobre a definição do contínuo (II) pela unidade do movimento:

[...] contínuo é dito aquilo que tem apenas um movimento, e não é possível o contrário. Não é, pois, possível que o contínuo tenha diversos movimentos segundo suas diversas partes, mas, pelo contrário, o todo contínuo move-se por um único movimento¹⁵³.

O contínuo, segundo essa definição (II), é aquilo que tem um único movimento. No caso de termos algo cujas partes se movem de maneiras diversas, ou seja, não têm um movimento uno, então não se trata de algo contínuo, mas de coisas descontínuas. Pegando o caso de uma maçã como exemplo, podemos considerar que a maçã é algo contínuo uma vez que ela tem um único movimento. Quando a movemos de uma extremidade a outra da mesa, não é o caso que as suas partes potenciais tenham movimentos diversos – um terço se movimentando mais rápido e os outros dois terços se movimentando mais devagar. Se fosse esse o caso, em que tivéssemos diversos movimentos na maçã, não teríamos algo contínuo, mas algo descontínuo. Esse seria o caso, podemos imaginar, de uma maçã que foi toda cortada em pedaços para uma salada de frutas. Podemos pegar cada pedaço, um por um, e ir colocando na cumbuca. Os demais pedaços não *acompanham* o movimento do pedaço que foi pego e posto na cumbuca. Pelo contrário,

¹⁵³ *Comentário à “Metafísica”* V, 7, §852: “[...] continuum dicitur id cuius est secundum se unus motus tantum, et non est possibile aliter. Non enim possibile est in continuo, ut diversae partes diversis motibus moveantur, sed totum continuum movetur uno motu.”

todos os outros pedaços permanecem inertes sobre a mesa. Com isso, é correto afirmar que todos os pedaços não têm “apenas um movimento”, mas, sim, que têm “diversos movimentos”, como Tomás escreve na passagem citada.

Através do movimento podemos, pois, distinguir o que é contínuo do que não é contínuo. Na medida em que temos condições de perceber isso, percebemos também como a magnitude das coisas a nossa frente se divide. Ou seja, ao percebermos que as partes cortadas da maçã não se movem segundo um único movimento, percebemos que elas não formam um todo contínuo. Nessa medida, temos condições para perceber onde cada parte se divide das demais.

De fato, a definição (II) parece apresentar uma noção intuitiva sobre como podemos perceber as divisões das coisas contínuas que estão em nossa frente. Podemos perceber que a maçã e a mesa, por exemplo, se distinguem uma vez que podemos pegar a maçã com as mãos e suas partes se movem conjuntamente, em detrimento das partes da mesa. A magnitude da mesa não acompanha a maçã quando pegamos esta com a mão. A razão disso é que essas coisas não são contínuas e, desta forma, não têm um movimento uniforme nas suas partes. Ou seja, não é o caso que a maçã se mova conjuntamente com a mesa. Pelo contrário, a maçã e a mesa mantêm apenas uma relação circunstancial de contiguidade que pode ser desfeita ao tirarmos a maçã de sobre a mesa. Podemos dizer, então, que percebemos não *uma*, mas *duas* coisas e a razão que nos permite discriminar esse número é o movimento¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Devemos essa solução a algumas passagens apresentadas no livro *O que Aristóteles pensou sobre o lugar* (BERGSON, 2020). “*Primeiro lugar* é a superfície interior do continente; diremos que é o primeiro lugar, por exemplo, a superfície do ar que toca e envolve a partícula de terra posta no ar. Como, porém, uns ocupam lugar em ato, outros em potência, só ocupam lugar em ato os que estão separados da coisa que os toca e, por essa própria razão, podem ser chamados contíguos e não contínuos. **Enquanto, porém, a coisa inclusa permanece imóvel, não há por que dizer separados o que contém e o que é contido, pois pode acontecer que, dessas duas coisas, segundo parece, se forme um só corpo inteiro;** e aquela coisa que dizemos inclusa – em sendo contínuas as que acreditávamos contíguas – não ocupa lugar em ato, mas só em potência. O lugar, como dissemos, ela o reivindicará para si em ato, quando se mover separada, pelo movimento; **portanto, é pelo movimento que se desfaz a conjunção dos corpos e a nossa dúvida.**” (BERGSON, 2020, p. 131-132, nosso negrito). Bergson apresenta a mesma interpretação numa passagem anterior: “Agora, porém, surge a questão de saber de que modo, por experiência, discernimos o contíguo e o contínuo, a parte e o todo. Não basta circunscrever o contíguo e o contínuo em uma definição dialética. Além disso, é preciso descobrir os indícios pelos quais sabemos que certos corpos se unem e outros apenas se tocam. Se examinarmos a fundo a questão, descobriremos que não haveria marca nenhuma pela qual se pudesse separar o contíguo do contínuo, se o mundo se tivesse comportado de tal forma que nele tudo permanecesse imóvel. **Como, porém, alguns corpos se movem, outros permanecem imóveis, dizemos contínuos os que não podem mover-se, a não ser conjuntamente;** de outro lado, contíguos os que têm entre si uma união tal que, estando um em repouso, o outro possa mover-se, ou que, também, agitados um e outro, possam mover-se um para cá, outro para lá, como queiram.” (BERGSON, 2020, p. 101, nosso negrito). Através dessas passagens, podemos notar que Bergson apresenta o movimento como um meio pelo qual podemos perceber a distinção entre o que é contínuo (tem um único término) e o que é contíguo (tem mais de um término). Sob a hipótese de não haver movimento e as coisas não mudarem de lugar, então não teríamos condições suficientes para diferenciar, através da percepção, o que é *uma* coisa contínua e o que são *duas* coisas contíguas. Deve ser salientado, contudo, que Bergson está se pronunciando com relação ao modo pelo qual *percebemos* a diferença entre contínuo e contíguo. Com isso, ele não pretende dizer que, na ordem metafísica, o contínuo depende do

