

## OS SENTIDOS NO ECLIPSE DA RAZÃO. A OPÇÃO DE DOM LUCIANO PELO TATO

Ibraim Vitor de Oliveira\*

**Resumo:** O artigo pretende colocar em discussão a antiga relação entre sensibilidade e razão. Pergunta-se: a razão é capaz de criar seus próprios conteúdos e estabelecer nexos adequados com as circunstâncias vividas? Parece que não. Recai sobre a sensibilidade o pontapé inicial dos lances racionais: o *inteligível universal* tem sua origem no *sensível particular*. Por longos anos, a batalha filosófica se concentrou nesse campo minado, verdadeiro “escândalo ontológico”. Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, dentre outros, tentam se manter nesse terreno perigoso. A filosofia moderna quer escapar desse risco, mesmo que para isso seja necessário proclamar a *autosuficiência* da razão. Com Descartes, a *ratio* se reveste de soberania, e o sensível é abandonado ao registro do *extenso*. O cálculo racional é agora instrumentalizado. Contra esse processo, se insurge a maioria dos filósofos contemporâneos, em especial Adorno e Horkheimer mediante o epíteto de “eclipse da razão”. Poder-se-ia perguntar: a adesão a uma *intrínseca ambiguidade* da razão não deveria ser aceita por nós para que nos salvemos da supremacia violenta de uma razão que tudo instrumentaliza e domina? A tese de Dom Luciano, inspirada em Tomás de Aquino, nos indicará pelo menos duas pistas atuais: nada há de aviltante na aceitação da ambiguidade da razão, por isso, atribua-se justo valor ao concurso sensível; dentre os sentidos e sensações, o mais fundamental é o *tato*. A nossa civilização está centrada em duas sensações complementares: o *ver* grego e o *ouvir* hebraico. Reavivar o sentido filosófico da sensação tátil não poderia abrir novos horizontes de vida, menos violentos?

**Palavras-chave:** Ambiguidade da razão. Sensibilidade. Escândalo ontológico. Tato. Ver.

**Riassunto:** L’articolo intende discutere la vecchia relazione tra sensibilità e ragione. La ragione è in grado di creare il proprio contenuto e stabilire collegamenti appropriati con le circostanze vissute? Sembra di no. La sensibilità è il punto di partenza per le mosse razionali: l’*intelligibile universale* ha la sua origine nel *particolare sensibile*. Per molti anni, la battaglia filosofica si è concentrata su questo campo minato, un vero “scandalo ontologico”. Platone, Aristotele, Tommaso d’Aquino, tra altri, cercano di vivere su questo terreno pericoloso. La filosofia moderna vuole mandare via questo rischio, anche se è necessario proclamare l’autosufficienza della ragione. Con Cartesio, la *ratio* si riveste di sovranità, ed il sensibile è lasciato al rango dell’*esteso*. Il calcolo razionale è così strumentalizzato. Contro questo processo, la maggior parte dei filosofi contemporanei insorge, in particolare Adorno e Horkheimer attraverso l’epíteto “eclissi della ragione”. Ci si potrebbe chiedere: l’adesione ad un’*ambiguità della ragione* non dovrebbe essere accettata da noi in modo che possiamo salvarci dalla supremazia violenta di una ragione che strumentalizza e domina tutto? La tesi di Dom Luciano, ispirata a Tommaso d’Aquino, ci fornirà almeno due indirizzi attuali: non c’è nulla di sfavorevole nell’accettare l’ambiguità della ragione, quindi un giusto valore si dovrebbe attribuire alla sensibilità; tra i sensi e le sensazioni, il più fondamentale è il *tatto*. La nostra civiltà è incentrata su due sensazioni complementari: il *vedere* greco e l’*ascoltare* ebraico. Ravvivare il senso filosofico della sensazione tattile non aprirebbe nuovi orizzonti di vita, meno violenti?

**Parole chiave:** Ambiguità della ragione. Sensibilità. Scandalo ontologico. Tatto. Vedere.

---

\* Doutor em Filosofia (PUG-Roma). Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas. Editor-gerente da revista *Sapere aude*, da PUC Minas. [ibramvitorivo@gmail.com](mailto:ibramvitorivo@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

O famoso epíteto *eclipse da razão* nos coloca imediatamente diante das reflexões feitas por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, texto escrito em 1944 e publicado apenas em 1947, no pós-guerra. Essa expressão se deve, mais precisamente, a Horkheimer que, ao perceber a necessidade de uma versão popular da *Dialética*, lança um pequeno texto intitulado *Eclipse da razão. Crítica da razão instrumental*. De mera etiqueta, que revelaria apenas refinado gosto na escolha de títulos, a locução passa a designar uma palavra essencial do pensamento de Adorno e Horkheimer e, para além de qualquer prognóstico estratégico, a proposição *eclipse da razão* passa a revelar ainda o modo característico do pensar no século XX, em que a razão é posta em crise. À sua maneira, essa locução recupera a dimensão do pensamento que “suspeita” da própria razão, além de servir como expediente mnemônico para a identificação da filosofia contemporânea, em que o *eclipse da razão* concentra um verdadeiro eixo de contendas filosóficas, não apenas no registro da filosofia da linguagem e da comunicação, mas também em nível ontológico e científico, fenomenológico e existencial, ético e político. A filosofia contemporânea exerce sua atividade espiritual no âmago de um *eclipse da razão* que, furtando-se às tentativas curativas de solução, parece insistir em permanecer, como testemunham os primeiros decênios do séc. XXI.

Perguntas preliminares poderiam ser assim formuladas: mesmo diante de esforços curativos de todos os tempos, houve alguma época em que o exercício da razão tenha sido de fato puro, sem qualquer eclipse? Em outros termos, é possível uma razão humana não eclipsada cuja luz tenha em si mesma o seu próprio início, um καθ'αυτό, dispensando qualquer cooperação dos sentidos? As questões nos colocam diante de um verdadeiro “escândalo ontológico” na concepção de Dom Luciano Mendes de Almeida, a saber, para a atuação do espírito humano faz-se necessário o concurso dos sentidos. Esse escândalo revela uma profunda ambiguidade intrínseca da razão: a origem da *inteligibilidade* não é um dado *inteligível*, mas *sensível*. Segundo Dom Luciano (1977, p. 101)

<sup>1</sup>, trata-se de uma *indigência* de estrutura sensível que “é intrínseca ao espírito intelectual humano, enquanto consequência direta de sua deficiência ontológica a qual requer uma recepção *a rebus*”.

Consideramos atualíssima a perspectiva de Dom Luciano que, mediante uma leitura atenta dos textos de Tomás de Aquino, proporá uma justa saída para o impasse referente ao *eclipse da razão*, constituindo o *leitmotiv* do presente artigo. Em primeiro lugar, coloca-se em discussão a histórica relação, que nasce com a filosofia, entre sensibilidade e razão humana. Pergunta-se: a razão é capaz de criar seus próprios conteúdos e estabelecer nexos e vínculos adequados com as circunstâncias vividas? Parece que não; e recai sobre a sensibilidade humana o pontapé inicial para posteriores lances que construirão vínculos espirituais rumo à universalização. O ato de *universalizar* caracteriza a razão que se mostra intrinsecamente ambígua, pois essa operação dependente da sensibilidade, em especial por impulsos provocadores do *maravilhar-se* e do *espantar-se* (θαυμάζειν). A filosofia moderna intenta um procedimento corretivo dessa ambiguidade, mas, para isso, deverá proclamar sua *autossuficiência*, processo que se revelaria profundamente violento. Por fim, terá lugar a seguinte pergunta: assumir a intrínseca ambiguidade da razão não será o meio mais vigoroso para uma economia de violência? Esse defeito constitutivo da razão não deveria ser antes evidenciado e aceito por nós para que nos salvemos da supremacia violenta de uma razão que tudo instrumentaliza e domina? *A imperfeição intelectual do espírito humano*, tese de Dom Luciano Mendes, nos indicará pelo menos duas pistas: nada há de aviltante na aceitação da ambiguidade da razão, por isso, atribua-se justo valor ao concurso sensível; dentre os sentidos e sensações, recorra-se primariamente ao *tato*, e não tanto à *visão* ou à *audição*, para a livre atuação do espírito.

