



A NOÇÃO DE ALMA NA *SUMA DE* *TEOLOGIA* DE TOMÁS DE AQUINO

ANSELMO TADEU FERREIRA

SUMA DE TEOLOGIA
PARTE 1 – QUESTÕES 75 E 76
TOMÁS DE AQUINO

A noção de alma na
Suma de Teologia de Tomás de Aquino



Reitor
Valder Steffen Jr.

Vice-reitor
Carlos Henrique Martins da Silva



Conselho Editorial
Presidente
Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Amon Santos Pinho
Arlindo José de Souza Junior
Carla Nunes Vieira Tavares
Mical de Melo Marcelino
Sertório de Amorim e Silva Neto
Wedisson Oliveira Santos

Comissão organizadora da coleção
Textos Fundamentais para a Formação em Filosofia

Anselmo Tadeu Ferreira (UFU)
Hélio Ázara (UFCG)
Luciene Maria Torino (UFU)
Fernando Martins Mendonça (UFU)
Luiz Carlos da Silva Santos (UFU)

Equipe de realização

Coordenação editorial: Eduardo Moraes Warpechowski
Tradução do latim: Anselmo Tadeu Ferreira
Revisão de Língua Portuguesa: Lúcia Helena Coimbra do Amaral
Revisão de normas: Paulo Sérgio Coelho de Sá Filho
Projeto gráfico: Heber Silveira Coimbra
Capa e diagramação: Heber Silveira Coimbra

A noção de alma na
Suma de Teologia de
Tomás de Aquino

Anselmo Tadeu Ferreira

Suma de Teologia
Parte I – Questões 75 e 76
Tomás de Aquino



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F413n Ferreira, Anselmo Tadeu.
2023 A noção de alma na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino / Anselmo Tadeu Ferreira. – Uberlândia: EDUFU, 2023.
158 p. ; (Textos fundamentais para a formação em filosofia)

ISBN: 978-65-5824-021-1
Livro digital (e-book)
Disponível em:
<http://dx.doi.org/10.14393/EDUFU-978-65-5824-021-1>
ISBN: 978-65-5824-022-8 (Impresso)
Inclui bibliografia.

1. Filosofia medieval – Séc. XII. 2. Cristianismo – Filosofia 3. Metafísica. 4. Teologia filosófica. 5. Tomás, de Aquino, Santo, 1225–1274. II.Título. III. Série

CDU: 1(4)

Paulo Sergio Coelho de Sá Filho
Bibliotecário/Documentalista- CRB 6/933

Direitos reservados à

Editora da Universidade Federal de Uberlândia
Av. João Naves de Ávila, 2121 – Bloco 1S
Campus Santa Mônica
CEP 38400-902 – Uberlândia – MG – Brasil
(34) 3239-4293
www.edufu.ufu.br

Editora filiada à



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Sumário

Apresentação, Anselmo Tadeu Ferreira	7
--	---

Suma de Teologia (Parte I), Tomás de Aquino

Questão 75

A alma considerada em si mesma	19
Prólogo	19
Artigo primeiro: a alma é algo corpóreo?	20
Artigo segundo: a alma é algo subsistente?	24
Artigo terceiro: as almas dos animais irracionais são subsistentes?	29
Artigo quarto: a alma é o ser humano?	32
Artigo quinto: a alma é composta?	36
Artigo sexto: a alma humana é corruptível?	41
Artigo sétimo: a alma humana é um anjo?	46

Questão 76

A união da alma com o corpo	51
Prólogo	51
Artigo primeiro: a alma é forma do corpo?	52
Artigo segundo: há um princípio intelectual para cada ser humano?	62
Artigo terceiro: há uma única alma em cada ser humano?	72
Artigo quarto: há outra forma no ser humano além de sua alma?	80

Artigo quinto: o corpo humano unido à alma é o mais adequado?	86
Artigo sexto: há disposições acidentais para unir o corpo à alma?	92
Artigo sétimo: o corpo se une à alma por meio de outro corpo?	96
Artigo oitavo: a alma está em alguma parte determinada do corpo?	100

Conversando sobre o texto, Anselmo Tadeu Ferreira

A natureza da alma de acordo com Tomás de Aquino	109
A alma em si mesma	111
A união da alma com o corpo	124

A questão da alma na história da filosofia	133
--	-----

Palavras-chave	139
Motor	139
Fantasma	141
Princípio	143

<i>Blade runner</i> : uma história sobre a mortalidade e a alma	145
--	-----

Referências	157
-------------------	-----

Apresentação

A garota abre os olhos e percebe que está numa sala de espera. Em instantes, uma porta se abre e um senhor simpático pede que ela entre. Na conversa que se segue, ficamos sabendo através de Michael, o senhor simpático que recebeu a garota, Eleanor Shellstrop, que ela acabara de morrer e se encontra no que seria uma antessala do “lugar bom”. Esse é um lugar aprazível para onde vão as pessoas depois da morte, se o saldo de ações positivas de sua vida for suficientemente alto, como ficamos sabendo em seguida, em meio a um passeio dos dois pela vizinhança.

Essa é a cena inicial da série de comédia “The Good Place”. O que nos interessa nessa cena é destacar a utilização de uma noção bastante arraigada em nossa cultura (a ponto de servir como premissa de uma série de comédia da Netflix). Trata-se da noção segundo a qual de alguma forma nós sobrevivemos à nossa morte, que a morte é o fim de um ciclo apenas e não o fim absoluto de nossa existência. Para que essa ideia funcione, é preciso supor que uma parte do que somos não é destrutível. Como essa parte não pode ser o nosso corpo, que, por experiência, sabemos que é destrutível e começa a se desin-

tegrar imediatamente após a morte (embora sua desintegração total possa demorar muito tempo), supomos que deve haver outra parte, diferente do corpo, que carrega a nossa consciência para essa outra realidade, como foi o caso de Eleanor.

Normalmente, em nossa cultura chamamos a essa parte indestrutível de “alma”. A ideia de alma que a maioria das pessoas tem hoje está indiscutivelmente associada à noção que o cristianismo tem da alma, pelo menos nesta parte do mundo em que vivemos.

Em outra conhecida estória do cinema contemporâneo, a animação “Divertida Mente” (PIXAR, 2009), não é de morte que se trata, mas de crescimento. Aí vemos a cabeça de uma garotinha de 11 anos transformada numa espécie de sala de controle, onde se tomam decisões sobre as ações que se constituem, afinal, na vida dessa garotinha. A sala é povoada por cinco “funcionários” representando as emoções básicas de alegria, tristeza, raiva, medo e nojo (de acordo com a sinopse), que se digladiam entre si a fim de controlar as ações que serão executadas pela garota. Nessa estória, não há mais a alma como um bloco e sim um sistema onde é preciso harmonizar ou gerir com sabedoria essas diferentes emoções para ser uma pessoa saudável e feliz.

Essas duas diferentes estórias fazem alusão às duas formas básicas por meio das quais os seres

humanos têm pensado nessa noção que acima chamamos de alma, mas que também podemos chamar de “eu” ou consciência: a noção de alma como substância e a noção de alma como princípio.

O texto que ora apresentamos é um representante da primeira noção. Para Tomás de Aquino, a alma é uma “coisa” subsistente, algo que é, aliás, imortal (se bem que não por natureza e sim por vontade divina), e que pode ser recompensada ou castigada conforme o seu comportamento nesta vida, mais ou menos como informou Michael a Eleanor Shellstrop.

Entretanto, desafiado por uma obra escrita 1.700 anos antes da época em que viveu, o tratado *Sobre a Alma*, de Aristóteles, Tomás de Aquino se viu na contingência de analisar com bastante cuidado o conteúdo dela, reputada como a obra científica mais confiável sobre o assunto. Acontece que, aparentemente, Aristóteles apresenta uma noção de alma que se enquadra na segunda forma apresentada acima: a alma como princípio.

Tomás de Aquino escreveu diversas obras em que apresenta sua análise e interpretação do tratado *Sobre a Alma*, comparando e ponderando com toda a tradição do pensamento cristão sobre o assunto, mais próximo a uma abordagem platônica. Escreveu *Questões Disputadas sobre a Alma*, um *Comentário Literal ao Tratado sobre a*

Alma, e alude ao tema em muitas de suas obras. Mas é na *Suma de Teologia* que podemos encontrar o seu pensamento mais elaborado e acabado e, ao mesmo tempo, didaticamente apresentado para o entendimento de um iniciante no assunto.

A *Suma de Teologia* é uma obra concebida para expor, de modo sintético, claro e adequado aos estudantes de Teologia, todo o sistema dessa disciplina. O texto se divide em três partes e está organizado por meio de questões. As questões 75 e 76 da primeira parte tratam do tema da natureza da alma e de sua relação com o corpo. Já nas questões seguintes, Tomás de Aquino expõe um impressionante sistema das operações da alma em sua relação com o corpo, lembrando bastante aquela maquinaria descrita na animação “Divertida Mente”.

A forma do texto da *Suma* pode desencorajar um leitor contemporâneo, por causa do emaranhado de citações de autoridades, argumentos e contra-argumentos. Para minimizar essa possível dificuldade, procuramos diagramar o texto para destacar as diversas partes de que se compõe cada artigo para o leitor identificar imediatamente se se trata de uma fala de Tomás ou de uma outra autoridade, e se o autor é a favor ou contra a tese defendida naquele artigo.

Um artigo é a unidade básica do texto. Conforme já dito, a *Suma de Teologia* está organi-

zada em três grandes partes e em cada uma delas há um certo número de questões (*quaestiones*), totalizando 512 para a obra toda (referimo-nos à parte acabada por Tomás de Aquino que, no entanto, faleceu antes de completar a *Suma*). Posteriormente, foram acrescidas à obra mais 99 questões, um suplemento realizado provavelmente por um de seus discípulos com base em material mais antigo). Uma questão representa um assunto a ser investigado e se compõe de um número variável de artigos. Um artigo consiste na busca por uma resposta a uma pergunta; não uma pergunta do tipo “o que é x?”, e sim do tipo “se x é y”, ou seja, uma pergunta que admite uma resposta afirmativa ou negativa (sim ou não). A forma do artigo representa esquematicamente o método de ensino e aprendizado mais popular na época de Tomás de Aquino, que hoje chamamos de “Escolástica”. A cada questão proposta, buscam-se nos livros apropriados as posições dos autores (autoridades) que possam respondê-la afirmativa e negativamente; isto é, buscam-se tanto argumentos contrários quanto favoráveis à tese proposta, geralmente pelo professor. Uma vez apresentadas as possibilidades de resposta, cabia ao mestre (o professor) responder à questão, o que significa defender com argumentos a sua própria resposta ao problema. Cabia também a

ele responder aos argumentos contrários à tese que defende.