Retornando à situação descrita na formulação da objeção, o modo como podemos distinguir os termos das peças do quebra-cabeças e, assim, distinguir numericamente cada uma delas, é movimentando-as. Fosseamos tomados por um acesso de meticulosidade, certamente poderíamos contar quantas peças compõe a imagem representada pelo jogo pegando uma a uma com as mãos. Pondo cada uma em movimento, conseguiríamos distinguir os termos de uma dada peça dos termos de outra. Ou seja, ao pegar *esta* peça com a mão, as partes *daquela* peça não se movimentam conjuntamente. Podemos perceber, assim, a distinção numérica existente entre cada uma das peças dispostas sobre a mesa.

Com isso, é correto afirmar que o critério último para a percepção da distinção numérica ainda repousa sobre a noção de termos das magnitudes das coisas. O modo como podemos perceber esses termos pode exigir outros recursos cognitivos como perceber a coisa em questão em movimento. Mas, é importante salientar, o movimento opera apenas como um meio para se perceber os termos. Ao pegar a maçã que estava sobre a mesa percebemos que os termos da sua magnitude a dividem da mesa, uma vez que as suas partes potenciais não se movem conjuntamente com a mesa. Ou seja, o movimento pode ter um caráter propedêutico para a percepção da distinção numérica. E a razão disso é que o contínuo, como vimos, é mais cognoscível para nós pelo movimento do que pela unidade dos seus termos.

A objeção mais imediata a essa solução seria apontar para casos em que percebemos coisas como numericamente distintas mesmo sem nunca as ter visto se movimentando. Por exemplo, podemos distinguir numericamente as árvores que vemos numa mata, mesmo sem nunca as ter visto se movimentar. A resposta que ofereceríamos nesse caso é ressaltar uma distinção importante entre (a) um cenário que já estamos habituados a ver, como a nossa mesa de trabalho, e (b) um cenário que nunca vimos antes e não temos conhecimento das coisas que estão presentes. No caso (a) em que já temos um hábito, está envolvida uma competência cognitiva além do sentido comum, a saber, a memória. Não precisamos, todos os dias em que sentamos em nossa mesa de trabalho, “descobrir” o que há sobre ela. Pelo contrário, já temos presente, através da memória, exatamente o que estamos vendo. Nesse caso, a distinção numérica também é proveniente da memória: em nenhum momento nos questionamos

movimento local nem que ele seja causalmente determinado por este. Pelo contrário, sob a hipótese de não haver movimento, as coisas continuariam sendo contíguas ou contínuas da mesma maneira. Apenas o modo pelo qual as *percebemos* seria inapto e não nos permitiria distinguir o que é contínuo e o que é contíguo. Ou seja, não teríamos as condições ideais para perceber a distinção numérica. Para fins expositivos, podemos considerar que esse cenário contrafactual, em que não houvesse movimento, seria percebido por nós como um pleno homogêneo no qual não seria possível perceber distinções numéricas entre as coisas. Ou seja, não perceberíamos onde começa uma coisa e onde termina outra. A implicação mais importante disso, como salientamos na sequência, é de que não conseguiríamos organizar completamente os dados recebidos pelos sentidos externos.

seriamente se a maçã é contínua com a mesa, ou algo numericamente diferente da mesa; se as partes potenciais da maçã têm o mesmo término que as partes da mesa. Nós *já sabemos* que a maçã se divide da mesa e tem términos distintos dos términos da mesa. Não é necessário, pois, movimentar a maçã para conseguir notar que são *duas* coisas numericamente distintas: uma maçã e uma mesa.