---

<sup>1</sup> Para o livro de Luciano Mendes de Almeida, *A imperfeição intelectual do espírito humano*, as citações responderão ao nome “Dom Luciano” quando explicitado no texto, caso não seja explicitado, coloca-se entre parêntese ALMEIDA e as indicações cabíveis.

## 1 CRITICIDADE: SUPERAÇÃO DE UM ECLIPSE

É preciso de imediato esclarecer que o termo *eclipse* (de  $\epsilon\kappa \lambda\epsilon\acute{\iota}\pi\omega$  = *ficar privado de*) evoca, em sua etimologia, alguma *privação repentina*. Na perspectiva de Horkheimer, contudo, o *eclipse da razão* não se refere a uma mera privação instantânea de luz ou a um distúrbio momentâneo sofrido pela razão em determinada época da história da civilização, como uma doença passageira. Insiste Horkheimer (2010, p. 180),

se tivéssemos de falar de uma doença que afeta a razão, tal doença não deveria ser entendida como algo que tivesse abalado a razão em um determinado momento histórico, mas como inseparável da natureza da razão dentro da civilização, tal como vimos até agora.

Semelhante enfermidade se instaura graças ao “impulso do homem para dominar a natureza”, provocando verdadeiro atrito entre os conceitos de razão subjetiva e objetiva, espírito e natureza, sujeito e objeto (2010, p. 178). Logo se percebe que se trata também de um problema conceitual. Segundo Horkheimer (2010, p. 180-181), para a “recuperação” dessa doença, será preciso uma “compreensão interna da natureza da doença original”. Isso significa que será preciso encarar de frente o atrito estabelecido entre os “conceitos subjetivos e objetivos da razão” e detectar a natureza da própria doença, cuja origem estaria nos distúrbios humanos. A impulsão inconsciente para a invenção de atritos conceituais destinados ao domínio social é um desses distúrbios. Pelo fato de se tratar de doenças da linguagem (do  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), recai sobre a filosofia a principal tarefa nos procedimentos de recuperação: “promover a crítica recíproca dos dois conceitos [subjetivo e objetivo], e assim, se possível, preparar na esfera intelectual a conciliação dos dois na realidade” (HORKHEIMER, 2010, p. 181). Portanto, a *crítica*, no sentido kantiano da palavra, seria aqui o vigoroso curativo para a oportuna recuperação da doença da razão. Somente mediante a *críticidade* é possível abrir espaços para a luminosidade da razão e superar o *eclipse* que a atingiu e a transformou em razão instrumental e positivista.

Mas, será que a doença realmente desaparece com a *crítica* ou ela é apenas encoberta? A grande tarefa da *crítica* não seria a de evidenciar que a razão sofre de uma *incompletude* insanável, um defeito intrínseco, sem possibilidade de cura? Pretender recuperar a razão não seria o mesmo que submetê-la, novamente, ao impulso de domínio próprio do homem, decretando sua submissão à supremacia da violência dos sominadores? Não teria

a ambiguidade da razão uma valência ontológica que, em vez de ser sanada, deveria ser assumida e vivida como *incompletude* humana? Nesse caso, a *crítica* de modo algum seria abandonada, mas incorporada ao dinamismo vital das relações afetivas do homem, em um infinito combate e debate jamais definitivamente vencidos.

Semelhante impasse, porém, está longe de ser um embate apenas contemporâneo. Aliás, um contexto parecido pode ser observado desde as origens da filosofia, então já caracterizada pela sua natureza agônica (de ἀγών – *luta, disputa*). A filosofia nasce da experiência combativa entre as pessoas, resguarda o concurso entre as pessoas e suas múltiplas relações. Mesmo que a filosofia se empenhe por uma determinação mais objetiva, universal e válida racionalmente, ela se caracteriza muito mais pela luta empreendida do que pelas soluções colhidas. A luta, porém, não tem sua origem mais originária na própria razão, mas nos sentidos. Em se tratando de Platão e Aristóteles, cada qual a seu modo, toca às sensações a tarefa de impulsionar o exercício racional. Para eles, dentre as sensações, a que mais promove o saber ou o destrói é a *visão*, o *ver* (ὄραν), a sensação dos olhos (τῶν ὀμμάτων).

## 2 PLATÃO E AS COISAS VISÍVEIS (τὰ ὄρατά)

Recorde-se, por exemplo, do *Fédon* de Platão (83a-b) segundo o qual a alma do amante da sabedoria (φιλομαθός) é alertada pela filosofia a se deparar com as amarras do corpo, em especial as produzidas pela sensação dos olhos (τῶν ὀμμάτων):

a pesquisa conduzida mediante os olhos é cheia de enganos [ἀπάτης μὲν μεστὴ ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις], e também a pesquisa que se conduz mediante os ouvidos e os outros sentidos. A alma é persuadida [pela filosofia] a abandonar os sentidos, ou deles se utilizar apenas o estritamente necessário; ela é exortada a recolher-se e a concentrar-se totalmente em si mesma e acreditar apenas em si mesma, e tomar por verdadeiro só o que ela própria formular e sozinha, como aquele ser que se pensa em-si e por-si [ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶ ὄντων].

Esse exercício de liberação, porém, deve ser a atividade constante de quem se diz amante da sabedoria. Realiza-se, aqui, um constante “exercício de morte”, explicitando o motivo pelo qual é bastante apropriada afirmação de que o filósofo está condenado à morte; ele é um *moribundo* (θανάτωσις), está prestes a morrer a cada instante; ele não se entrega aos

sentidos, mas quer ir sempre antes deles, morrendo para eles na busca do mais originário e permanente: o intelecto em seu καθ' αὐτό.

O filósofo é, portanto, um *moribundo*, com uma forte enfermidade, e reconhece que esse estado é a condição necessária para o exercício filosófico enquanto vida tiver. Ser constantemente afligida pelas paixões e pelos sentidos, em especial pelas “coisas visíveis” (τὰ ὄρατά), é, segundo Platão, a “doença” mais grave da alma. Isso acontece porque as condições passionais (ἐπιθυμῖαι) próprias do homem instigam a alma a acreditar que “o objeto de suas paixões seja a coisa mais evidente (ἐναργέστατον) e mais verdadeira (ἀληθέστατον)”.