Dizemos que a *Suma de Teologia* representa esquematicamente esse método de ensino/aprendizagem porque é bem mais econômica na apresentação dos argumentos iniciais; uma questão disputada representa mais fielmente como deveria funcionar de fato esse método. Apresentamos, a seguir, a estrutura de um argumento da *Suma*.

Em primeiro lugar vem a tese, que é uma resposta afirmativa ou negativa à questão posta no título do artigo e que é sempre oposta à opinião de Tomás (quer dizer, se a tese é afirmativa, a resposta de Tomás será negativa, e vice-versa). Os argumentos iniciais apresentados podem ser retirados de qualquer fonte autorizada, isto é, considerada pertinente ao tema. Essas fontes têm estatutos diferentes; o texto mais autorizado e inquestionável é naturalmente a Bíblia, vindo em seguida os padres da Igreja, Agostinho e Dionísio. Nessa época, também eram bastante utilizadas as obras de Aristóteles, de seus comentadores árabes (principalmente Avicena e Averroes) e de muitos outros. A resposta compõe-se, portanto, de muita elaboração sobre a literatura pertinente combinada com uma engenhosa leitura das autoridades.

Uma vez apresentada a tese, introduzida com a fórmula “parece que...”, seguem-se os argu-

mentos iniciais. Em primeiro lugar, são apresentados os argumentos favoráveis à tese inicial e contrários à tese que será defendida pelo autor. Na *Suma*, são geralmente três ou quatro argumentos por artigo; em seguida, são apresentados os argumentos contrários à tese inicial e, portanto, favoráveis à tese que será defendida pelo autor. Muitas vezes apenas um argumento é apresentado; este é introduzido com a fórmula “mas, ao contrário” (*sed contra*), o que pode levar um leitor destreinado a pensar que se trata de um argumento contrário; mas, como vimos, o “*sed contra*” é a favor da resposta do autor. De qualquer modo, a leitura completa do artigo será suficiente para esclarecer qualquer dúvida.

A parte mais importante do artigo é, evidentemente, a resposta do autor à questão proposta, resposta essa afirmativa ou negativa, conforme o caso, que ele precisa fundamentar em sua determinação da questão. Para fazê-lo, Tomás de Aquino realiza, via de regra, uma exposição do estado da questão e providencia, por intermédio de um exercício dialético, uma resposta satisfatória tanto nos limites da doutrina católica como dos argumentos racionais disponíveis na história da filosofia e do pensamento teológico. Normalmente, a sua posição se esforça por se manter equidistante de duas perspectivas opostas, mas ambas errôneas, a respeito do assunto em discussão. Os argumentos

utilizados na *Suma de Teologia* são apresentados de forma bem condensada, e muitas vezes o estudioso moderno deve recorrer a outras obras para entender melhor o seu alcance.

Finalmente, como muitos textos autorizados são usados nos argumentos iniciais contrários à tese, o autor tem ainda uma tarefa importante a realizar: responder satisfatoriamente a esses argumentos e não simplesmente considerar as opiniões neles apresentadas como falsas. Lembremos que, dentre os textos autorizados, o mais importante é a Bíblia, e não se espera que o autor pense simplesmente que o texto bíblico é falso; assim, ele precisa considerar o argumento, no mais das vezes denunciando uma compreensão errada ou insuficiente do texto por parte de quem propõe o argumento.

A função desses argumentos iniciais é, na verdade, expor melhor o tema e esclarecer o que está de fato em jogo em cada questão, o que nos conduz a imaginar que, no contexto da pesquisa, isso significa se inteirar do estado da questão, além de estabelecer os limites dentro dos quais se desenvolveria o jogo dialético. Explicaremos mais adiante, com o exemplo das questões aqui apresentadas, o funcionamento desse jogo dialético na *Suma de Teologia*.

Esperamos que, com a leitura do texto e com as reflexões motivadas por ele, a posição de Tomás de Aquino sobre a alma, que situamos como uma tentativa de harmonizar as noções de alma como substância e como princípio, fique mais clara.

Para alcançarmos esse desiderato, nossa obra se compõe das seguintes partes. Em primeiro lugar, o texto propriamente dito, em tradução direta do original latino, mas organizado de modo mais amigável (assim esperamos) para o leitor do século XXI, acompanhado de uma explicação do texto. Em segundo lugar, fazemos um estudo sucinto, mas informado do lugar desse texto na história da discussão do tema, onde identificamos as origens da discussão sobre a noção de alma na filosofia e o lugar da obra de Tomás de Aquino nessa história. Em terceiro lugar, apresentamos algumas palavras-chave do texto por meio das quais prolongamos a discussão para outras áreas da filosofia e do sistema teológico arquitetado pelo autor da *Suma de Teologia*. Finalmente, lançamos algumas questões para reflexão sobre o tema da alma humana na perspectiva de Tomás de Aquino, tomando como ilustração o cultuado filme de Ridley Scott, “*Blade runner: o caçador de andróides*”¹ (1982), bem como o romance no qual

¹ *Blade runner: o caçador de andróides* (*Blade Runner*, EUA, 1982). Direção: Ridley Scott. Elenco: Harrison Ford, Rutger Hauer, Sean Young. Roteiro: Hampton Fancher e David Peoples. Duração: 117 min.

se baseou o filme, *Androides sonham com ovelhas elétricas?*, de Philip K. Dick, uma obra já clássica da literatura de ficção científica contemporânea².

Boa leitura. Bons estudos.

Anselmo Tadeu Ferreira

Instituto de Filosofia

Universidade Federal de Uberlândia

² O romance de Philip K. Dick publicado no Brasil teve várias edições. Cada editora optou por um título diferente, ora associando o título do livro ao filme, ora fazendo menção ao título original do romance. As edições publicadas foram as seguintes: *O caçador de androides*, editora Francisco Alves, 1983; *Blade runner: o caçador de andróides*, edição do Clube do Livro, 1988; *O caçador de androides*, editora Rocco, 2007; *Androides sonham com ovelhas elétricas?*, editora Aleph, 2014; *Androides sonham com ovelhas elétricas? – 50 anos*, editora Aleph, 2017; *Blade runner: Androides sonham com ovelhas elétricas?*, editora Aleph, 2019.

Suma de Teologia (Parte I)

Tomás de Aquino

Questão 75

A alma considerada em si mesma

Prólogo

Depois de considerar as criaturas espirituais e corporais, consideremos a respeito do ser humano, que é composto da substância espiritual e corporal. E, em primeiro lugar, consideraremos a natureza do próprio ser humano; em segundo, a sua produção. Ora, em relação à natureza humana, cabe ao teólogo considerar apenas o que diz respeito à alma, não o que se refere ao corpo, exceto na medida em que o corpo está relacionado à alma. E por isso, a primeira consideração versará sobre a alma. Ora, segundo Dionísio, no XI capítulo da *Hierarquia Celeste*, nas substâncias espirituais ocorrem estas três: essência, virtude e operação. Por isso, primeiramente examinaremos o que pertence à essência da alma; em segundo lugar, o que pertence à sua virtude, ou seja, às suas capacidades; em terceiro lugar, o que pertence à sua operação. Sobre o primeiro ponto ocorre uma dupla consideração: a primeira se refere à própria alma por si mesma; a segunda, à sua união com o corpo. A respeito da primeira, investigam-se os sete seguintes problemas:

- 1) se a alma é corpo;
- 2) se a alma humana é algo subsistente;

- 3) se as almas dos animais irracionais são subsistentes;
- 4) se a alma é o ser humano ou se o ser humano é algo mais, composto de alma e corpo;
- 5) se a alma é composta de matéria e forma;
- 6) se a alma humana é incorruptível;
- 7) se a alma é da mesma espécie do anjo.

Artigo primeiro: a alma é algo corpóreo?

Quanto ao primeiro, assim se procede.

Tese: Parece que a alma é algo corpóreo.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, a alma é o motor do corpo. Ora, não há o que mova sem ser movido, porque nada pode mover exceto se for movido, pois nada dá a outrem o que não possui, por exemplo, o que não é quente não pode aquecer. Porque algo que está em movimento sem ser movido causa um movimento eterno e no mesmo modo se mantém, como se prova na *Física*, livro VIII, o que não se manifesta no movimento do animal, que se deve à

alma. Portanto, a alma é o que é movido e move. Ora, tudo o que é movido e move é algo corpóreo. Portanto, a alma é algo corpóreo.

2) ALÉM DISSO, todo conhecimento se dá por meio de alguma semelhança. Ora, não pode haver semelhança do corpo em relação a uma coisa incorpórea. Se, portanto, a alma não fosse algo corpóreo, não poderia conhecer as coisas corpóreas.

3) ALÉM DISSO, é preciso que haja algum contato entre o que move e o que é movido. Ora, não há contato senão entre corpos. Portanto, como a alma move o corpo, parece que a alma é algo corpóreo.

Contrário à tese:

1) Em sentido contrário, há o que diz Agostinho em *De Trinitate*, livro VI: a alma se diz simples a respeito do corpo, pois não se difunde com esforço pelo espaço local.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que, para investigar sobre a natureza da alma, é preciso ter em conta previamente que a alma é chamada o primeiro princípio de vida para os que vivem com efeito, dizemos que os viventes são animados, enquanto

as coisas inanimadas são as que carecem de vida. Ora, a vida se manifesta principalmente por meio de duas realizações, quais sejam, o conhecimento e o movimento. Ora, os antigos filósofos, incapazes de ultrapassar a imaginação, sustentavam que o princípio dessas realizações é algum corpo, dizendo que somente os corpos são coisas, e o que não é corpo, nada é. De acordo com isso, declaravam que a alma é algum tipo de corpo. Ora, é possível mostrar a falsidade dessa opinião de muitos modos; utilizemos apenas um, que é o mais certo e o mais comum e pelo que fica patente que a alma não é corpo.