Num cenário (b) em que estamos numa circunstância nunca antes vivenciada, a nossa memória não nos provê de informações como o que é aquilo que estamos vendo. Assim, não sabemos de antemão onde cada coisa se divide uma da outra. Não percebemos de imediato a distinção numérica das coisas. Em outros termos, estamos nesse cenário, num contexto de descoberta. Como, pois, podemos apreender a distinção numérica nesse contexto? Nesses casos, temos que conceder que comumente não possuímos uma percepção absolutamente precisa do número de coisas que estamos vendo. Por exemplo, quando olhamos para uma taquaireira, não sabemos exatamente quantas taquaras temos em nossa frente. A nossa percepção não tem um grau de precisão que consiga distinguir de imediato o número de coisas que estamos vendo. Essa limitação da nossa percepção, contudo, não se deve a alguma debilidade dos nossos sentidos ou que a nossa percepção sensível é enganadora – como o diriam alguns racionalistas modernos. Pelo contrário, isso se deve às condições do próprio ambiente e as nossas relações com ele. No caso, podemos imaginar, de um jardineiro que acompanha e examina constantemente o crescimento da taquaireira no seu jardim, a percepção que ele terá dessa planta será muito mais detalhado e preciso. E isso, é importante ressaltar, não depende de que ele tenha uma capacidade perceptual mais aguçada que outrem, mas simplesmente pela relação de hábito que ele mantém com a suas plantas.

Podemos considerar que esses casos em que não temos uma percepção absolutamente precisa do número das coisas que percebemos são muito comuns na nossa percepção. Podemos pegar vários exemplos cotidianos para ilustrar esse fato. Por exemplo, numa ida a alguma papelaria, não sabemos quantas canetas estão expostas à venda; ao pegar um talher na bandeja do restaurante universitário, não sabemos exatamente quantas facas e quantos garfos há no recipiente em nossa frente, etc. Os funcionários da papelaria e do restaurante, contudo, por organizarem todos os dias essas coisas podem saber exatamente quantos lápis e quantos talheres estão em sua frente. E a razão disso, novamente, se deve à relação habitual que essas pessoas mantêm com aquele ambiente.

O cenário (b) de descoberta se assemelha ao quadro mais amplo sob o qual a epistemologia tomista é desenvolvida. A tese da tábula rasa, nesse contexto, opera como um princípio metodológico diretivo para a análise epistemológica tomista. Segundo esse princípio,

não devemos tomar como pressuposto um conteúdo cognitivo que deve ser provado e explicado¹⁵⁵. Ou seja, se queremos explicar como a distinção numérica é percebida, não devemos tomar como pressuposto que ela já tenha sido percebida e já tenhamos conhecimento habitual dela. Com isso, é correto afirmar que esse tópico deve ser examinado da perspectiva genética, com relação ao modo como explicamos a gênese desse conhecimento. Adotar a perspectiva (a), na qual já tivéssemos conhecimento habitual das coisas a nossa frente, não corresponderia ao modo como, de fato, Tomás analisa essa questão.

Defendemos, pois, que, quando estamos em um contexto em que precisamos *descobrir* as distinções numéricas das coisas a nossa frente, não temos ainda as condições ideais para perceber as distinções numéricas das coisas. Não percebemos imediata e conspicuamente os términos das coisas em nossa frente. Desse modo, o movimento pode operar como um recurso cognitivo que nos permite perceber com maior clareza os términos das coisas. Estando diante da gôndola de canetas da papelaria, poderíamos distinguir numericamente cada uma das canetas ao utilizarmos o recurso do movimento. Podemos pegá-las com as mãos ou separá-las das demais e, assim, percebendo onde começa uma caneta e onde termina outra. Através desse recurso do movimento podemos perceber como a extensão contínua de cada caneta se divide da caneta vizinha ao pegarmos com a mão; que o movimento das partes de uma caneta não é acompanhado pelo movimento das demais canetas, etc. Através da percepção do movimento, podemos notar quais partes do contínuo têm um movimento uno e, através disso, podemos perceber o que é numericamente uno. O movimento, pois, opera como um meio pelo qual podemos perceber com maior clareza a distinção dos términos das coisas. Por meio dele, podemos perceber que algo é numericamente uno enquanto tem um movimento uno.

Deste modo, podemos concluir que a apreensão dos términos do contínuo é uma condição necessária e suficiente para distinguir o que é contínuo e o que não é. Entretanto, para que possamos apreender os términos dos contínuos a nossa frente, pode se fazer necessário que o movimento esteja envolvido como um elemento cognitivo significativo. Mediante ele, poderíamos descobrir quais partes se movem conjuntamente e, assim, perceber quais partes são unidas pelo mesmo e único término.