A *ambiguidade* da razão, do λόγος, é, pois, “o maior dos males” (μέγιστόν τε κακόν) que sofremos e, por vezes, não notamos. Há, segundo Platão (*Fédon* 83d), uma espécie de vínculo, como um prego (ἦλος) – a “intensidade do prazer ou do sofrimento” diante das coisas –, tornando ambíguo, em suas origens, como uma “doença”, o indagar da alma: “o prazer (ἡδονή) e a dor (λύπη) [...] penetram a alma e a vinculam ao corpo, a ponto de torná-la quase corpórea (προσηλοῖ αὐτήν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ) e a fazem crer que é verdadeiro o que o corpo diz ser verdadeiro”. A luta filosófica é exatamente o exercício de libertação dessa ambiguidade. Assim, esse distúrbio, que é propriamente uma afeição (πάτος), em especial, diante das “coisas visíveis” (μάλιστα τὰ ὄρατά) se torna o impulso originário para as indagações racionais.

Evidencia-se, portanto, que o ponto de partida da razão não é propriamente algo de racional. Os denominados “amigos da sabedoria” são muito mais “amantes do aprender”, “desejosos de aprender” (φιλομαθεῖς) e têm como base para o funcionamento do raciocínio a constante luta contra as “coisas visíveis”, das quais a razão deve se libertar caso pretenda empreender o encontro com a verdade. Lembra Platão que se trata de uma libertação nada simples, exigindo muito empenho: um incessante exercício de morte. Por isso, os φιλομαθεῖς estejam munidos de virtudes para suportar essa intensa luta na libertação do “grande mal” originário; sejam, pois, modestos (κόσμιοι) e corajosos (ἀνδρεῖοι):

Assim refletirá a alma do homem filósofo (ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου): [...] procurando amainar as paixões, seguindo a razão (ἐπομένη τῷ λογισμῷ) e nela se fixando, contemplando o que é verdadeiro e divino (τὸ ἀλητὲς καὶ τὸ θεῖον) [...] e disso se nutrindo, ela admite que possa viver assim, o quanto viver; e, depois que morrer, alcançando o que lhe é congênere e semelhante, acredita

que será libertada dos infortúnios humanos (τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν). (PLATÃO, *Fédon* 84a).

Nesse caso, a libertação plena se daria apenas com a morte em que o corpo e suas implicações sensíveis, máxime a “sensação dos olhos”, se separam definitivamente da alma (ψυχή). Somente assim, livre dos “infortúnios humanos” (*sensações de todos os tipos*), teria o filósofo completa posse da luz numa absoluta contemplação da verdade.

### 3 ARISTÓTELES: PREFERIMOS O VER (τὸ ὁρᾶν αἰρούμεθα)

O testemunho da *Metafísica* de Aristóteles, por sua vez, se diferencia da perspectiva platônica. Para Platão, o sábio é um moribundo e, no intento de se curar, ele se transforma num *transgressor* do sensível, tentando constantemente despregar-se daquele vínculo carnal que impede a perfeita contemplação da verdade. Já em Aristóteles, essa *ambiguidade* é assumida como um *coadjuvante* necessário e, sem o vínculo carnal, o λόγος não funciona. O passo realizado pela razão é certamente *meta-físico*. Portanto, há também aqui alguma *transgressão* mas que tem como mira (τέλος) o aperfeiçoamento inclusive da carne e dos sentidos. O *universal* (καθόλου), como modo de ser da razão, não se realiza se não se acolhe, mediante os sentidos, algum material que, depois de ser transformado pela imaginação em “visão interna” (φαντασμα), se adequa à contemplação racional (εἰδέναι).

É bastante conhecida a vinculação entre o *ver* (τὸ ὁρᾶν) e o *saber* (εἰδέναι) na perspectiva aristotélica. Diz Aristóteles (*Met* I 980 a 20), πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει – numa proposta menos acadêmica, poder-se-ia assim traduzir: *todos os homens, naturalmente* (φύσει), *se estendem, se esticam* (ὀρέγονται) *na direção do saber, do conhecer* (τοῦ εἰδέναι). Semelhante “estender”, que na origem verbal de ὀρέγω supõe um “ser estimulado”, graças ao qual se intenta “alcançar”, é precisamente um ato cognoscitivo enquanto um acontecer do λόγος. Esse acontecer diz respeito a um processo natural do homem que se evidencia no “amor pelas sensações” (τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις). Confessa Aristóteles (*Met* I 980 a 22-26):

de fato, sejam amadas [as sensações] por si mesmas, também independentemente de suas utilidades, e, dentre todas, amem-se mais as

sensações dos olhos (τῶν ὀμμάτων) [...] de certo modo, nós preferimos o ver (τὸ ὄρᾶν αἰρούμεθα) a todas as outras sensações, porque a vista, mostrando a multiplicidade das diferenças (πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς), nos faz adquirir mais conhecimento (μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς) do que as demais sensações.

Isso significa que, para Aristóteles, a ação de se *estender* (ὄρεγμα) na direção *do conhecer* (τοῦ εἰδέναι) não é mobilizada em seus fundamentos pelo próprio λόγος, mas pelo *prazer* que o homem experimenta com *as sensações* (τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις), em especial, pelo *ver* (τὸ ὄρᾶν), pela sensação dos olhares (τῶν ὀμμάτων).

Em outros termos, o *estender-se* é próprio do λόγος, isso pertence à sua natureza, mas não é ele próprio o iniciador desse processo; quem origina o acontecer do λόγος são os sentidos. A razão é acionada e estimulada pelas sensações que indicam a direção na qual ela deve se esticar para alcançar a verdade sobre o que a mobiliza, e deve fazê-lo, estranhamente, liberando-se das sensações. Realiza-se, então, uma *trans-gressão* (de *trans* + *gradi* significa *dar um passo além*), um *percurso meta-físico* que significará propriamente, segundo Aristóteles (*Met I*, 982b 20), *escapar da ignorância* (φεύγειν τὴν ἄγνιαν)<sup>2</sup>. Semelhante *caminho* é exatamente o processo de universalização específico do λόγος cujo acontecer mira a “saída da ignorância”. As sensações estimulam o processo racional quando elas revelam ao homem um “não-saber” (α+γνωέω = ἄγνοια). O saber e o conhecer pertencem ao universal; as sensações e os sentidos são do particular, por isso, da “ignorância” (ἄγνοια).

Há também aqui uma luta, um empenho de liberação dos sentidos em direção do *saber* enquanto *conhecimento dos universais* (γνώσις τῶν καθόλου), à maneira *universal* (acentue-se a dimensão adverbial do termo καθόλου). Segundo Aristóteles (*Met I* 982 a 23), a mais importante característica do sábio é ascender à ciência do universal (καθόλου ἐπιστήμην), cujo passo original é a presença atormentadora das diferenças *particulares* reveladas pelos sentidos, em especial pela *visão*. Eis, mais uma vez a *ambiguidade*: a origem do processo que conduz para o *universal* é uma realidade *particular*. Os comentários de Tomás de Aquino sobre esse capítulo da *Metafísica* de Aristóteles trazem aprofundamentos bastante significativos com relação ao modo de cooperação que acontece entre as sensações corporais e a razão.

---

<sup>2</sup> Para aprofundamentos sobre o tema da “saída da ignorância” como projeto da filosofia ocidental, gostaria de me reportar ao meu texto *Violência do “saber”: metafísica e discurso sobre Deus* (OLIVEIRA, 2010).