É, com efeito, manifesto que nem tudo o que é princípio de operação vital é alma; desse modo, o olho seria alma, na medida em que é um princípio da visão, e o mesmo dever-se-ia dizer dos demais instrumentos da alma. Mas nós afirmamos que a alma é o primeiro princípio da vida. De fato, ainda que algum corpo possa ser princípio de vida, como o coração é o princípio de vida no animal, contudo, nenhum corpo pode ser o primeiro princípio de vida. Com efeito, é manifesto que ser princípio de vida, ou ser vivente, não cabe ao corpo na medida em que é corpo, do contrário, todo corpo seria vivente ou princípio de vida. Cabe, portanto, a algum corpo que seja vivo ou princípio de vida pelo fato de ser tal corpo (um corpo determinado). Ora, o que é tal em ato

recebe esse ato de algum princípio que se diz ser o seu ato. A alma, portanto, que é o primeiro princípio de vida, não é corpo, mas ato do corpo, assim como o calor, que é princípio do aquecimento, não é corpo, mas certo ato do corpo.

RESPOSTA AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, portanto, deve-se dizer que, ainda que tudo o que é movido seja movido por outro, isso não pode proceder infinitamente; é necessário dizer que nem tudo o que move é movido. Com efeito, como mover é passar de potência ao ato, o que move dá aquilo que tem ao móvel na medida em que o faz ser (existir) em ato. Ora, como se mostrou no livro VIII da *Física*, há um motor que é completamente imóvel e move, o qual não é movido nem por si nem por acidente, e tal motor move com um movimento sempre uniforme. E há outro motor que não é movido por si, mas é movido por acidente, e por causa disto não move com um movimento sempre uniforme. Tal motor é a alma. E há outro motor, que é movido por si, isto é, o corpo. E porque os antigos naturalistas acreditavam que nada há exceto os corpos, postularam que tudo o que move é movido, e que a alma é movida por si e é algo corpóreo.

AO SEGUNDO, deve-se dizer que não é necessário que a semelhança da coisa conhecida esteja em ato

na natureza de quem conhece, mas se há algo que seja antes cognoscente em potência e depois em ato, é preciso que a semelhança do conhecido não seja em ato na natureza do cognoscente, mas em potência somente, tal como a cor não está em ato na pupila, mas somente em potência, donde não ser preciso que na natureza da alma haja semelhança das coisas corpóreas em ato, mas que seja em potência em relação àquelas semelhanças. Mas, como os antigos naturalistas não sabiam distinguir entre ato e potência, sustentavam que a alma fosse algo corpóreo a fim de conhecer o corpo, e que fosse composta dos princípios de todos os corpos para conhecer todos os corpos.

AO TERCEIRO, deve-se dizer que há um duplice contato, o de quantidade e o de virtude. Do primeiro modo, um corpo não é tocado exceto por outro corpo. No segundo modo, o corpo pode ser tocado por uma coisa incorpórea que move o corpo.

Artigo segundo: a alma é algo subsistente?

Quanto ao segundo, assim se procede.

Tese: Parece que a alma humana não é algo subsistente.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, o que é subsistente dizemos que é algum isto. Ora, a alma não é algum isto, mas o composto de alma e corpo é. Portanto, a alma não é algo subsistente.

2) ALÉM DISSO, de tudo o que é subsistente pode-se dizer que é capaz de operar. Ora, não se diz que a alma opera, pois, como é dito no livro I, *De Anima*, dizer que a alma sente ou entende é como dizer que ela tece ou edifica algo. Portanto, a alma não é algo subsistente.

3) ALÉM DISSO, se a alma fosse algo subsistente, alguma das suas operações ocorreria sem o corpo. Mas nenhuma de suas operações se dá sem o corpo, nem mesmo o inteligir, pois o inteligir não se dá sem os fantasmas e não há fantasmas sem o corpo. Portanto, a alma humana não é algo subsistente.

Contrário à tese:

1) EM SENTIDO CONTRÁRIO, há o que diz Agostinho no livro X, *De Trinitate*. Qualquer um que vê que a mente, por natureza, é substância e não é corpórea vê também que aqueles que opinam que ela é corpórea estão errados nisto, no fato de acrescentarem a ela aquilo sem o que não

podem cogitar sobre nenhuma natureza, isto é, as imagens (fantasmas) dos corpos. Portanto, a natureza da mente humana não é apenas incorpórea, mas também é substância, isto é, algo subsistente.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que é necessário declarar como certo princípio incorpóreo aquilo que é princípio da operação intelectual, o que chamamos a alma do ser humano, e que é subsistente. Com efeito, é manifesto que o ser humano, através do intelecto, pode conhecer a natureza de todos os corpos. Ora, o que é capaz de conhecer algo é preciso que nada deste algo tenha em sua natureza, pois aquilo que é inerente a ele impediria naturalmente o conhecimento dos outros, tal como percebemos que a língua do doente infectada por um humor colérico e amargo não pode perceber algo doce, mas tudo parece amargo para ele. Se, portanto, o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos. Ora, todo corpo tem uma natureza determinada. É impossível, portanto, que o princípio intelectual seja algo corpóreo. E do mesmo modo, é impossível que entenda por meio de um órgão corporal, pois também a natureza determinada daquele órgão corpóreo impediria o conhecimento de todos os corpos, assim como, se

houvesse alguma cor determinada não somente na pupila, mas também na jarra de vidro, o líquido infuso pareceria ser da mesma cor. Portanto, o próprio princípio intelectual, que chamamos mente ou intelecto, tem uma operação por si, a qual não se comunica com o corpo. Ora, nada pode operar por si a não ser que subsista por si. Com efeito, não pode operar senão o que é ente em ato, donde algo opera segundo o mesmo modo pelo qual existe. Por causa disso não dizemos que o calor aquece, mas que é quente (aquece). Resta, portanto, que a alma humana, que se chama intelecto ou mente, é algo incorpóreo e subsistente.

RESPOSTA AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, portanto, deve-se dizer que “algum isto” pode ser duplamente considerado; de um modo, por algo qualquer subsistente, de outro, pelo subsistente completo de acordo com a natureza de alguma espécie. O primeiro modo exclui a inerência do acidente e da forma material; o segundo exclui também a imperfeição da parte, donde a mão pode ser dita “algum isto” do primeiro modo, mas não do segundo. Assim, portanto, como a alma humana é parte da espécie humana, pode ser dita “algum isto” subsistente, por assim dizer, mas não do segundo modo; com

efeito, o que se diz “algum isto” desse modo é o composto de corpo e alma.

AO SEGUNDO, deve-se dizer que essas palavras de Aristóteles foram ditas não de acordo com a própria sentença, mas de acordo com a opinião daqueles que entendiam que inteligir é mover, como é patente a partir do que aí se coloca previamente. Ou se deve dizer que agir por si convém ao que existe por si. Ora, o que existe por si às vezes pode ser dito um algo, se não é inerente a algo como acidente ou como forma material, mesmo se for parte. Mas se chama propriamente e por si o que subsiste sem ser inerente segundo o modo anteriormente dito nem ser parte. De acordo com isso, não podemos dizer que o olho ou a mão sejam por si subsistentes, e, por consequência, nem que operam por si, donde também as operações das partes são atribuídas ao todo por meio das partes. Com efeito, dizemos que o ser humano vê por meio do olho e toca por meio da mão; de outro modo dizemos que o que é quente aquece por meio do calor, pois o calor não aquece de modo algum, falando propriamente. Portanto, pode-se dizer que a alma entende assim como o olho vê, mas, dito de modo mais apropriado, é o homem que entende por meio da sua alma.

AO TERCEIRO, deve-se dizer que o intelecto necessita do corpo para a ação não como o órgão por meio do qual tal ação será exercida, mas em

razão do objeto; para efeito de comparação, o fantasma está para o intelecto assim como a cor está para a visão. Assim, a necessidade do corpo não retira do intelecto o ser subsistente, de outro modo, o animal não seria algo subsistente, uma vez que necessita dos sensíveis exteriores para sentir.

Artigo terceiro: as almas dos animais irracionais são subsistentes?

Quanto ao terceiro, assim se procede.

Tese: Parece que as almas dos animais irracionais são subsistentes.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis a tese:

1) COM EFEITO, o ser humano convém, em gênero, com os outros animais. Ora, a alma humana é algo subsistente, como se mostrou. Portanto, também as almas dos outros animais são subsistentes.

2) ALÉM DISSO, o que é capaz de sentir está para os sensíveis assim como a intelectiva para os inteligíveis. Ora, o intelecto entende os inteli-

gíveis sem o corpo. Portanto, também o sentido apreende os sensíveis sem o corpo. Ora, as almas dos animais irracionais são capazes de sentir. Portanto, são subsistentes, pela mesma razão pela qual a alma do ser humano, que é intelectiva, é subsistente.

3) ALÉM DISSO, a alma dos animais irracionais move o corpo. Mas o corpo não move, é movido. Portanto, a alma dos animais irracionais tem alguma operação sem o corpo.

Contrário à tese:

EM SENTIDO CONTRÁRIO, há o que se diz no livro *Os Dogmas da Igreja*: segundo cremos, só o ser humano possui alma substantiva, enquanto as almas dos animais não são substâncias.

RESPOSTA

RESPONDO. Deve-se dizer que os antigos filósofos não estabeleceram nenhuma distinção entre o sentido e o intelecto, e atribuíam a ambos um princípio corpóreo, como foi dito. Mas Platão distinguiu entre o intelecto e o sentido; contudo, atribuiu um princípio incorpóreo a ambos, sustentando que, assim como inteligir, sentir também convém à alma por si mesma. E disso se seguia que também as almas dos animais irracio-

nais seriam subsistentes. Mas Aristóteles postulou que, entre as realizações da alma, somente o inteligir é exercido sem órgão corporal. Ora, sentir, assim como as consequentes operações da alma sensitiva, ocorre manifestamente com alguma mudança no corpo, tal como, na visão, a pupila é movida pela espécie da cor, e o mesmo se dá nos outros (sentidos). E assim, é manifesto que a alma sensitiva não possui nenhuma operação própria por si mesma, mas toda a operação da alma sensitiva é do conjunto. A partir disso resta que, como as almas dos animais irracionais não operam por si, não são subsistentes; com efeito, quanto ao que quer que seja, o ser e a operação se dão do mesmo modo.

AO PRIMEIRO, deve-se dizer que, ainda que o ser humano tenha o gênero em comum com os outros animais, é, contudo, diferente deles segundo a espécie e observa-se a diferença de espécie de acordo com a diferença da forma. E não é preciso que toda diferença de forma resulte em diversidade de gênero.