¹⁵⁵ Ver *Comentário ao "De anima"* III, 9, §722: "Oportet autem hoc sic esse [intellectus], sicut contingit in tabula, in qua nihil est actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi. Et hoc etiam accidit intellectui possibili, quia nihil intelligibilium est in eo actu, sed potentia tantum." Para uma análise dessa tese, consultar GUERRERO (2016, p. 14-20)

3.5 Conclusão

Expostos, então, todos os elementos envolvidos na operação de unificação realizada pelo sentido comum, agora temos condições para articular integralmente a resposta ao problema da unificação do múltiplo na percepção. Retornando ao caso a partir do qual colocamos esse problema: quando estamos na cozinha comendo uma maçã e podemos perceber várias qualidades provenientes de várias coisas ao nosso redor. Como podemos organizar essas qualidades em conjuntos distintos entre si? Como podemos unificar tais qualidades em detrimento de tais outras? Qual o critério permite discernir as qualidades de uma coisa das qualidades de outra?

A resposta que oferecemos neste capítulo considerou as condições para essa operação em etapas. Em primeiro lugar, identificamos que o sujeito imediato das qualidades que percebemos é a magnitude da coisa na qual elas inerem. A partir daí, temos que discernir quais qualidades mantêm uma relação de identidade com relação a mesma magnitude. Ou seja, podemos perceber que as qualidades da maçã são idênticas com relação ao sujeito uma vez que inerem na mesma magnitude. Tais qualidades mantêm essa relação entre si em detrimento das demais qualidades ao redor. Já as qualidades da mesa ou dos móveis ao redor não mantêm a mesma relação de serem idênticas quanto ao sujeito. Ou seja, é possível identificar quais qualidades se separam e quais estão juntas por meio da distinção do seu sujeito.

Com isso, notamos que esse processo de unificação depende de que a distinção do sujeito sobre o qual as qualidades inerem possa ser percebida. Como vimos, a distinção da magnitude contínua consiste em apreendê-la como sendo numericamente una e dividida das demais magnitudes ao redor. A percepção da distinção numérica deve envolver necessariamente a distinção dos términos que unificam as partes potenciais de cada magnitude. Ou seja, podemos perceber que a magnitude da maçã se divide numericamente da magnitude da mesa, uma vez que distinguimos os términos que unificam as partes potenciais da maçã e os términos da mesa.

Contudo, identificamos que a percepção dos términos das magnitudes nem sempre se dá em condições ideais. Com isso, nem sempre percebemos imediata e indefectivelmente os términos que dividem as magnitudes das coisas a nossa frente. Através da consideração da definição do contínuo pelo movimento, foi possível mostrar que de que maneira podemos perceber uma magnitude como una. Ao perceber se uma coisa em questão tem apenas um movimento ou vários movimentos podemos reconhecer se ela é *uma* coisa ou *duas*. Ao perceber que uma dada coisa se move independentemente das coisas contíguas a ela, podemos distinguir

onde começam os términos desta coisa e onde começam os términos de outra coisa contígua. Por meio do movimento, as divisões existentes entre as magnitudes se tornam sobressalientes à nossa percepção pois, ao se moverem todas conjuntamente, as partes potenciais de um contínuo mantêm uma relação constante com os seus términos em detrimento dos términos adjacentes. Assim, podemos perceber que a magnitude da maçã se divide da mesa uma vez que, ao pegá-la com as mãos, suas partes potenciais se movimentam de maneira conjunta em detrimento das partes potenciais da mesa.

Conclusão

Por meio da análise das passagens em que a quantidade é apresentada como sujeito das qualidades percebidas, pretendemos ter delineado com precisão a resposta ao problema filosófico da unificação do múltiplo na percepção. A demanda imposta por esse problema era de encontrar o devido critério que orienta a operação de unificação realizada pelo sentido comum. Ao receber os dados dispersos dos sentidos externos, essa faculdade interna seria responsável por formar conjuntos distintos uns dos outros com tais informações. O que se procurou encontrar é a razão a que responde essa operação: o que faz com que essa operação seja correta ou não, que unifique os dados de uma mesma coisa em detrimento das demais.