## 4 TOMÁS DE AQUINO: INCLINAÇÃO DOS SENTIDOS

Em seus *Comentários à metafísica* de Aristóteles, Tomás apresenta três razões pelas quais se deve assumir o fato de que “em todos os homens há um desejo (*desiderium inest*) natural para o saber”<sup>3</sup>: “toda coisa naturalmente se direciona (*naturaliter appetit*) para sua perfeição”<sup>4</sup>, “qualquer coisa tem natural inclinação (*naturalem inclinationem habet*) para sua própria operação”<sup>5</sup>; “a cada coisa é desejável que se una (*coniungatur*) ao seu princípio”<sup>6</sup>.

Aqui, a natural busca pelo saber se mostra como um *colocar-se a caminho* a partir de algo que incomoda pela obscuridade do diverso produzido pelas sensações. É desejável que semelhante incômodo seja apaziguado. Ninguém consegue sair ileso da inquietação promovida pelos sentidos, e a prova disso é a pergunta estarrecedora que de imediato se formula: *id quod est?* (*o que é isso?*). Impreterivelmente o espírito humano vai na direção da clareza conceitual do “uno” que tranquiliza a disparidade terrificante do múltiplo capitado pelos sentidos. Todo movimento tende à sua completude; um *colocar-se a caminho* impulsionado pela possibilidade da *chegada*. O que ocorre na dimensão ontológica, acontece também no âmbito *lógico* do saber: um *colocar-se a caminho*, como bem expressa o movimento que solicitam os verbos utilizados por Tomás (*appetiti, habet inclinationem, coniungatur*).

Poder-se-ia perguntar: a partir de onde esse caminho é iniciado? A partir dos sentidos, em especial da *visão* (*visus*)<sup>7</sup> que “melhor nos faz conhecer” e que “nos demonstra as muitas diferenças das coisas”, garantindo fidelidade ao texto da *Metafísica* de Aristóteles. De fato, diz Tomás (*Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 6), “a visão é a mais espiritual (*spiritualior*) entre todas as sensações” graças à imutabilidade da visão diante do objeto visto.

---

<sup>3</sup> “Omnibus hominibus naturaliter desiderium inest ad sciendum” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 1).

<sup>4</sup> “Unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 2).

<sup>5</sup> “Quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 3).

<sup>6</sup> “Unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 4).

<sup>7</sup> “Cuius causa est, quia iste sensus, scilicet visus, inter omnes magis facit nos cognoscere, et plures differentias rerum nobis demonstrat” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 5).

Diferentemente dos outros sentidos, a visão não é mudada pelo objeto que a atinge. O *tato*, por exemplo, sofre mudança quando esquenta ou esfria; por meio da saliva, o *paladar* é modificado (adocica ou acetifica); a *audição*, mediante o movimento corporal, sofre alterações; o *olfato* se modifica pela evaporação do odor. Diz Tomás, “apenas o objeto da visão não muda, nem o órgão e nem o meio, exceto com mudança espiritual”<sup>8</sup>.

Mesmo permanecendo fiel ao texto da *Metafísica* de Aristóteles, Tomás de Aquino hesita em insistir na proeminência da *visão* sobre os demais sentidos e coloca, ao lado da *visão*, o *tato* (*tactus*)<sup>9</sup>. A razão da hesitação de Tomás nos *comentários* à *Metafísica* se verifica porque ele insere alí, nos *comentários*, outro texto de Aristóteles, o *De anima*, que dá primazia ao *tato* (ἡ ἀφή), coisa que Aristóteles não fizera em sua obra (certamente porque o *De anima* é posterior ao livro I da *Metafísica*).

De fato, segundo o Estagirita, em *De anima* (413b 5): “das sensações, o tacto é a que pertence a todos os animais primariamente”, de sorte que “sem tacto nenhuma das outras sensações se dá” (*De anima*, 415a 3). Aristóteles, nesse caso, diversamente de como faz na *Metafísica*, como vimos, não apenas prioriza o *tato*, mas o vincula à própria realidade animal. O *tato* é o mais importante dos sentidos porque ele é conversível à carne (ἡ σάρξ), ao corpo (τὸ σῶμα). Como existir as demais sensações sem a carne, sem o corpo, logo, sem o *tato*? Na animalidade, *tato* e carne são recíprocos no sentido de que “a carne é, assim, o órgão (τὸ μεταξύ) do tacto” (423b 26); igualmente, o corpo, “através do qual as várias sensações se geram” (423a 15), é o *medium* do *tato*, esse sim, único dos sentidos que é indispensável no animal (414a 3).

Segundo Tomás de Aquino, todos os animais, por mais “brutos”, têm o sentido do *tato* e, nem todos possuem *visão*. Por isso, “de algum modo ele [o *tato*] é o fundamento de todos os outros sentidos”<sup>10</sup>. Mesmo que a *visão* continue como a sensação mais perfeita para o conhecimento, o *tato* é assumido como o mais necessário, já que é o primeiro na ordem

---

<sup>8</sup> “Solum obiectum visus non immutat nec organum nec medium nisi spirituali immutatione” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 6).

<sup>9</sup> “[...] quia sensibilia corpora praecipue per visum et tactum cognoscere videmur, et adhuc magis per visum” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 8).

<sup>10</sup> “Ipse enim est quodammodo fundamentum omnium aliorum sensuum” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 9). Assim, “[...] tactus est magis necessarius, utpote primus existens in via generationis” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 9).

da geração. Em outros termos, sem o tato tampouco existiria a visão, nem os demais sentidos.

Os outros três sentidos – *audição* (*auditus*), *olfato* (*odoratus*) e *paladar* (*gustus*) – são inferiores ao *tato* (*tactus*) e à *visão* (*visus*), já que eles só funcionam a partir dos elementos provenientes estritamente do externo e não daquilo de que eles mesmos são constituídos<sup>11</sup>. Ressalve-se a grande importância da *audição* que, mesmo tomando sua sensibilidade por meio externo e não de si própria, é a responsável pelo *ensino* e pela *educação*: “a instrução é recebida principalmente pela audição. [...] a audição é o sentido da aprendizagem (*auditus est sensus disciplinae*)”<sup>12</sup>. O significado dessa postura no conjunto da obra de Tomás e suas consequências, como veremos, serão o tema central da reflexão de Dom Luciano sobre a imperfeição do espírito humano.

Antes, é preciso salientar que a perspectiva moderna, criticada pela contemporaneidade, contrasta com todo o edifício espiritual clássico no que concerne a relação entre razão e sensibilidade. Declara-se a supremacia e autossuficiência da razão; as sensações são acusadas da promoção dos grandes erros e enganos na busca pela verdade.

## 5 *RATIO* MODERNA: A AUTOSSUFICIÊNCIA DA RAZÃO

O esforço da filosofia moderna se concentra na negação da ambiguidade intrínseca da razão e no anúncio de que a racionalidade, quanto mais objetiva, tanto mais soberana será; autossuficiente, ela é sua própria fonte. A *ratio* moderna, assim, quer ser translúcida e funcionar sem qualquer nível de obscuridade. Curiosamente, o termo latino *ratio*, criado por Cícero no I séc. a.C. para traduzir *λόγος*, se adapta mais perfeitamente à interpretação dos modernos do que propriamente à tradução do grego.

O termo *ratio*, de *reor*, significa originalmente *cálculo*, *prestação de contas*, *restituição*, *fazer aparecer* também enquanto *oratio* (discurso). O período moderno privilegia a

---

<sup>11</sup> “[...] alii tres sensus sunt cognoscitivi eorum quae a corpore sensibili quodammodo effluunt, et non in ipso consistunt” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 8).