AO SEGUNDO, deve-se dizer que a capacidade sensitiva se relaciona de certo modo com os sensíveis, assim como a capacidade intelectiva em relação aos inteligíveis, isto é, na medida em que ambos estão em potência em relação aos seus objetos. Mas, de certo modo, relacionam-se diversamente, na medida em que a capacidade sensitiva

recebe o sensível com mudança do corpo, donde o excesso quanto aos sensíveis danifica o sentido. Isso não ocorre no intelecto; na verdade, o intelecto inteligindo o que é maximamente inteligível é mais capaz de, em seguida, inteligir o que é menos inteligível. Mas, se no ato de inteligir o corpo ficar cansado, isso ocorre por acidente, na medida em que o intelecto necessita da operação das forças sensitivas, por meio das quais os fantasmas são preparados.

AO TERCEIRO, deve-se dizer que a força motora se dá de dois modos. De um modo comanda o que é movido, esta é a apetitiva. E essa operação na alma sensitiva não se dá sem o corpo; ora, a raiva e a alegria e todas as outras paixões desse tipo não se dão sem alguma mudança do corpo. Outra é a força motora que realiza o movimento; por meio dela, os membros se tornam capazes de obedecer ao apetite, cujo ato não é mover, mas ser posto em movimento.

Artigo quarto: a alma é o ser humano?

Ao quarto, assim se procede.

Tese: Parece que a alma é o ser humano.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, na II Carta aos Coríntios, capítulo IV, se diz: “ainda que aquilo que está fora do ser humano se corrompa, o que está no seu interior se renova dia a dia”. Ora, o que está no interior do ser humano é a alma. Portanto, a alma é o homem interior.

2) ALÉM DISSO, a alma humana é certa substância. Ora, não é substância universal. Portanto, é substância particular. Portanto, é hipóstase ou pessoa. Mas não pode ser senão pessoa humana. Portanto, a alma é o ser humano, pois a pessoa humana é o ser humano.

Contrário à tese:

1) MAS, EM SENTIDO CONTRÁRIO, diz Agostinho, no livro XIX, *De Civitate Dei*, elogiando Varrão: “o ser humano, e não somente a alma nem somente o corpo, mas a alma conjuntamente com o corpo, será julgado por Deus”.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que podemos entender de dois modos que a alma é o ser humano. De um modo, podemos entender que a alma é o ser

humano, mas este homem, por exemplo, Sócrates, não é uma alma e sim um composto de corpo e alma. Digo isso com base no fato de que alguns postularam que somente a forma é da noção de espécie enquanto a matéria é parte do indivíduo e não da espécie. Isso não pode ser verdadeiro. De fato, pertence à natureza da espécie aquilo que a definição significa. Ora, a definição das coisas naturais não significa somente a forma, mas forma e matéria. Daí que a matéria faz parte da espécie nas coisas naturais; não a matéria assinalada, a qual é princípio de individuação, mas a matéria comum. Com efeito, assim como faz parte da noção deste homem que seja a partir desta alma, desta carne e destes ossos, assim também faz parte da noção de ser humano que seja a partir de alma, carne e ossos. Com efeito, é preciso que a substância da espécie contenha tudo o que é comum à substância de todos os indivíduos contidos sob aquela espécie.

Pode ser entendido de outro modo, que esta alma seja este homem. Todavia, isso só pode se sustentar se for estabelecido que a operação da alma sensitiva for própria dela, sem o corpo, pois então todas as operações que são atribuídas ao ser humano conviriam à alma somente. Ora, qualquer coisa que seja opera de acordo suas operações próprias, donde o ser humano é aquele que opera de acordo com as operações do

ser humano. Mas foi mostrado que sentir não é uma operação própria do ser humano apenas. Portanto, como sentir é certa operação do ser humano, ainda que não própria, é manifesto que o ser humano não é somente a alma, mas é algo composto de alma e corpo. Mas Platão, sustentando que sentir é próprio da alma, pôde afirmar que o ser humano é uma alma que usa um corpo.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, portanto, deve-se dizer que, segundo o Filósofo no livro IX da *Ética*, o que caracteriza o que quer que seja é aquilo que se dá pelo seu princípio, assim como o que faz o governante da cidade, dizemos que é a cidade quem faz. E, deste modo, às vezes o que é principal no ser humano é chamado de homem, às vezes é a parte intelectiva, de acordo com a verdade da coisa, que é chamada o homem interior; mas às vezes é a parte sensitiva com o corpo, de acordo com a opinião de alguns que somente se detêm nos sensíveis. E isso é chamado de o homem exterior.

AO SEGUNDO, deve-se dizer que nem toda substância particular é hipóstase ou pessoa, mas apenas a que tem a natureza completa da espécie, donde não se pode dizer que a mão ou o pé sejam hipóstases ou pessoas. E do mesmo modo a alma, que é parte da espécie humana.

Artigo quinto: a alma é composta?

Quanto ao quinto, assim se procede.

Tese: Parece que a alma é composta de matéria e forma.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, a potência se contrapõe ao ato. Ora, toda e qualquer coisa que seja em ato participa do ato primeiro, que é Deus; por meio de tal participação todas as coisas são e são boas e unas e viventes, como é patente na doutrina de Dionísio, no livro *Sobre os Nomes Divinos*. Portanto, tudo o que é em potência, participa da potência primeira. Ora, a potência primeira é a matéria-prima. Como a alma humana está de certo modo em potência, o que se verifica no fato de que o ser humano é às vezes inteligente em potência, parece que a alma humana participa da matéria enquanto esta é parte de si.

2) ALÉM DISSO, onde se encontrem as propriedades da matéria no que quer que seja, aí está a matéria. Ora, na alma se encontram as propriedades da matéria, pois são sujeitos e são passíveis de mudança; com efeito, são sujeitos de ciência e de virtude, e mudam tanto da ignorância à ciência

quanto do vício à virtude. Portanto, na alma há matéria.

3) ALÉM DISSO, o que não tem matéria, não tem causa de seu ser, como está dito no livro VIII da *Metafísica*. Mas a alma tem causa de seu ser, pois é criada por Deus. Portanto, a alma tem matéria.

4) ALÉM DISSO, o que não tem matéria, mas é apenas forma, é ato puro e infinito. Ora, somente Deus é ato puro e infinito. Portanto, a alma tem matéria.

Contrário à tese:

1) EM SENTIDO CONTRÁRIO, Agostinho prova, no livro VII, *Super Genesi ad Litteram*, que a alma não é feita nem de matéria corpórea nem de matéria espiritual.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que a alma não tem matéria. E isto pode ser considerado de dois modos. Do primeiro, a partir da noção comum de alma. Com efeito, faz parte da noção comum de alma que seja forma de algum corpo. Portanto, ou é forma de acordo com a sua totalidade ou de acordo com uma parte de si. Se for de acordo com a sua totalidade, é impossível que parte disto seja

matéria, se se considerar a matéria somente como um ente em potência, pois a forma, enquanto forma, é ato; ora, aquilo que está em potência não pode ser parte do ato, pois a potência repele o ato, pois se contrapõe ao ato. Mas se a alma é forma de acordo com uma parte de si, tal parte dizemos ser a alma e aquela matéria da qual é ato primeiro dizemos ser o primeiro animado.

Do segundo modo, especialmente a partir da noção de alma humana, enquanto é intelectiva. Com efeito, é manifesto que tudo o que é recebido em algo, é recebido neste através do modo do que recebe (recipiente). Ora, o que quer que seja conhecido, é porque a sua forma está na alma do que conhece e a alma intelectiva conhece uma coisa na sua natureza absoluta, por exemplo, uma pedra, na medida em que é pedra absolutamente. Portanto, a forma da pedra absolutamente, de acordo com a sua noção formal própria, está na alma intelectiva. Portanto, a alma intelectiva é forma absoluta e não algo composto de matéria e forma. Com efeito, se a alma intelectiva fosse composta de matéria e forma, as formas das coisas seriam recebidas nela como individuais, e, assim, ela não conheceria senão os singulares, tal como acontece nas faculdades sensitivas, que recebem as formas das coisas em um órgão corporal; a matéria é, com efeito, o princípio de individuação das formas. Resta, portanto, que a alma intelec-

tiva e toda substância intelectual que conhece as formas absolutamente é isenta de composição de forma e matéria.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

QUANTO AO PRIMEIRO, portanto, deve-se dizer que o ato primeiro é princípio universal de todos os atos, pois é infinito e tem diante de si todas as coisas, como diz Dionísio. Daí ser participado pelas coisas, não como parte, mas de acordo com a difusão da própria processão. Mas a potência, como é receptiva do ato, é preciso que seja proporcionada ao ato. Os atos recebidos, que procedem do primeiro ato infinito e são certas participações nele, são diversos, donde não pode haver uma potência que seja receptiva de todos os atos, tal como há um único ato que influi sobre todos os atos participados; de outro modo, a potência receptiva seria igua à potência ativa do ato primeiro. Ora, há potência receptiva na alma intellectiva que é diversa da potência receptiva da matéria-prima, como é patente pela diversidade dos receptores; de fato, a matéria-prima recebe formas individuais e o intellecto recebe formas absolutas, donde a potência que existe na alma intellectiva não é prova de que ela seja composta de matéria e forma.

QUANTO AO SEGUNDO, deve-se dizer que ser sujeito e ser mutável competem à matéria na medida em que é em potência. Portanto, assim como uma é a potência do intelecto e outra a potência da matéria-prima, assim também é diferente a noção de estar sujeito e ser mutável. Com efeito, de acordo com isto, o intelecto é sujeito de ciência e muda da ignorância para o conhecimento na medida em que está em potência quanto às espécies inteligíveis.

QUANTO AO TERCEIRO, deve-se dizer que a forma é causa de ser da matéria; também o agente, por meio da mudança, na medida em que conduz a matéria ao ato da forma e é causa de ser para ela. Ora, se o que é forma subsistente não tem ser por algum princípio formal, também não tem causa de mudar de potência para ato, donde, após dizer essas palavras, o Filósofo concluiu que, naquilo que é composto de matéria e forma, nenhuma outra causa há senão o que move da potência ao ato, mas o que quer que seja que não tenha matéria existe pura e simplesmente na medida em que são verdadeiramente entes.