Para isso, reconstruímos, na seção 1.4.4 a concepção tomista para a operação de unificação realizada pelo sentido comum. O resultado que obtivemos é que essa operação deve ser compreendida em termos de uma sensação simultânea de todas as qualidades referentes à mesma coisa. Para que possamos perceber algo como um todo numericamente uno, temos que poder sentir todas suas informações de maneira simultânea. Por exemplo, temos que sentir todas as qualidades referentes à maçã de maneira simultânea para que possamos percebê-las de maneira a formar uma unidade – e não uma pletora de informações dispersas. Entretanto, como fizemos notar, com isso ainda não temos um critério que permite fundamentar a unificação que é resultado dessa operação. A razão disso é que podemos sentir simultaneamente qualidades de coisas distintas: uma mesa e a maçã, por exemplo. Desse modo, sentir simultaneamente se mostrou uma condição necessária para a operação de unificação, mas não suficiente. Encontrar o devido critério para essa operação demandou, pois, uma análise de outras teses tomistas.

Com esse objetivo, partimos, no segundo capítulo, para a delimitação do escopo de coisas perceptíveis candidatas a operar como o critério da operação de unificação. Como resultado geral, obtivemos que a lista de coisas perceptíveis aos seres humanos pode ser resumida nas categorias de substância corpórea, qualidade e quantidade. Nossa estratégia argumentativa foi de eliminação da disjunção: mostrando, exaustivamente, que nem a substância corpórea nem a qualidade podem operar como o critério procurado. Com isso, pretendíamos mostrar que a quantidade se apresenta como única candidata possível para oferecer o critério que buscamos.

Em primeiro lugar, na seção 2.2, mostramos que a substância corpórea não pode ser percebida pelos sentidos externos nem pelo sentido comum. Isso em razão do fato de que esses sentidos não têm acesso à dimensão essencial das coisas que percebem. Uma vez que essa é uma condição necessária para que um indivíduo seja apreendido *per se*, segundo Tomás, então o sentido comum não pode perceber substâncias. A categoria de qualidade, do mesmo modo, não pôde se apresentar como candidata à resposta do problema filosófico. A razão disso é que as qualidades são percebidas sob a forma de objetos sensíveis próprios. Esses objetos sensíveis diferem entre si pelas suas razões formais de objeto. Ou seja, o vermelho que vemos da maçã tem uma razão de objeto diferente do sabor da maçã. Uma vez que a razão formal de um objeto não faz referência de modo algum à razão formal de outro, não é possível encontrar nada, no interior dessa razão formal, que baseie ou a unificação de dois objetos sensíveis em um conjunto ou a sua distinção em conjuntos diferentes.

A hipótese que defendemos é de que a resposta ao problema da unificação do múltiplo na percepção pode ser encontrada a partir da identificação do sujeito das qualidades que percebemos. Tomás apresenta esse sujeito através de um paralelo entre o registro metafísico e o epistêmico. A mesma relação que se instaura entre a quantidade e a qualidade, no plano metafísico, tem como correlata intencional a relação entre os objetos sensíveis comuns e os objetos próprios, no plano epistêmico. A relação em questão é a “sujeito de”: a quantidade é sujeito das qualidades.

Essa tese foi reconstruída na seção 2.3.1, no seu registro metafísico e, na seção 3.2, no seu registro epistêmico. No plano da metafísica, identificamos que a quantidade pode desempenhar um papel na individuação das qualidades sensíveis. Na medida em que pode introduzir um elemento de divisão no sujeito das qualidades, pode ser dito que a quantidade seja um tipo de sujeito intermediário. Cada substância corpórea se divide das demais, entre outras razões, pela divisão da quantidade mensurável. *Este corpo se divide daquele* uma vez que a sua quantidade mensurável se divide do entorno. As qualidades, ao inerirem em uma dada substância corpórea, assumem essa divisão. Ou seja, a cor vermelha que inere na maçã se restringe à extensão da maçã somente. Ela não se estende para além da magnitude desse corpo. Dessa forma, pode ser dito que a quantidade é sujeito intermediário das qualidades uma vez que divide as qualidades.

Essa relação de sujeito apresentada no plano metafísico é projetada no plano epistêmico. Como reconstruímos na seção 3.2, as qualidades que percebemos mantêm uma relação de sujeito com a quantidade do mesmo modo como as relações entre essas categorias no mundo extramental. Essa tese é expressa da seguinte maneira: os objetos comuns são sujeitos dos

objetos próprios. Com isso, uma parte da resposta ao problema filosófico foi encontrada. É correto afirmar que o critério que permite ao sentido comum unificar as informações dispersas recebidas pelos sentidos externos é dado pelos cinco objetos sensíveis comuns (magnitude, figura, movimento, repouso e número). Todos esses objetos, inclusive o número, podem ser compreendidos como mantendo uma relação de dependência com relação à magnitude. Desse modo, a magnitude se apresenta como o elemento chave pelo qual podemos unificar as qualidades que percebemos.