<sup>12</sup> A esse ponto, Tomás cita *De sensu et sensato*, outro texto de Aristóteles “[...] huiusmodi enim instructio praecipue recipitur per auditum: unde dicitur in libro *De sensu et sensato*, quod *auditus est sensus disciplinae*” (TOMÁS DE AQUINO. *Sent. Met.*, I, lec. 1, n. 12).

concepção calculista do termo *more geometrico*, cujo discurso é deduzido diretamente de princípios e axiomas próprios da matemática. Desse modo, a palavra *ratio* incorporada ao modo moderno de filosofar se distancia de um importante aspecto presente no verbo λέγειν (origem de λόγος), a saber, *colher o que se mostra*. Muito ambígua essa terminologia que, traduzida para o português como *razão*, reproduz a mesma duplicidade de sentidos do latim.

Para ilustrar o procedimento próprio do pensamento moderno, *more geometrico*, recorremos a Descartes, um dos expoentes mais ilustres da modernidade. O *Discurso do método*, de 1637 – publicado em francês com o título *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* – explicita bem a pretensa autossuficiência da razão que, utilizando da *certeza* e *evidência* para alcançar a *verdade*, se vale apenas de si mesma, sem concurso dos sentidos.

[...] compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar [*res cogitans*], e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material [*res extensa*]. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é. (DESCARTES, 1996a, p. 92).

Poucos anos depois, em 1641, aparecem as *Meditações metafísicas*; a primeira edição em latim traz o seguinte título: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Curiosamente esse texto é endereçado “aos senhores deão e doutores da sagrada Faculdade de teologia de Paris” para convencê-los de que Deus e imortalidade da alma devem ser demonstrados por razões da filosofia e não tanto da teologia. Aliás, tudo, até as coisas corpóreas, só podem ser provadas pela razão natural cujas operações prescindem *in toto* de qualquer vínculo com o corpóreo e com os sentidos. Rigorosamente falando,

só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelo sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que o meu espírito. (DESCARTES, 1996b, p. 275).

Nesse contexto, não há qualquer sentido falar de “escândalo ontológico” ou de ambiguidade intrínseca do intelecto humano. Muito pelo contrário. A razão é o que há de mais certo e evidente, uma clareza sem ambiguidades ou eclipses. Segundo Descartes (1996b, p. 280), “o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que

estão fora de mim”. A perspectiva cartesiana nos levaria a crer que não há qualquer vínculo real entre intelecto e sensibilidade; um é *res cogitans*, o outro, *res extensa*. Os sentidos, por exemplo, não são *cogitativos*, mas *extensos*, corpóreos. Todos os sentidos, diz Descartes (1996c, p. 136-137)<sup>13</sup> em *As paixões da alma*, texto de 1649, “dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou como pequenos tubos que procedem, todos, do cérebro, e contêm, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos espíritos animais”.

Contendas parecidas dinamizam o otimismo da razão moderna e demarcam uma época muito esclarecida e iluminada, plena de requintes filosóficos e de um rigor jamais visto. Contudo, a demasiada crença no fulgor de uma razão pura, sem ambiguidades, acabou por estimular a implantação de um forte sistema de dominação guiado, agora, pela razão instrumental. O mundo perdeu seu encanto! De fato, a *ratio* moderna não erra sobre todos os aspectos e os benefícios que ela trouxe à humanidade inteira são inegáveis. Mas o caminho por ela propugnado revelou medonhas encruzilhadas que somente os mais poderosos e astutos saberão trilhar. Nessa caminhada, plena de rigor e cálculo, parece não haver lugar para o dinamismo vital das sensações humanas.

Horkheimer (2015, p. 7-8) vê nesse processo um defeito fundamental: “a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” e “as esperanças do gênero humano parecem estar mais distantes de sua realização hoje do que nas hesitantes épocas em que elas foram formuladas pela primeira vez”. Trata-se da degeneração da *ratio* moderna em *positivismo*, “uma filosofia pobre” (HORKHEIMER, 2015, p. 97), pois recusa a autorreflexão sobre seus pressupostos, abomina o mito e sacrifica o pensamento da *diferença*.

Sobre esse contexto, as críticas propostas por Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, são particularmente elucidativas. Em primeiro lugar, a estranha luta contra o mito iluminada pela *teoria dos ídolos* de Francis Bacon. O “iluminismo”, “completude” da *ratio* moderna, nas pegadas de Platão, teria assumido o número como cânone, na certeza de que, assim, os mitos seriam eliminados. Todavia, essa certeza acaba sendo a sua própria ruína: “somente um pensamento que faz violência contra si mesmo é

---

<sup>13</sup> DESCARTES, René. As paixões da alma. In: DESCARTES, René. *Discurso do método*. As paixões da alma. Meditações. Objeções e respostas. São Paulo: Nova Cultural, 1996b, p. 129-240. (Col. Os pensadores).

resistente o bastante para infringir os mitos” (HORKHEIMER; ADORNO, 2003, p. 13). Em segundo lugar, o completo desprezo para com a *diferença* requerido pela exatidão da linguagem do cálculo. Porém, insistem Horkheimer e Adorno (2003, p. 14), “sem consideração para com a diferença, o mundo se submete ao homem”, cujo intelecto deve ser, então, o comandante da “natureza desencantada” (HORKHEIMER; ADORNO, 2003, p. 10). Assim, o iluminismo acaba por se transformar em uma verdadeira armadilha que trama um “total engano das massas” (2003, p. 49), mesmo que isso tenha contrariado os seus propósitos mais elementares.

A filosofia contemporânea, também a partir das sérias suspeitas de Marx, Nietzsche e Freud – denominados por Paul Ricoeur (1965, p. 40) de “mestres da suspeita” –, é o anúncio mais contundente de que a exatidão iluminista, agora camuflada em *racionalismo instrumental* e *positivista*, não produziu o fruto esperado, a saber, a instauração de certezas incontestáveis. Isso é uma prova de que a razão moderna, com sua pretensão de autossuficiência, é deficiente. A razão é incapaz de dizer o que ela própria é sem se fundamentar na anterioridade de uma interpretação, que é sempre sensível. A própria noção de *ideias inatas*, requerida por Descartes para justificar a independência da razão, emerge da interpretação que ele faz da vida e do mundo. Isso nos leva a crer que a razão humana não é inteiramente absoluta e independente em suas operações. Ela pode e deve ser *autônoma* (αὐτότῳ + νόμος = que *confere lei a si mesmo*), mas *absoluta* (ab+soltum, *livre de qualquer liame*) e *independente* (in+de+pendere, *não estar dependurado*) jamais será. A liberdade da razão se verifica em sua autonomia, mas ela estará sempre *vinculada* a circunstâncias vitais e existenciais. Em outros termos, as operações mentais não se criam a si mesmas, mas *dependem* sempre de um *acontecer* temporal, do *ato* de se realizar. Nisso constitui sua ambiguidade e imperfeição: mesmo assumindo o rigor universal de seus cálculos, o seu acontecer se efetiva em um *aqui* e *agora* particulares.

Retornamos, assim, ao tema inicial: a intrínseca ambiguidade da razão, uma deficiência congênita. Segundo Dom Luciano, trata-se de um defeito e uma carência ontológicos que deveriam antes ser aceitos, não combatidos ou eliminados, do contrário se destruiria a própria natureza da razão. Diante dessa proposta, somos convidados a reconhecer que o nosso ser é naturalmente *eclipsado*, e nisso constitui sua essência. Será preciso reconhecer o *eclipse*, aceitá-lo e buscar por adequados suplementos que nos ajudem a nos manter vivos não obstante a permanência das sombras. A leitura que Dom Luciano faz do pensamento de Tomás de Aquino poderá ser muito útil para esse propósito.