QUANTO AO QUARTO, deve-se dizer que todo participado se compara com aquele no qual participa como seu ato. Ora, para qualquer forma que seja criada, estabelecida como subsistente por si, é forçoso que participe do ser, pois também a própria vida, ou o que quer que seja dito

desta forma, participa no próprio ser, como diz Dionísio no capítulo V dos *Nomes Divinos*. Ora, o ser participado é limitado à capacidade do que participa, donde apenas Deus, que é o seu próprio ser, é ato puro e infinito. Ora, nas substâncias intelectuais há composição de ato e potência, mas não de matéria e forma, e sim de forma e ser participado. Daí serem chamados por alguns de compostos de “pelo que é” e “o que é”. Com efeito, o próprio ser é aquilo pelo que algo é.

Artigo sexto: a alma humana é corruptível?

Quanto ao sexto, assim se procede.

Tese: Parece que a alma humana é corruptível.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, daquilo cujo princípio é semelhante e o processo também é semelhante, o fim parece ser semelhante. Ora, o princípio de geração do homem e do animal de carga é semelhante, pois ambos foram feitos da terra. Também é semelhante o processo em ambos, pois “do mesmo modo tudo respira e nada tem

o ser humano mais do que o animal de carga”, como é dito em *Eclesiastes*, III. Portanto, como se conclui no mesmo lugar, “uma só é a destruição para o homem e para o animal de carga e igual é a condição de ambos”. Ora, a alma dos animais irracionais é corruptível. Portanto, a alma humana é corruptível.

2) ALÉM DISSO, tudo o que existe a partir do nada, é apto a retornar ao nada, pois o fim deve corresponder ao princípio. Ora, segundo o que é dito no *Livro da Sabedoria*, II, “nascemos do nada”, o que é verdadeiro não somente quanto ao corpo, mas também quanto à alma. Portanto, como se conclui no mesmo lugar, “após isto, será como se não tivéssemos existido”, também no que diz respeito à alma.

3) ALÉM DISSO, coisa alguma existe sem a sua operação própria. Ora, a operação da alma, que é inteligir a partir dos fantasmas, não pode se dar sem o corpo; com efeito, sem os fantasmas a alma não entende nada; ora, não há fantasmas sem o corpo, como é dito no livro *De Anima*. Portanto, a alma não pode permanecer, uma vez destruído o corpo.

Contrário à tese:

1) EM SENTIDO CONTRÁRIO, porém, há o que diz Dionísio, no capítulo IV de *Divinibus Nominibus*:

“as almas humanas possuem, a partir da bondade divina, o ser intelectual e a vida substancial inconsumível”.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que a alma humana, que dizemos ser o princípio intelectual, é incorruptível. Com efeito, algo pode ser corrompido de dois modos: de um modo, por si, e de outro modo, por acidente. Ora, é impossível que algo subsistente seja gerado ou corrompido por acidente, isto é, por algo gerado ou corrompido. Com efeito, algo é gerado ou corrompido do mesmo modo pelo qual vem a ser; o que é adquirido por geração é também perdido por corrupção, donde o que tem ser por si não pode ser gerado nem corrompido senão por si, mas o que não é subsistente, como os acidentes e as formas materiais, dizemos que se fazem e se corrompem por geração e corrupção dos compostos. Ora, foi mostrado acima que as almas dos animais irracionais não são subsistentes, mas apenas a alma humana, donde as almas dos outros animais se corrompem uma vez corrompidos os corpos, enquanto a alma humana não pode ser corrompida, a menos que se corrompa por si, o que é de fato impossível não apenas a respeito da alma, mas do que quer que seja subsistente e que é apenas forma. É manifesto, com

efeito, que aquilo que convém a algo por si é inseparável deste. Ora, o ser convém por si à forma, que é ato, donde a matéria, pelo fato de adquirir o ser em ato ao adquirir a forma, pelo mesmo fato ocorre nela a corrupção quando a forma se separa dela. Mas é impossível que a forma se separe de si mesma, donde ser impossível que a forma subsistente perca o ser.

Também se a alma fosse composta de matéria e forma, como dizem alguns, ainda assim seria preciso sustentar que ela é incorruptível. Com efeito, não há corrupção onde não há contrariedade. Com efeito, as gerações e as corrupções ocorrem em contrários e a partir de contrários; daí que os corpos celestes, que não têm matéria sujeita à contrariedade, sejam incorruptíveis. Ora, na alma intelectual não pode haver contrariedade. Ela recebe, com efeito, de acordo com o seu ser, e aquilo que é nela recebido, é recebido sem contrariedade, pois as noções contrárias não são contrárias no intelecto e a ciência dos contrários é uma só. Portanto, é impossível que a alma intelectual seja corruptível.

Pode-se também aceitar um sinal disto a partir do fato de que o que quer que seja deseja ser naturalmente a seu modo. O desejo, nas coisas capazes de conhecimento, segue o conhecimento. Ora, o sentido não conhece senão o que é aqui e agora, mas o intelecto apreende o ser absolutamente, e segundo todo o tempo, donde tudo que

possui intellecto deseja existir para sempre. Ora, um desejo natural não pode ser vazio. Portanto, toda substância intelectual é incorruptível.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, portanto, deve-se dizer que Salomão apresenta aquele argumento na pessoa do insipiente, como se exprime em *Sabedoria*, II. Portanto, o que se diz a respeito do ser humano e dos outros animais possuírem semelhante princípio de geração é verdadeiro somente quanto ao corpo. Com efeito, semelhantemente são feitos de terra todos os animais. Mas não quanto à alma; de fato, a alma dos animais irracionais é produzida a partir de alguma capacidade do corpo, mas a alma humana é produzida por Deus. E para significar isto se diz no *Gênesis*, quanto aos outros animais, “produza a terra a alma vivente”, mas quanto ao homem, se diz que “inspirou na face dele o sopro da vida”. E por isso se conclui no *Eclesiastes*: “será devolvido ao pó, na sua terra, de onde viera, e o espírito, retorne a Deus, que o deu”. Do mesmo modo, o processo da vida é semelhante quanto ao corpo; a isto se refere o *Eclesiastes*, onde diz: “do mesmo modo todos respiram”, e *Sabedoria* II: “há fumaça e vapor em nossas narinas etc.” Mas não é semelhante o processo quanto à alma, pois o homem entende

e os animais irracionais não, donde ser falso o que se diz, que o ser humano nada tem a mais em relação ao animal de carga. E por isso a morte é semelhante quanto ao corpo, mas não a alma.

AO SEGUNDO, deve-se dizer que, segundo consideramos, algo que pode ser criado não o pode por potência passiva, mas somente por potência ativa do criador, que é capaz de produzir algo a partir do nada. Assim também quando se diz que algo pode voltar ao nada, não importa que a criatura tenha potência para não ser, mas sim a potência, no criador, para influir nela o não ser. Ora, dizemos que algo é corruptível pelo fato de ser nele inerente a potência para não ser.

AO TERCEIRO, deve-se dizer que entender com os fantasmas é a operação própria da alma, na medida em que está unida ao corpo. Mas, uma vez separada do corpo, possuirá outro modo de entender, semelhante às outras substâncias separadas, como abaixo ficará mais claro.

Artigo sétimo: a alma humana é um anjo?

Quanto ao sétimo, assim se procede.

Tese: Parece que a alma e o anjo são de uma única espécie.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, o fim próprio, quanto ao que quer que seja, é ordenado pela natureza da espécie, pela qual tem a inclinação àquele fim. Ora, o fim da alma é o mesmo do anjo, qual seja, a beatitude eterna. Portanto, são da mesma espécie.

2) ALÉM DISSO, a diferença última específica é a mais nobre, pois completa a noção da espécie. Ora, nada é mais nobre tanto no anjo quanto na alma do que o ser intelectual. Portanto, a alma e o anjo têm em comum a diferença última específica. Portanto, são da mesma espécie.

3) ALÉM DISSO, parece que a alma difere do anjo apenas pelo fato de estar unida ao corpo. Mas o corpo, como é algo externo à essência da alma, não parece pertencer à espécie dela. Portanto, a alma e o anjo são da mesma espécie.

Contrário à tese:

1) EM SENTIDO CONTRÁRIO, aqueles cujas operações naturais são diversas são diversos segundo a espécie. Ora, as operações naturais da alma e do anjo são diversas, pois, como diz Dionísio no capítulo VII de *Divinibus Nominibus*, “as mentes angélicas possuem um intelecto simples e bem-aventurado, que não reúnem o conhecimento

divino a partir do que é visível”, contrário ao que diz em seguida a respeito da alma. Portanto, a alma e o anjo não são da mesma espécie.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que Orígenes postulou que todas as almas humanas e os anjos fossem de uma única espécie. E isto porque postulara que ocorre uma diferença de grau entre essas substâncias, que é accidental, porque proveniente do livre arbítrio, como acima foi dito, o que não pode ser, porque nas substâncias incorpóreas não pode haver diversidade numérica sem diversidade de acordo com a espécie e sem desigualdade natural, pois, se não são compostas de matéria e forma, sendo formas subsistentes, é manifesto que haverá entre elas necessariamente a diversidade em espécie. Com efeito, não pode ser inteligido que haja alguma forma separada, a menos que de uma única espécie haja apenas uma, tal como se houvesse uma brancura separada, não poderia haver senão uma. Com efeito, uma brancura particular não difere de outra senão pelo fato de que é brancura deste ou daquele. Mas a diversidade segundo a espécie sempre possui concomitante a diversidade natural, tal como na espécie das cores uma é mais perfeita do que outra, e semelhantemente em outros casos. E isto pelo fato

de que as diferenças que dividem o gênero são contrárias, e os contrários relacionam-se entre si como o perfeito em relação ao imperfeito, pois o princípio da contrariedade é a privação e a posse, como é dito no livro X da *Metafísica*.

O mesmo se seguiria também se as substâncias desse tipo fossem compostas de matéria e forma. Com efeito, se a matéria deste se distingue da matéria daquele, é preciso que ocorra um destes dois casos: ou que a forma seja princípio da distinção das matérias, de tal modo que as matérias seriam diversas em virtude da posse de formas diversas, e daí se seguiria a diversidade segundo a espécie e desigualdade de natureza; ou que a matéria seja princípio de distinção das formas, caso em que não se poderia dizer matéria deste ou daquele senão de acordo com uma divisão quantitativa, o que não tem lugar nas substâncias incorpóreas, como são o anjo e a alma humana, donde não pode ser que o anjo e a alma humana sejam da mesma espécie. Mas de que modo há muitas almas de uma única espécie, abaixo será mostrado.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

QUANTO AO PRIMEIRO, deve-se dizer que aquele argumento procede com relação ao fim próximo e

natural. Mas a bem-aventurança eterna é um fim último e sobrenatural.