Podemos articular essa relação conceitual analisando o exemplo que empregamos na formulação do problema filosófico. Quando estamos comendo uma maçã na cozinha, podemos unificar as qualidades que percebemos da maçã em um único conjunto em razão da magnitude que é sujeito dessas qualidades. A cor vermelha, o sabor e o cheiro adocicados, o som crocante, a sua textura e temperatura: todas essas qualidades da maçã podem ser unificadas em um conjunto na medida em que têm a mesma magnitude como sujeito. Esse conjunto se distingue, pois, do conjunto de qualidades da mesa, do fogão, do armário, etc., uma vez que essas outras qualidades não têm a mesma magnitude como sujeito. Desse modo, percebemos a maçã como um todo complexo constituído por uma variedade de qualidades.

Entretanto, a resposta ao problema filosófico não é completa apelando somente à magnitude como sujeito das qualidades. É necessário compreender ainda de que modo podemos perceber uma dada magnitude como distinta das demais e uma numericamente. Isto é, como podemos perceber que a magnitude da mesa se distingue da magnitude da maçã, por exemplo. Para compreender isso, analisamos, na seção 3.3.2, a tese tomista de que o número é percebido através da negação do contínuo. A reconstrução dessa tese demandou a introdução do conceito de términos do contínuo. Por meio dela pudemos expressar a unidade numérica de uma dada magnitude em termos de unidade de términos do contínuo: a extensão da magnitude da maçã tem términos que a distingue da extensão da magnitude da mesa, do armário, fogão, etc. Desse modo, interpretamos a expressão “negação do contínuo” sob a forma de oposição entre términos do contínuo. Os términos da magnitude da mesa se opõem, de alguma maneira, aos términos da magnitude da maçã, por exemplo. A magnitude da maçã pode ser percebida como numericamente distinta da magnitude da mesa através da percepção da oposição dos seus términos.

Com isso, pretendemos ter formulado a resposta completa ao problema filosófico da unificação do múltiplo na percepção. O critério que orienta a operação de unificação do sentido comum é a magnitude sujeito das qualidades percebidas, na medida em que percebemos essa magnitude como distinta das adjacentes. Isso só é possível se formos capazes de perceber a

magnitude como numericamente una. Desse modo, podemos unificar as qualidades percebidas da maçã em um conjunto distinto das demais, uma vez que têm como sujeito uma magnitude numericamente distinta das adjacentes. Ao percebermos que são distintos os termos que dividem a extensão da maçã da mesa, do fogão, do armário, etc., a magnitude se apresenta como numericamente distinta. Assim, torna-se possível unificar as qualidades que se referem a uma única e mesma magnitude diferentemente das demais qualidades que se referem a magnitudes distintas.

Bibliografia

Bibliografia primária

AQUINO, Tomás de. Sentencia libri De anima. *In: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Roma: Vrin, 1984.

_____, Tomás de. **In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.** Eds. Cathala, M. R et Spiazzi, R. M. Taurini: Marietti, 1950.

_____, Tomás de. Sentencia libri De sensu et sensato. *In: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Roma - Paris: Vrin, 1984

_____, Tomás de. Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis. *In: Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita.* Roma: Typographia Polyglotta, 1884

_____, Tomás de. **S. Quaestiones disputatae de potentia.** Ed. P. M. Pession. Roma: Marietti, 1965

_____, Tomás de. **Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis.** Ed. P. Mandonnet. Roma: Typographia Polyglotta, 1929

_____, Tomás de. De ente et essentia. *In: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Roma: Editori di San Tommaso, 1976

_____, Tomás de. Quaestiones disputatae de veritate. *In: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Roma: Editori di San Tommaso, 1976

_____, Tomás de. **Sententia libri De anima.** Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/DeAnima.htm>. Data de acesso: 02 de março de 2022.

_____, Tomás de. **Sententia libri Metaphysicae.** Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm>. Data de acesso: 02 de março de 2022.

_____, Tomás de. **Sententia libri De sensu et sensato.** Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/SensuSensato.htm>. Data de acesso: 02 de março de 2022.

_____, Tomás de. **Commentaria in octo libros Physicorum.** Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/Physics.htm>. Data de acesso: 02 de março de 2022.

_____, Tomás de. **Quaestiones Disputatae De Potentia Dei.** Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/QDdePotentia.htm>. Data de acesso: 02 de março de 2022.

_____, Tomás de. **Scriptum super Sententiis.** Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/snp1045.html>. Data de acesso: 02 de março de 2022.

_____, Tomás de. **De Ente et Essentia**. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/DeEnte&Essentia.htm>. Data de acesso: 02 de março de 2022.

_____, Tomás de. **De veritate**. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm>. Data de acesso: 02 de março de 2022.