## 6 DOM LUCIANO: ECÂNDALO ONTOLÓGICO E *TACTUS*

Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida, em sua brilhante tese doutoral, intitulada *A imperfeição intelectual do espírito humano. Introdução à teoria tomista do conhecimento do outro*<sup>14</sup>, consegue ir além das críticas contemporâneas sobre a pretensa autossuficiência da razão. Percorrendo as obras de Tomás de Aquino, a tese assume uma dimensão muito mais propositiva do que especificamente “crítica”: “o termo de nossa investigação é uma teoria sobre o conhecimento que cada homem tem da individualidade de seu semelhante. Qual conhecimento temos uns dos outros?” (ALMEIDA, 1977, p. 12). Não se dá uma resposta adequada a essa pergunta se não se considera o fato de que o espírito humano é *espírito ínfimo*, um espírito desajustado, noção que concentra “o cerne inteligível da antropologia tomista”<sup>15</sup>.

### 6.1 Espírito humano, um “espírito desajustado”

Ao que denominamos *intrínseca ambiguidade da razão*, Dom Luciano (1977, p. 28) chamaria de “verdadeiro *escândalo ontológico*”, a saber, “há uma diferença de nível de inteligibilidade entre o sensível que a imagem apresenta e o conteúdo que nela o intelecto apreende”. O *escândalo ontológico* é duplo: se, de um lado, os sentidos não apreendem a essência das coisas, do outro, o inteligível não incorpora a particularidade do sensível. Santo Tomás ensina, diz Dom Luciano (1977, p. 12), “que ao intelecto humano é próprio um conhecimento apenas indireto dos seres materiais na sua singularidade”. Assumir tal perspectiva significa admitir uma imperfeição congênita do espírito humano que, por isso, dentre os seres espirituais, é o mais *ínfimo*.

É com efeito, esta *imperfeição* que explica para ST [Santo Tomás] o porquê inteligível da união substancial entre alma e corpo. A necessidade de um concurso sensível requerido pela *debilidade congênita do intelecto humano*,

---

<sup>14</sup> Apresentada em 1965 para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, a tese de Dom Luciano só foi publicada em 1977, na Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, Saeta, São Paulo.

<sup>15</sup> Segundo Dom Luciano (1977, p. 13): “a noção de espírito humano como espírito ínfimo é pois o fundamento inteligível da tese tomista de um conhecimento meramente indireto do singular material”. Dom Luciano (1977, p. 63) assim sintetiza a noção tomista de espírito humano, *ínfimo* na série dos espíritos: “o espírito humano é: i) potência na ordem dos seres intelectivos; ii) encontra-se inicialmente em potência quanto aos inteligíveis; iii) seu vigor cognoscitivo é a tal ponto débil que necessita do concurso sensível para a perfeição natural de seu operar”.

exige a união a um corpo sem o qual não há operação sensitiva. (ALMEIDA, 1977, p. 13, grifos nossos).

Essa debilidade congênita é de tal modo escandalosa e ambígua a ponto de só funcionar ao modo de abstração (*per abstractionem*). Assim, “o conteúdo inteligível é apreendido enquanto o intelecto prescinde da individuação”. Curiosamente, o completo sucesso da apreensão inteligível é diretamente proporcional à absoluta abstração do sensível. A isso se denomina “intelecção do universal no particular” mediante uma “imagem” (*phantasma*) sensível (ALMEIDA, 1977, 29). De sorte que “a cooperação da imagem no exercício do acto de intelecção é exigida pelo carácter abstrativo da apreensão intelectual” (ALMEIDA, 1977, 31). O espírito humano é pois de natureza pobre, carente, necessitante, indigente e, como se não bastasse, de carácter abstrativo, incapaz de realizar qualquer intelecção do singular material, o qual é colhido apenas quando se dá uma “conversão à imagem (*convertio ad phantasmata*)” que é, essa sim, o “objeto” do intelecto.

Para ser mais preciso, o espírito humano não se conhece, nem a si mesmo, por sua essência, mas apenas pelos atos que realiza. A razão humana não tem notícia de si por si mesma; ela só sabe de si quando realiza algum *ato*, por exemplo, de conhecer. Portanto, pode-se dizer que o intelecto, diferentemente de qualquer exaltação da filosofia moderna, é um *mendigo*. Insiste Dom Luciano (1977, 46-47): “não só o espírito humano mendiga ao material a forma pela qual passará ao ato, mas no processo cognoscitivo de si mesmo deverá tolerar a imagem sensível concomitante”. Contudo, nada há aqui de *aviltante*. Muito pelo contrário.

ST [Santo Tomás], revelando ao homem a imperfeição do próprio princípio intelectual, leva-nos a *aceitar nossa condição* e a atribuir justo *valor ao concurso sensível*. Sem este concurso o espírito ínfimo seria incapaz de ser naturalmente atuado de modo proporcional à sua debilidade. A atuação a nós mais adaptada é pois por recepção de espécies através dos sentidos graças à apreensão abstrativa que prescinde da individuação, inclui “conversão” à imagem e se prolonga em conhecimento indireto do singular material. [...] É a *compensação ontológica* que o espírito ínfimo recebe para suprir sua debilidade congênita. É ainda o que explica a união da alma intelectual a um corpo. (ALMEIDA, 1977, p. 63, grifos nossos).

A originalidade da tese de Dom Luciano, que faz um mapeamento da concepção sobre o espírito humano nas principais obras do Santo, estaria no fato de evidenciar a progressiva (e otimista) aceitação da imperfeição do intelecto humano: uma “compensação ontológica” adequada para essa específica “debilidade congênita”. Principalmente a partir das *Questões disputadas do De anima* e sobretudo das discussões da *Suma teológica*, o Doutor angélico não teme mais assumir a noção de “espírito imperfeito” como cerne de



suas concepções sobre o homem. Sem rodeios e receios, “descreve-nos agora um *espírito desajustado*, capaz de um conhecimento natural, distinto, apenas na medida em que se vale do depósito de espécies adquiridas pelo concurso sensível” (ALMEIDA, 1977, p. 93, grifos nossos).

Considerar o espírito humano um *espírito desajustado* passa a ser um dos grandes esforços para incluir a filosofia tomásica nas prementes questões existenciais de séc. XX. De fato, Dom Luciano ejeta luz nas argumentações filosóficas do Santo, propiciando frutuoso diálogo com a filosofia secular. Nesse caso, recorreremos a um significativo artigo de Lima Vaz (1998, p. 27), *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*, para justificar a atualidade das reflexões sobre a *imperfeição intelectual* do homem. Dom Luciano se inseriria na “tendência mais audaz e também a mais cheia de riscos” com relação a três tendências de leituras de Tomás de Aquino no séc. XX<sup>16</sup>. Audaciosa porque, segundo Lima Vaz (1998, 27-28), essa tendência busca “solução de problemas levantados a partir da instauração cartesiana de um novo ciclo histórico do filosofar” e que, por isso, se torna um convite para antecipar, de alguma maneira, a presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI.