QUANTO AO SEGUNDO, deve-se dizer que a diferença específica última é a mais nobre na medida em que é determinada, modo pelo qual o ato é mais nobre do que a potência. Ora, dessa forma, o intelectual não é o mais nobre, pois é indeterminado e comum a muitos graus intelectuais, tal como o sensível é comum a muitos graus no ser sensível, donde, assim como os sensíveis não são todos de uma única espécie, assim também não são todos os intelectuais.

QUANTO AO TERCEIRO, deve-se dizer que o corpo não é da essência da alma, mas a alma é apta a unir-se ao corpo em virtude da natureza de sua essência, donde nem a alma propriamente está em uma espécie, e sim o composto. O próprio fato de que a alma precisa do corpo, de certo modo, para a sua operação, mostra que a alma tem um grau inferior de intelectualidade em relação ao anjo, que não se une ao corpo.

Questão 76

A união da alma com o corpo

Prólogo

Deve-se considerar, em seguida, a respeito da união da alma com o corpo. E a respeito disso, se investigam estes oito problemas:

1. se o princípio intelectivo se une ao corpo como forma;
2. se o princípio intelectivo se multiplica numericamente de acordo com a multiplicidade dos corpos, ou se há um só intelecto para todos os seres humanos;
3. se há alguma outra alma no corpo cuja forma é o princípio intelectivo;
4. se há nele alguma outra forma substancial;
5. qual deve ser o corpo cuja forma é o princípio intelectivo;
6. se tal corpo se une à alma mediante algum outro corpo;
7. se mediante algum acidente;
8. se a alma humana está integralmente em todas as partes do corpo.

Artigo primeiro: a alma é forma do corpo?

Quanto ao primeiro, assim se procede.

Tese: Parece que o princípio intelectivo não se une ao corpo como forma.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, diz o Filósofo no livro III, *De Anima*, que o intelecto é separado e que não é ato de nenhum corpo. Portanto, não se une ao corpo como forma.

2) ALÉM DISSO, toda forma é determinada de acordo com a natureza da matéria da qual é forma, de outro modo não seria requerida a proporcionalidade entre matéria e forma. Se, portanto, o intelecto se unisse ao corpo como forma, e como todo corpo tem uma natureza determinada, seguir-se-ia que o intelecto tem uma natureza determinada. E assim não seria capaz de conhecer todas as coisas, como é patente do que acima se diz, e isto é contra a noção de intelecto. Portanto, o intelecto não se une ao corpo como forma.

3) ALÉM DISSO, o que quer que seja em potência receptivo em relação ao ato de algum corpo, recebe a forma material e individualmente, pois

o que é recebido está no que recebe a modo do que recebe. Ora, a forma da coisa inteligida não é recebida no intelecto material e individualmente, e sim imaterial e universalmente; de outro modo, o intelecto não seria capaz de conhecer o que é imaterial e universal, mas somente os singulares, tal como o sentido. Portanto, o intelecto não se une ao corpo como forma.

4) ALÉM DISSO, a potência e a ação competem ao mesmo. Com efeito, é o mesmo o que pode agir e o que age. Ora, a ação intelectual não pertence a nenhum corpo, como foi mostrado acima. Portanto, a potência intelectual também não é potência de algum corpo. Ora, a virtude ou potência não pode ser mais abstrata ou mais simples do que a virtude ou potência da qual deriva. Portanto, a substância intelectual também não é forma do corpo.

5) ALÉM DISSO, aquilo que tem o ser por si não se une ao corpo como forma, pois a forma é aquilo pelo que algo é; e assim, o próprio ser da forma não é por si em relação à própria forma. Ora, o princípio intelectual possui o ser por si e é subsistente, como foi dito acima. Portanto, não se une ao corpo como forma.

6) ALÉM DISSO, o que é inerente a alguma coisa por si, é sempre inerente a ela. Ora, o unir-se à matéria é inerente à forma por si; com efeito, não por acidente, mas por sua essência é ato da

matéria. De outro modo, da matéria e da forma não se faria algo uno substancialmente, mas acidentalmente. Portanto, a forma não pode ser sem a matéria própria. Mas o princípio intelectual, sendo incorruptível como acima se mostrou, não permanece unido ao corpo quando o corpo se corrompe. Portanto, o princípio intelectual não se une ao corpo como forma.

Contrário à tese:

1) EM SENTIDO CONTRÁRIO, de acordo com o Filósofo, no livro VIII da *Metafísica*, a diferença é assumida a partir da forma da coisa. Ora, a diferença constitutiva do ser humano é ser racional, o que se diz do homem em razão do princípio intelectual. Portanto, o princípio intelectual é a forma do ser humano.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que é necessário afirmar que o intelecto, que é o princípio da operação intelectual, é a forma do corpo humano. Com efeito, aquilo pelo qual algo opera em primeiro lugar é a forma daquilo a que se atribui a operação. Por exemplo, aquilo pelo que o corpo fica saudável em primeiro lugar é a sanidade, e aquilo pelo qual a alma conhece, em primeiro lugar, é a ciência, donde a sanidade é forma do

corpo e a ciência é forma da alma. E a razão disso é que nada age senão na medida em que é em ato; por essa razão, aquilo pelo qual algo é em ato é o mesmo pelo qual age. Ora, é manifesto que o primeiro (princípio) pelo qual o corpo vive é a alma. E como a vida se manifesta segundo diversos graus entre os viventes, aquilo pelo qual em primeiro lugar operamos qualquer uma dessas obras da vida é a alma; com efeito, a alma é o primeiro pelo que somos nutridos e sentimos e nos movemos no espaço. Do mesmo modo, é o primeiro pelo que entendemos, portanto, esse princípio, pelo qual primeiro entendemos, quer seja chamado de intelecto ou de alma intelectiva, é a forma do corpo.

Essa é a demonstração de Aristóteles no livro II, *De Anima*. Mas, se alguém quiser dizer que a alma intelectiva não é forma do corpo, é preciso que descubra o modo pelo qual essa ação de entender é ação desse homem, pois cada um experimenta em si mesmo que entende. Ora, alguma ação é atribuída a algo de três modos, como o Filósofo deixa claro no livro V da *Física*. Com efeito, dizemos que algo se move ou age ou segundo o todo, por exemplo, o médico cura; ou segundo a parte, por exemplo, o homem vê pelo olho; ou por acidente, por exemplo, o branco constrói, pois é accidental ao construtor que seja branco. Portanto, quando dizemos que Sócrates

ou Platão inteligem, é manifesto que isto não se lhes atribui por acidente; com efeito, se atribui a eles na medida em que são seres humanos, o que se predica deles essencialmente. Portanto, ou é preciso afirmar que Sócrates entende segundo o todo, como Platão postulou ao dizer que o ser humano é a alma intelectiva, ou é preciso dizer que o intelecto é uma parte de Sócrates. Certamente, o primeiro não pode se sustentar, como foi mostrado acima, pelo fato de que é o mesmo e próprio ser humano que percebe que é (ou existe), que entende e que sente; ora, sentir não é possível sem o corpo, donde é preciso que o corpo seja uma parte do ser humano. Resta, portanto, que o intelecto pelo qual Sócrates entende é uma parte de Sócrates, de tal modo que seja unido ao corpo de Sócrates.

Ora, o Comentador diz, no livro III, *De Anima*, que essa união se dá por meio da espécie inteligível. Estas têm, na verdade, um duplo sujeito; um é o intelecto possível e outro são os próprios fantasmas que estão no órgão corpóreo. E, deste modo, através da espécie inteligível, se dá a continuidade entre o intelecto possível e o corpo deste ou daquele ser humano. Ora, essa continuidade não é suficiente para garantir que a ação do intelecto seja ação de Sócrates. E isso é patente por meio da semelhança com o que se dá no sentido, a partir do que Aristóteles procede a

fim de considerar o que se dá no intelecto. Com efeito, os fantasmas estão para o intelecto, assim como as cores estão para a visão, como ele diz no livro III, *De Anima*. Portanto, assim como as espécies de cores estão na visão, assim estão as espécies dos fantasmas no intelecto possível. Ora, é patente que, a partir do fato de que as cores estão na parede, e suas semelhanças estão na visão, não se atribui a operação da visão à parede; com efeito, não dizemos que a parede vê e sim que é vista. Portanto, do fato de que as espécies dos fantasmas estejam no intelecto possível, não se segue que Sócrates vê pelo fato de que os fantasmas estão nele, e sim que ele próprio ou os seus fantasmas são inteligidos.

Mas alguns quiseram afirmar que o intelecto se une ao corpo como um motor; e assim, do intelecto e do corpo fazem algo uno de tal modo que a ação do intelecto possa ser atribuída ao todo. Mas isso é vão de muitos modos. Em primeiro lugar, porque o intelecto move o corpo por meio do apetite, cujo movimento pressupõe a ação do intelecto. Portanto, não é por ser movido pelo intelecto que Sócrates entende, mas se dá de fato o contrário, é porque entende que Sócrates é movido pelo intelecto. Em segundo lugar porque, sendo Sócrates um indivíduo na natureza cuja essência é una, composta de matéria e forma, se o intelecto não fosse a forma dele, segue-se que está além de

sua essência; e desta forma se compara o intelecto ao todo que é Sócrates, como o motor em relação ao movido. Ora, entender é uma ação que repousa no agente e não algo que passa de um a outro, como o aquecimento. Portanto, entender não pode ser atribuído a Sócrates como resultado de ser movido pelo intelecto. Em terceiro lugar, na medida em que a ação do motor nunca é atribuída ao que é movido senão como instrumento, assim como a ação do carpinteiro em relação ao serrote. Portanto, se a ação de Sócrates lhe for atribuída como ação de seu motor, segue-se que lhe é atribuída como instrumento, o que é contra o Filósofo, segundo o qual a inteligência não se dá por meio de instrumento corpóreo. Em quarto lugar, ainda que a ação de uma parte seja atribuída ao todo, como a ação do olho é atribuída ao homem, contudo jamais é atribuída a outra parte, a não ser talvez por acidente; com efeito, não dizemos que a mão veja pelo fato de o olho ver. Se, portanto, do intelecto e de Sócrates é feito um só de acordo com o modo dito, a ação do intelecto não pode ser atribuída a Sócrates. Mas, se, por outro lado, Sócrates é um todo composto da união entre o intelecto e algumas (partes) que são de Sócrates, e todavia o intelecto não está unido a outras (partes) de Sócrates exceto como motor, segue-se que Sócrates não seria uno puro e simplesmente, e, por conseguinte, nem ente puro