_____, Tomás de. **Commentary On Aristotle's De Anima**. Tradução: Kenelm Foster, Sylvester Humphries. New Haven: Yale University Press, 1951.

_____, Tomás de. **Commentary On The Metaphysics**. Tradução: John P. Rowan. Chicago: Regnery, 1961.

_____, Tomás de. **Commentary on Aristotle's De Sensu et Sensato**. Tradução: Kevin White. Washington: Catholic University of America Press, 2005.

_____, Tomás de. **Commentary On Aristotle's Physics**. Tradução: Richard J. Blackwell, Richard J. Spath, W. Edmund Thirlkel. New Haven: Yale University Press, 1963.

_____, Tomás de. **On The Power Of God**. Tradução: English Dominican Fathers (Org.) Maryland: The Newman Press, 1952.

_____, Tomás de. **Suma Teológica I**. Tradução: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira (et al.). São Paulo: Loyola, 2001.

_____, Tomás de. **Suma Teológica II**. Tradução: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira (et al.). São Paulo: Loyola, 2005.

_____, Tomás de. **Suma Teológica IX**. Tradução: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira (et al.). São Paulo: Loyola, 2013.

_____, Tomás de. O ente e a essência. *In*: BARAÚNA, Luiz João (Org). **Os pensadores: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri**. Tradução: Luiz João Baraúna (et al.). São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____, Tomás de. Questões Discutidas sobre a verdade. *In*: BARAÚNA, Luiz João (Org). **Os pensadores: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri**. Tradução: Luiz João Baraúna (et al.). São Paulo: Nova Cultural, 1988.

Bibliografia secundária

ARENDDT, Hannah. **A vida do Espírito**. Tradução: Antônio Abranches (et al.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

AUBENQUE, Pierre. **El problema del ser en Aristóteles**. Tradução: Vidal Penã. Madrid: Tauros, 1987.

- BARTHA, Paul. Monstrous Neighbors or Curious Coincidence: Aristotle on Boundaries and Contact. **History of Philosophy Quarterly**, Illinois, v. 18, n. 1, p. 1-16, jan. 2001.
- BERGSON, Henri. **O que Aristóteles pensou sobre o lugar**. Tradução: Lia A. de Almeida Prado. Campinas: Editora Unicamp, 2020
- BOBIK, Joseph. La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, v. 51, n. 29, p. 5-41, 1953.
- BROWER, Jeffrey E. Aquinas on the individuation of substances. *In*: PASNAU, Robert (org.). **Oxford Studies in Medieval Philosophy**. Volume 5. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- BURNYEAT, M. F. Aquinas on Spiritual Change in Perception. *In*: PERLER, Dominik (Org.). **Ancient and Medieval Theories of Intentionality**. Boston: Brill, 2001.
- DE HAAN, Daniel D. Perception and the *Vis Cogitativa*: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts. **American Catholic Philosophical Quarterly**, Charlottesville, v. 88, n. 3, p. 23-55, summer 2014.
- _____, Aquinas on Sensing, Perceiving, Thinking, Understanding, and Cognizing Individuals. *In*: BĂLTUȚĂ, Elena (org.). **Medieval Perceptual Puzzles: Theories of Sense-Perception in the 13th and 14th Centuries**. Leiden: Brill, 2019.
- DEELY, John. The Quo/Quod Fallacy in the Discussion of Realism. **Człowiek w Kulturze**, Lublin, v. 20, n. 19, p. 389-425, 2007.
- DE LIBERA, Alain. Le sens commun au XIIIe siècle. De Jean de La Rochelle à Albert le Grand. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, v. 96, n. 4, p. 475-496, 1991.
- FREGE, Gottlob. Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número. *In*: D'OLIVEIRA, Armando Mora. **Os pensadores: Charles Sanders Peirce, Gottlob Frege**. Tradução: Luis Henrique dos Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1974
- GALLUZZO, Gabriele. Aquinas on Common Nature and Universals. **Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales**, Leuven, v. 71, n. 1, p. 131-171, 2004.
- GLASNER, Ruth. Gersonides Unusual Position on "Position". **Centaurus**, Copenhagen, v. 45, p. 249-263, 2003.

GRACIA, Jorge J. E. Numerical Continuity in material substances: The principle of identity in thomistic metaphysics. **The Southwestern Journal of Philosophy**, Fayetteville, v. 10, n. 2, p. 73-92, 1979.

GREGORIC, Pavel. **Aristotle on the Common Sense**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GUERRERO, Markos Klemz. **Elementos de uma teoria tomista da sensação**. 2016, 154 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

HOFFMAN, Paul. Aquinas on Spiritual Change. *In*: PASNAU, Robert (Org.). **Oxford Studies in Medieval Philosophy**. Volume 2. Oxford: Oxford University Press, 2014.