Há, pois, alguma possibilidade de se reajustar o espírito humano sem se incorrer no risco de se perverter as características ínfimas desse espírito? Ao que parece, qualquer *reajuste* dependerá da cooperação externa dos sentidos. Não se tratará, porém, de real reajuste como se se pudesse alcançar alguma completude, mas muito mais de adequações e complementações constantes; a todo processo cognoscitivo, deverá corresponder uma específica *conversio ad phantasmata*. Assim se expressa Dom Luciano (1977, p. 93):

a cooperação dos sentidos não é um instrumento penal nem mesmo um luxo exótico que o espírito se impõe na sua fase corpórea. É, pelo contrário, o complemento mais adaptado à sua imperfeição congênita e a razão mesma da união substancial entre alma e corpo. É assim possível definir o espírito humano como o princípio intelectual ínfimo que necessita das potências sensitivas e da matéria para a perfeição natural de seu operar.

A cooperação dos sentidos, portanto, longe de ser um “instrumento penal” estabelecido pela criação, longe de ser uma “doença” que deva ser curada para o sucesso das operações racionais, é o modo mais adequado de funcionamento do intelecto. Sem o concurso dos sentidos, o intelecto humano não funcionaria. Por isso, a razão humana deveria aceitar

---

<sup>16</sup> Para maiores informações sobre as três fases, tendências ou “perfis filosóficos de Santo Tomás que o século XX irá conhecer”, ver Lima Vaz (1998, p. 25-28).

sua debilidade ontológica e assumir sua imperfeição congênita para *atualizar* um dos fenômenos mais surpreendentes que se possa averiguar em um ser: a *racionalidade*, o ato de se conduzir para o *universal* o sensível *particular*. Prescindir dos sentidos, como ensinam as incursões racionalistas de Descartes, destruiria a dinâmica existencial do ato propriamente humano de inteligir as coisas externas em favor de meras operações calculistas sem vida, contrárias à vida.

## **6.2 Entre os sentidos, o fundamental é o tato que tem o corpo como “órgão”**

Não basta dizer que o complemento mais adaptado à imperfeição congênita do espírito são os sentidos. É preciso, além de se perquirir sobre o funcionamento dos sentidos nesse processo e seu modo de operar, esclarecer sua proveniência. Para enfrentar tal impasse, Dom Luciano (1977, p. 100) se vale de uma tese lapidar de Tomás de Aquino, a saber, “*actio sensus non fit sine corporeo instrumento (a ação do sentido não se realiza sem um órgão corporal)*”. Assim, o espírito humano, imperfeito, só conhece as coisas externas mediante os sentidos os quais, por sua vez, só se realizam graças a um corpo.

Diversamente de outras concepções, em especial da perspectiva platônica, Santo Tomás reafirma que os sentidos não operam independentemente do órgão corpóreo. Por isso, “o princípio intelectual ínfimo há de possuir não só a virtude sensitiva mas o órgão corpóreo, sem o qual não há operação” (ALMEIDA, 1977, p. 101) e, como já se salientou precedentemente, o sentido fundamental nessa operação é o tato, “já que sobre este todos os outros sentidos se fundam”.

O tato define a nossa natureza sensível e a define de tal maneira que esse sentido é conversível com a noção de animal, recuperando aquela dinâmica aristotélica entre carne e corpo e o tato. Por isso se dizia que a carne e o corpo são *medium* do tato, que não possui um órgão específico no corpo, como os demais sentidos: os *olhos* que possibilitam a visão e se destinam às cores; os *ouvidos* para a sensação da escuta e cujo objeto são os sons; a *língua* para o paladar destinado ao doce, ao amargo; o *nariz*, órgão do *olfato* com o qual se experimenta o odor. No caso do tato, todo o corpo é o seu órgão; ele se realiza na totalidade corporal dos animais e se não houver sensação do contato em um ser, tampouco ele poderá ser considerado um *animal*. Assim, “um ser, pelo fato mesmo que possui a sensação tátil, é um animal. E nada pode ser animal sem possuir o tato” (1977, p. 104). Por isso, todas as demais sensações o supõem.

Os aprofundamentos sobre os sentidos e proeminência do tato recebem uma fina argumentação em Tomás de Aquino com base na “teoria dos quatro elementos” (terra, água, ar e fogo), “cujo segredo de uso perdemos”, diz Dom Luciano (1977, p. 103). Trata-se de uma teoria que se revelou insustentável com o passar do tempo. Por essa via, não conseguimos mais colher com profundidade e coerência as análises do Santo sobre o “nexo entre a teoria dos sensíveis próprios do tato e os elementos constitutivos da realidade corpórea”. Seja como for, parece ainda revolucionário o ponto de vista de Tomás, segundo o qual a corporeidade, a totalidade da carne, constitui por assim dizer o “órgão tátil” de cada animal, conduzindo a compreensão do corpo para o registro ontológico-existencial. Parece óbvia a consequência: quanto mais cuidarmos da carne, quanto mais cada corpo se aproximar do seu equilíbrio de compleição, mais perfeito será o tato, do qual todos os outros sentidos dependem, e, com isso, mais distintas e evidentes serão as operações mentais.

Poder-se-ia perguntar: por qual motivo haveria a necessidade de todo esse aparato corpóreo para as operações intelectivas do homem? Não seria menos exaustivo e mais simples recorrer à perspectiva da autossuficiência da razão e, mediante a própria razão, expurgar todas as inconveniências corporais que distanciariam o homem da verdade, da evidência?

A necessidade dos vínculos corporais decorre exatamente do que se discutiu sobre o *defeito congênito do espírito humano* para cujas operações não se pode prescindir de imagens sensíveis (a famosa *conversio ad phantasmata*). Assume-se, então, a direção segundo a qual o espírito ínfimo do homem, imperfeito, não teria como alcançar a verdade sem a cooperação dos sentidos. Em si mesma, do *nada*, a razão humana é incapaz de produzir o objeto do seu operar; ela é inicialmente *tabula rasa*, porque está em nós em potência: “houve ocasião em que nos encontramos inteligentes apenas em potência e não em ato” (ALMEIDA, 1977, p. 21).

Contudo, o que fazer com as realidades corporais que não cedem à penetração do espírito? A verdade seria então determinada por aquilo que os sentidos corporais podem propiciar para as operações mentais? De fato, Dom Luciano (1977, p. 110) recorda que “não se pode violentar a realidade: há aspectos da estrutura corpórea que se revelam como refratários e hostis às exigências da forma intelectualiva”. Para resolução deste “ingrato problema”, introduz-se a noção de “necessidade proveniente da matéria” (*necessitas ex*

*parte materiae*)<sup>17</sup>. Em primeiro lugar, é preciso considerar que *a matéria é para a forma*, e não o contrário: “o corpo que compete à alma humana deva ser o mais apto a esta cooperação, o que melhor sirva à virtude sensível e conseqüentemente ao entender humano” (1977, p. 102). Em segundo lugar, deve-se averiguar que há disposições na matéria incompatíveis com a forma e “que seriam repudiadas pelo agente [pela razão], se possível fosse, dado que se opõem à forma” (1977, p. 110) e à finalidade do raciocínio. Nesse caso, o corpo, mesmo em alguns aspectos refratário à penetração da mente, por exemplo, quando *morre*, está destinado às operações inteligíveis. Elucida bem essas considerações a argumentação de Dom Luciano (1977, p. 111):

A forma intelectiva exige um corpo composto de elementos contrários, reduzidos a equilíbrio, de modo a poder servir como sensório ao sentido do tato. Assim, para o corpo ser composto e “*medie complexionatum*” é requerido pela forma. Mas da composição do corpo humano segue-se – “*ex necessitate materiae*” – a sua corruptibilidade.