e simplesmente; com efeito, algo é ente do mesmo modo pelo qual é um. Resta, portanto, apenas o modo estabelecido por Aristóteles, que é o seguinte: este homem entende porque o princípio intelectual é a sua própria forma. Deste modo, portanto, a partir da operação própria do intelecto, é evidente que o princípio intelectual está unido ao corpo como forma. O mesmo pode ser mostrado a partir da noção da espécie humana. Com efeito, a natureza do que quer que seja se mostra a partir da sua operação. Ora, a operação própria do ser humano enquanto ser humano é entender; com efeito, por ela ele transcende todos os animais, donde Aristóteles, no livro da *Ética*, também fundamenta nessa operação própria do ser humano a sua felicidade última. Portanto, é preciso que o ser humano seja classificado de acordo com aquela espécie que é princípio dessa operação. Ora, a espécie do que quer que seja é classificada pela forma própria. Resta, portanto, que o princípio intelectual é a forma própria do ser humano. Mas se deve considerar que, quanto mais nobre é a forma, tanto mais a matéria corporal é dominada e menos se acha imersa nela e mais a sua operação ou virtude a ultrapassa, donde vemos que a forma do corpo misto possui uma operação que não é causada pelas qualidades elementares. E quanto mais se procede na nobreza das formas, tanto mais ocorre que a capacidade

da forma ultrapasse a matéria elementar; assim, a alma vegetal é mais do que a forma dos metais e a alma sensível mais do que a alma do vegetal. Ora, a alma humana é a última na nobreza das formas, donde tanto a sua capacidade ultrapassa a matéria corporal que tem uma operação e capacidade, que, de modo algum, se comunica com a matéria corporal. E essa capacidade é chamada de intelecto. Ora, deve-se atentar para o fato de que, se alguém postulasse que a alma é composta de matéria e forma, de modo algum se poderia dizer que a alma é forma do corpo. Com efeito, a forma é em ato e a matéria é ente apenas em potência; de modo algum aquilo que é composto de matéria e forma pode ser de outra forma por si como um todo. Mas, se for forma de acordo com alguma parte de si, aquilo que é a forma dizemos ser a alma, e aquilo de que é forma dizemos ser o primeiro animado, como acima foi mostrado.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, deve-se dizer que, assim como diz o Filósofo no livro II da *Física*, a última das formas naturais, na qual termina a consideração do filósofo da natureza, qual seja, a alma humana, é de fato separada; contudo, existe na matéria, o que se prova pelo fato de que o ser humano gera o ser humano a partir da matéria e do sol. Mas

é separada por causa da capacidade intelectiva, pois a capacidade intelectiva não é capacidade de nenhum órgão corporal, como a capacidade visual é ato do olho; com efeito, inteligir é um ato que não pode ser realizado por um órgão corporal, tal como a visão é realizada. Ora, a própria alma, à qual pertence essa capacidade, está na matéria na medida em que é forma do corpo e termo da geração humana. Assim, portanto, o Filósofo diz no livro III, *De Anima*, que o intelecto é separado, pois não é capacidade de algum órgão corporal.

E por meio disso fica clara também a resposta AO SEGUNDO E AO TERCEIRO ARGUMENTOS. É suficiente, com efeito, para que o ser humano seja capaz de inteligir tudo pelo intelecto e para que o intelecto entenda o que é imaterial e universal, que a capacidade intelectiva não seja ato do corpo.

AO QUARTO, deve-se dizer que a alma humana, em virtude de sua perfeição, não é uma forma imersa na matéria corporal ou totalmente compreendida na matéria. E por isso, nada impede que alguma de suas capacidades não seja ato do corpo, ainda que, de acordo com a sua essência, a alma seja forma do corpo.

AO QUINTO, deve-se dizer que a alma comunica o ser no qual ela mesma subsiste à matéria corporal, da qual a alma também se torna una, de tal modo que aquele ser que é do composto como um todo também o é da própria alma, o

que não se dá com as demais formas, que não são subsistentes. E por causa disso, a alma humana permanece no ser uma vez destruído o corpo, mas as outras formas não permanecem.

AO SEXTO, deve-se dizer que convém à alma por si o unir-se ao corpo, tal como convém ao corpo leve por si elevar-se. E assim como o corpo leve certamente se mantém leve quando retirado do seu lugar próprio, com inclinação e aptidão para o seu lugar próprio, também a alma humana se mantém no seu ser quando for separada do corpo, possuindo aptidão e inclinação natural para a união com o corpo.

Artigo segundo: há um princípio intelectual para cada ser humano?

Quanto ao segundo, assim se procede.

Tese: Parece que o princípio intelectual não se multiplica de acordo com a multiplicação dos corpos, mas há um só intelecto para todos os seres humanos.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, nenhuma substância intelectual se multiplica de acordo com a multiplicação

numérica em uma única espécie. Ora, a alma humana é uma substância imaterial; com efeito, não é composta de matéria e forma como acima se mostrou. Portanto, não há muitas de uma única espécie. Ora, todos os seres humanos são da mesma espécie. Portanto, há um só intelecto para todos os seres humanos.

2) ALÉM DISSO, uma vez removida a causa, o efeito também é removido. Se, portanto, as almas humanas se multiplicassem de acordo com a multiplicação dos corpos, em consequência pareceria que, uma vez removidos os corpos, a multidão das almas não permaneceria, mas de todas as almas permaneceria somente algo único, o que é herético. Com efeito, desapareceria toda a diferença entre recompensas e castigos.

3) ALÉM DISSO, se o meu intelecto é diverso do teu intelecto, o meu intelecto é um tipo de indivíduo e do mesmo modo o teu. Com efeito, são particulares os que são diversos em número e convêm em uma só espécie. Mas tudo o que é recebido em algo está nele, a modo do recipiente. Portanto, a espécie das coisas no meu intelecto e no teu seriam recebidas individualmente, o que é contra a noção de intelecto, que é capaz de conhecer os universais.

4) ALÉM DISSO, o que é inteligido acha-se no intelecto que entende. Se, portanto, o meu intelecto é diverso do teu intelecto, é preciso que um seja o

que é inteligido por mim, e outro, o que é inteligido por ti. E assim seria individualmente computado e inteligido apenas em potência. E assim, seria preciso abstrair a noção comum a partir de ambos, pois do que quer que seja em diversos é possível abstrair algo inteligível comum, o que é contra a noção do intelecto, pois assim o intelecto não pareceria ser distinto da capacidade imaginativa. Parece, portanto, restar que há somente um intelecto para todos os seres humanos.

5) ALÉM DISSO, quando um aluno recebe o conhecimento do mestre, não se pode dizer que o conhecimento do mestre gerou o conhecimento no aluno, pois assim também o conhecimento seria uma forma ativa como o calor, o que é patentemente falso. Parece, portanto, que o mesmo conhecimento segundo o número que está no mestre se comunica ao discípulo, o que não pode ser, exceto se houver apenas um intelecto para ambos. Parece, portanto, que há um único intelecto para o mestre e para o aluno, e, por consequência, para todos os seres humanos.

6) ALÉM DISSO, diz Agostinho no livro *De Quantitate Animae*: “se dissesse que há muitas almas eu riria de mim mesmo”. Ora, parece que a alma é uma principalmente quanto ao intelecto. Portanto, há um único intelecto para todos os seres humanos.

Contrário à tese:

1) MAS, EM SENTIDO CONTRÁRIO, diz o Filósofo, no livro II da *Física*, que as causas universais se relacionam com os universais, do mesmo modo que as causas particulares relacionam-se com os particulares. Ora, é impossível que uma única alma segundo a espécie seja de diversos animais segundo a espécie. É, portanto, impossível que a alma intelectiva, uma segundo o número, seja de diversos segundo o número.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que é totalmente impossível que o intelecto seja um para todos os seres humanos. E isto se seguiria, de fato, se o ser humano fosse o próprio intelecto, de acordo com a sentença de Platão. Com efeito, se fosse um mesmo o intelecto de Sócrates e o de Platão, seguir-se-ia que eles são o mesmo ser humano e que não se distinguiriam um do outro, exceto pelo que está fora da essência de ambos. E assim, não haveria diferença maior entre Sócrates e Platão do que entre um homem de túnica e outro de capa, o que é totalmente absurdo. Do mesmo modo isso é impossível se, de acordo com a sentença de Aristóteles, o intelecto fosse considerado como parte ou potência da alma, que é forma do homem. Com efeito, é impossível haver

uma só forma de muitos diversos quantitativamente, assim como é impossível haver para estes um só ser, pois a forma é, de fato, princípio de ser. De modo semelhante, fica patente que isso é impossível, qualquer que seja o modo que se postule a união do intelecto a este ou àquele ser humano.