IERODIAKONOU, Katerina. Aristotle and Alexander of Aphrodisias on Colour. *In*: BYDÉN, Börje; RADOVIC, Filip (Org.). **The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism**. New York: Springer, 2018.

KAHN, Nick. Aquinas on quality. **British journal for the history of philosophy**, London, v. 24, n. 1, p. 1-22, 2015.

KNUUTTILA, Simo; KÄRKKÄINEN, Pekka (Org.). **Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy**. New York: Springer Press, 2008.

LAGERLUND, Henrik (Org.). **Encyclopedia of Medieval Philosophy**. New York: Springer Press, 2011.

LANDIM, Raul. Conceito e Objeto em Tomás de Aquino. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 65-88, 2010.

LANG, David P. Aquinas and Suarez on the essence of continuous physical quantity. **Laval théologique et philosophique**, Québec, v. 58, n. 3, p. 565-595, outubro 2002.

LEIJENHORST, Cees. Cajetan and Suarez on Agent Sense: Metaphysics and Epistemology in Late Aristotelian Thought. *In*: LAGERLUND, Henrik (Org.). **Forming the mind: Essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the Medical Enlightenment**. New York: Springer, 2007.

LIMA, José Lezama. **Paradiso**. Tradução: Olga Savary. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

LINDBERG, David C. **Theories of vision from Al-Kindi to Kepler**. Chicago: Chicago Press, 1976.

LISSKA, Anthony J. **Aquinas's Theory of Perception: An Analytic Reconstruction**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MACDONALD, Scott. Theory of knowledge. *In*: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Org.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

MARMODORO, Anna. Aristotle on Complex Perceptual Content. **Philosophical Inquiry**, Charlottesville, v. 34, n. 1–2, p. 15–65, 2011.

_____, Anna; PAGE, Ben. Aquinas on Forms, Substances and Artifacts. **Vivarium**, Leiden, vol. 54, n. 1, p. 1-21, 2016.

MCGINNIS, Jon. New light on Avicenna: optics and its role in avicennan theories of vision, cognition and emanation. *In*: LÓPEZ-FARJEAT, Luis; TELLKAMP, Jörg (Org.). **Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century**. Paris: Vrin, 2013.

PASNAU, Robert. **Theories of cognition in the later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____, Robert. **Metaphysical themes 1274-1671**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PLATÃO. **Teeteto**. 3ª edição. Tradução: Adriana Manuela Nogueira, Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

RAIZMAN-KEDAR, Yael. Questioning Aristotle: Roger Bacon on the True Essence of Colour. **The Journal of Medieval Latin**, Toronto, v. 17, p. 372-383, 2006.

SCARPELLI, Therese. Rethinking Abstractionism: Aquinas's Intellectual Light and Some Arabic Sources. **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, v. 53, n. 4, p. 607-646, 2015.

SILVA, Marco Aurélio Oliveira. A distinção entre contínuo e discreto em Alberto Magno: Uma análise sobre o comentário à *Physica* V.3. *In*: PICH, Roberto Hofmeister; STORCK, Alfredo

Carlos; CULLETON, Alfredo Santiago (Org.). **Homo, Natura, Mundus: Human Beings and Their Relationships**. 1ed. Turnhout: Brepols, 2020

SMITH, Mark. **From Sight to Light: The Passage from Ancient to Modern Optics**. Chicago: University Of Chicago Press, 2014.

SORABJI, Richard. **Time, Creation and the Continuum**. London: Duckworth, 1983.

SPRUIT, Leen. **Species intelligibilis: from perception to knowledge**. Volume 1. Leiden: Brill, 1994.

STOCK, Michael. Sense consciousness according to ST. Thomas. **The Thomist**, Washington, v. 21, n. 4, p. 415-486, 1958.

STORCK, Alfredo Carlos. A noção de indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 13-53, 1998.

SUMMERS, David. **The judgment of sense: Renaissance naturalism and the rise of aesthetics**. Oxford: Oxford University Press, 1987.

SYMINGTON, Paul. Thomas Aquinas, Perceptual Resemblance, Categories, and the Reality of Secondary Qualities. **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association**, Charlottesville, v. 85, p. 237-252, 2012.

TACHAU, K. **Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345**. Leiden: Brill Academic Pub, 1988.

WINIEWICZ, David. A note on *Alteritas* and numerical diversity in St. Thomas Aquinas. **Dialogue**, Farmington, v. 16, n. 4, p. 693-707, dezembro 1977.

WIPPEL, John. **The metaphysical thought of Thomas Aquinas**. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.