Decorre da própria deficiência operativa da mente humana a necessidade de se unir ao corpo para que se busque a verdade sobre algo. Não é uma união de suplência, mas uma exigência existencial, ontológica, sem a qual não seriam possíveis operações mentais humanas. O homem, “essa pessoa aqui”, é um *composto* de corpo e alma, cujas operações são limitadas, defeituosas e imperfeitas, não por causa de insuficiência da pesquisa ou do método na busca da verdade, mas por causa de um distúrbio congênito, de uma *ambigüidade* ontológica.

Seu grau ínfimo se manifesta na indigência do concurso sensível para a perfeição de seu operar intelectivo. A espiritualidade da alma – como é óbvio – exclui o corpo como concausa elicitora da operação intelectiva. Sua inferioridade, porém, exige uma atuação a partir de seres corpóreos e conseqüentemente a presença de uma estrutura sensível, e a união seria inexplicável sob o aspecto da operação intelectiva. A descoberta do fato da dependência entre intelecto humano e sentido, levando o santo a apreender a imperfeição do espírito humano, forneceu-lhe a chave do problema da união [entre corpo e alma]. (ALMEIDA, 1977, 113).

---

<sup>17</sup> Para elucidar melhor a noção de “*ex necessitate materiae*”, ressalte-se o exemplo de Tomás de Aquino, reproduzido por Dom Luciano, do “operário que faz serras”. O material escolhido pelo operário é o ferro, cuja natureza convém a uma serra resistente e duradoura. Contudo, o operário sabe que o ferro está sujeito à ferrugem; mas à sua disposição não há qualquer material ideal (todos trazem alguma fragilidade). Assim, sendo o ferro o mais apto, ele se vê obrigado a usá-lo embora sujeito à oxidação. “O estar sujeito à ferrugem é próprio à serra “*ex necessitate materiae*” (ALMEIDA, 1977, P. 110).

## CONCLUSÃO

Os sentidos do *ver* e do *ouvir*, exuberantes, são constantemente mais lembrados talvez por causa do requinte de suas operações e do prazer que proporcionam. Por exemplo, para o âmbito intelectual, o *ver* é preferível por explicitar as “diversas diferenças” nas coisas e entre elas. A exuberância da luz, graças a qual se produzem as cores que mobilizam a visão, atrai a nossa atenção e determina evidências. Por sua vez, o *ouvir*, sensação do aprendizado, da disciplina, dos sons significativos que introjetam o homem em si mesmo e faz “prestar atenção” ao que o cerca. Já o tato parece menos complexo e o julgamos com menos requinte. De fato, ele é óbvio demais para chamar nossa atenção. É mesmo banal. Inclusive o *olfato* e o *paladar* emergem com características tão vigorosas que nos esquecemos que, sem o tato, eles não existiriam. Aliás não existira o animal, o corpo. Entretanto, a sensação tátil, a despeito de nossas preferências, é a mais ontológica das sensações, é primeva e dela dependem as demais. Torna-se, portanto, cada vez mais exigente e atual centralizar nossas discussões filosóficas nas proximidades do tato, do corpo e da carne humanos, para que assim, mais do que mediante o *ver* ou o *ouvir*, encontrássemos a excelência da compaixão. Do cuidado e atenção para com a matéria e sua dimensão tátil se poderá, com mais proveito, amenizar as doenças e limitações do espírito.

As considerações referentes ao corpo não seriam aventadas sem um séria apreensão e adesão à radicalidade da indigência intrínseca e constitutiva do princípio intelectual humano. Diz Dom Luciano (1977, p. 116): “esta apreensão é decisiva e central na filosofia tomista. Graças a esta emergência, ST [Santo Tomás] exila para longe dos limites de sua antropologia toda ambição de um conhecimento natural intuitivo”.

O “conhecimento natural intuitivo”, de fato, sempre foi uma grande ambição da humanidade. Estaria aí, no conhecimento intuitivo, a pureza do encontro com a verdade, a grande luz que libertaria o homem das amarras do domínio e do julgo da violência. Haveria uma plena independência da razão em detrimento das sensações, fontes de erros e de enganos. Mas não seriam essas delirantes pretensões distantes da realidade e das circunstâncias da nossa vida? Cair na tentação de exaltação de uma razão absolutamente iluminada não instauraria no mundo uma estrutura de maquinação tal a impedir a vida

dos mais fracos, como se apenas esses fossem debilitados racionalmente? Por outro lado, exilar para longe essa *tentação* significaria aceitar humildemente nossa condição humana limitada e, com ela (não contra ela), exhibir e acumular pequenas vitórias. Desse modo, “no plano natural, o que compete ao homem é o coligir a verdade, a partir da multiplicidade dos seres por meio da estrutura sensível” (ALMEIDA, 1977, p. 117).

Isso nos levaria a crer que o *eclipse da razão* não é uma situação que poderia ser revertida para um novo *iluminismo* em que o domínio e a violência sejam extintos. É constitutivo da razão humana ser *eclipsada*. A violência, com a qual lutamos todos os dias, faz parte constitutiva do nosso ser; ela é a expressão mais nítida da ambiguidade da razão humana. Significa dizer que a batalha por dias melhores, mais claros, é sem fim, pois jamais nos veremos livres da intrínseca ambiguidade da razão, a menos que nos vejamos livres do próprio homem, que dele nos cansemos, e desistamos da incessante busca pela verdade.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Luciano Pedro Mendes de. *A imperfeição intelectual do espírito humano*. Introdução à teoria tomista do conhecimento do outro. São Paulo: Saeta, 1977.

ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Antônio Pedro Mesquita (org.). Lisboa: Universidade de Lisboa / Casa da moeda, 2010. (Obras completas de Aristóteles).

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução e comentários de G. Reale. Milano: Vita e pensiero, 1995.

DESCARTES, René. As paixões da alma. In: DESCARTES, René. *Discurso do método*. As paixões da alma. Meditações. Objeções e respostas. São Paulo: Nova Cultural, 1996c, p. 129-240. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. DESCARTES, René. Discurso do método. In: DESCARTES, René. *Discurso do método*. As paixões da alma. Meditações. Objeções e respostas. São Paulo: Nova Cultural, 1996a, p. 61-127. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. DESCARTES, René. Meditações. In: DESCARTES, René. *Discurso do método*. As paixões da alma. Meditações. Objeções e respostas. São Paulo: Nova Cultural, 1996b, p. 241-337. (Col. Os pensadores).

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Editora Centaruo, 2010.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2003.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. *Síntese nova fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 19-42, 1998.

OLIVEIRA, Ibraim V. de. Violência do “saber”: metafísica e discurso sobre Deus. In: OLIVEIRA, Ibraim V. de; PAIVA, Márcio A. de. (orgs.). *Violência e discurso sobre Deus*. Da desconstrução à abertura ética. SP/BH: Paulinas/PUC Minas, 2010, p. 31-82.

PLATONE. *Simposio. Apologia di Socrate. Critone. Fedone*. Testo greco a fronte. Ezio Saviono (org.). Milano: Mondadori, 2016.

RICOEUR, P. *De l'interprétation*. Essai sur Freud, Paris: Seuil, 1965.

TOMÁS DE AQUINO. Sententia libri Metaphysicae. In: TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia*. Textum Taurini, 1950. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/cmp0101.html>.