Com efeito, é manifesto que, se há um agente principal e dois instrumentos, poder-se-ia dizer que há um agente único pura e simplesmente, mas várias ações. Por exemplo, se um ser humano toca em diversos com as duas mãos, haverá um único que toca, mas duas ações de tocar. Mas se, ao contrário, há um só instrumento e diversos agentes principais, dir-se-ia, de fato, que a ação seria uma só e os agentes seriam muitos; por exemplo, se muitos, por meio de uma única corda, arrastam um navio, há muitos que arrastam, mas uma só ação de arrastar. E se o agente principal é um e um só é o instrumento, dir-se-á que um é o agente e uma só é a ação; por exemplo, um artesão, ao bater com um martelo, um é o que bate e uma é a ação de bater. Ora, é manifesto que qualquer que seja o modo pelo qual o intelecto se una ou se ligue a este ou àquele ser humano, entre outras coisas que pertencem ao ser humano, o intelecto possui primazia, pois as capacidades sensitivas obedecem a ele e a ele servem. Se, portanto, fosse postulado que há muitos intelectos e um só

sentido para dois seres humanos, por exemplo, se houvesse um único olho para dois seres humanos, haveria, de fato, muitos a ver, mas uma única visão. Ora, se o intelecto fosse um só, por grande que seja a quantidade dos outros que se diversificam, os quais usam todos o mesmo intelecto como instrumento, de modo algum poder-se-ia dizer que Sócrates e Platão fossem outra coisa que não um único inteligente. E se acrescentarmos que o mesmo inteligir, que é a ação do intelecto, não se faz por nenhum órgão e sim pelo próprio intelecto, seguir-se-ia ulteriormente que o agente é um só e a ação é única, isto é, que todos os seres humanos são um só e um só é o inteligir, a respeito do mesmo inteligível, quero dizer. Mas a minha ação intelectual pode se diversificar da tua por causa da diversidade dos fantasmas, isto é, na medida em que há um fantasma da pedra em mim e outro em ti, se o próprio fantasma, na medida em que é um em mim e outro em ti, fosse a forma do intelecto possível, pois o mesmo agente, de acordo com formas diversas, produz ações diversas, tal como de acordo com diversas formas das coisas no mesmo olho há diversas visões. Mas o próprio fantasma não é forma do intelecto possível e sim a espécie inteligível, que é abstraída dos fantasmas. Ora, em um intelecto, a partir de fantasmas diversos da mesma espécie, não é abstraída senão uma única espécie

inteligível, tal como ocorre com um único ser humano, no qual pode haver diversos fantasmas da pedra e, contudo, a partir de todas se abstrai uma única espécie inteligível da pedra, por meio da qual o intelecto de um único ser humano entende, por meio de uma única operação, a natureza da pedra, não obstante os vários fantasmas recebidos. Se, portanto, houvesse um único intelecto para todos os seres humanos, a diversidade dos fantasmas recebidos neste e naquele não poderia causar a diversidade da operação intelectual deste e daquele homem, como o Comentador imagina no livro III, *De Anima*. Resta, portanto, que é totalmente impossível e inconveniente sustentar que há um intelecto único para todos os seres humanos.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, deve-se dizer que ainda que a alma intelectual não tenha matéria a partir da qual exista, assim como não tem também o anjo, contudo é forma de alguma matéria, o que não convém ao anjo. E por isso, de acordo com a divisão da matéria, há muitas almas em uma única espécie, mas não pode haver muitos anjos de uma única espécie.

AO SEGUNDO, cabe dizer do que quer que seja, que tem unidade segundo o mesmo modo

pelo qual tem o ser, e, por consequência, que o julgamento sobre a multiplicação da coisa e do seu ser é o mesmo. Ora, é manifesto que a alma intelectual, de acordo com o seu ser, está unida ao corpo como forma, e, todavia, destruído o corpo, a alma intelectual permanece no seu ser. E pela mesma razão há uma multidão de almas de acordo com a multidão dos corpos, e, entretanto, destruídos os corpos, permanecem as almas no seu ser multiplicado.

AO TERCEIRO, deve-se dizer que a individualidade do que entende ou da espécie pela qual entende não exclui a inteligência do universal; de outro modo, uma vez que os intelectos separados são certas substâncias subsistentes, e, consequentemente, particulares, não poderiam entender os universais. Mas a materialidade do cognoscente e da espécie pela qual se conhece impede a cognição universal. Com efeito, assim como toda ação se dá de acordo com a forma pela qual o agente age, como o aquecimento de acordo com o modo do calor, assim também a cognição se dá de acordo com o modo da espécie pela qual o cognoscente conhece. E é manifesto que a natureza comum se distingue e se multiplica de acordo com os princípios individuantes, que são da parte da matéria. Se, portanto, a forma pela qual se dá o conhecimento for material e não abstraída das condições da matéria, haveria semelhança na natureza

da espécie ou do gênero, na medida em que é distinta e multiplicada pelos princípios individuais, e assim não se poderia conhecer a natureza da coisa na sua comunidade. Mas, se a espécie for abstraída das condições da matéria individual, haveria semelhança de natureza sem o que a distingue e multiplica, e deste modo o universal será conhecido. Nem importa, quanto a isso, que haja um intelecto ou muitos, pois também se houvesse somente um, seria preciso que ele fosse um certo algo, e a espécie pela qual entende fosse um certo algo.

AO QUARTO, deve-se dizer que, seja o intelecto uno ou múltiplo, aquilo que é entendido é uno. Com efeito, aquilo que é entendido não está no intelecto por si, mas de acordo com a sua semelhança, “a pedra não está alma, mas a espécie da pedra”, como se diz no livro III, *De Anima*. E, contudo, a pedra é o que é entendido e não a espécie da pedra, exceto por reflexão do intelecto sobre ele mesmo; de outro modo, as ciências não seriam sobre as coisas e sim sobre as espécies inteligíveis. Mas acontece que a mesma coisa pode ser assimilada de acordo com formas diversas. E como o conhecimento se realiza de acordo com a assimilação do cognoscente em relação à coisa conhecida, segue-se que a mesma coisa pode ser conhecida por diversos cognoscentes, como é patente no sentido; de

fato, muitos veem a mesma cor segundo diversas semelhanças. E do mesmo modo, muitos intellectos entendem uma única coisa inteligida. Mas entre o sentido e o intellecto, de acordo com a sentença de Aristóteles, há somente isto: a coisa é sentida de acordo com aquela disposição que tem fora da alma, na sua particularidade; mas a natureza da coisa que é inteligida, que está de fato fora da alma, não tem, fora da alma, aquele modo de ser de acordo com o qual é inteligida. Com efeito, a natureza comum é inteligida separada dos princípios individuantes, mas não tem esse modo de ser fora da alma. Mas, de acordo com a sentença de Platão, a coisa inteligida é fora da alma, do mesmo modo pelo qual é inteligida; com efeito, ele postulou as naturezas das coisas são separadas da matéria.

AO QUINTO, deve-se dizer que um é o conhecimento no aluno e outro o que é no mestre. De que modo é causado será mostrado na sequência.

AO SEXTO, deve-se dizer que Agostinho entende não somente que as almas são muitas, mas também que são unidas em uma única noção de espécie.

Artigo terceiro: há uma única alma em cada ser humano?

Quanto ao terceiro, assim se procede.

Tese: Parece que há, no ser humano, outras almas além da alma intelectual, diferentes em essência, quais sejam, a sensitiva e a nutritiva.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, não pode haver o corruptível e o incorruptível na mesma substância. Ora, a alma intelectual é incorruptível, mas as outras almas, isto é, a sensitiva e a nutritiva, são corruptíveis, como é patente pelo que se mostrou acima. Portanto, no ser humano não pode haver uma única essência para a alma intelectual e para a sensitiva e a nutritiva.

Se alguém disser que a alma sensitiva no ser humano é incorruptível, temos em contrário que o que é corruptível e o que é incorruptível diferem quanto ao gênero, como é dito no livro X da *Metafísica*. Ora, a alma sensitiva do cavalo, do leão e dos outros animais irracionais é corruptível. Se, portanto, no ser humano, fosse incorruptível, a alma sensitiva não seria do mesmo gênero no ser humano e no animal irracional. Mas se diz “animal” a partir do fato de possuir alma sensi-

tiva. Portanto, “animal” não seria um gênero comum ao ser humano e aos outros animais, o que é incoerente.

2) ALÉM DISSO, o Filósofo diz, no livro *Sobre a geração dos animais*, que o embrião é animal antes de ser humano. Mas isso não poderia se dar se a essência da alma intelectiva e da alma sensitiva fosse a mesma; com efeito, o animal existe pela alma sensitiva, mas o ser humano existe pela alma intelectiva. Portanto, no ser humano, a alma intelectiva e a alma sensitiva não são de uma única essência.

3) ALÉM DISSO, diz o Filósofo no livro VIII da *Metafísica* que o gênero é assumido a partir da matéria, e a diferença, a partir da forma. Ora, “racional”, que é a diferença constitutiva do ser humano, se assume a partir da alma intelectiva, mas “animal” é assumido a partir do fato de ter um corpo animado pela alma sensitiva. Portanto, a alma intelectiva está para o corpo animado por uma alma sensitiva, assim como a forma está para a matéria. Sendo assim, a alma intelectiva não é a mesma, em essência, com a alma sensitiva no ser humano, mas a pressupõe como um suporte material.

Contrário à tese:

1) MAS, EM SENTIDO CONTRÁRIO, no livro *Os Dogmas da Igreja*, está dito: “declaramos que não há duas almas em um ser humano único, tal como Tiago e outros sírios escreveram, uma animal, que anima o corpo e é misturada no sangue, e outra espiritual, que serve à razão; mas dizemos que uma e a mesma é a alma do ser humano, que tanto vivifica o corpo ao qual está associada como também regula a si mesma pela sua razão.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que Platão sustentou a opinião de que há diversas almas em um único corpo e distintas também segundo os órgãos, e às quais ele atribuía as diversas operações da vida, dizendo que a nutritiva estava no fígado, a concupiscível no coração e a cognoscitiva no cérebro. No que diz respeito às partes da alma que os corpos orgânicos utilizam nas suas operações, Aristóteles certamente refutou essa opinião no livro *De Anima* a partir dos animais que continuam vivos mesmo depois de seccionados; as diversas operações da alma, como o sentido e o apetite, ocorrem em qualquer das partes. Isso não ocorreria se os diversos princípios das operações da alma, além de serem de essências diversas, fossem ainda distribuídos por diversas partes do

corpo. Ora, a respeito da alma intelectual, parece restar em dúvida se é separada das outras partes apenas conceitualmente ou se também de acordo com o lugar. Ora, a opinião de Platão poderia ser sustentada, em todo caso, se alguém postulasse que a alma está unida ao corpo não como forma, mas como motor, como de fato Platão postulou. Com efeito, nada de incoerente se segue se o mesmo móvel é movido por diversos motores, precipuamente quanto a diversas partes. Mas, se sustentamos que a alma se une ao corpo como forma, parece ser totalmente impossível que haja muitas almas diferentes por essência em um único corpo.

De fato, isso pode ser mostrado segundo uma tríplice argumentação. Em primeiro lugar, pelo fato de que o animal, no qual houvesse muitas almas, não seria uno pura e simplesmente. De fato, nada é pura e simplesmente uno exceto por sua forma única, pela qual a coisa tem o ser. Com efeito, a coisa possui pela mesma causa o fato de ser ente e ser uno. Por essa razão, os que são denominados segundo formas diversas não são um só pura e simplesmente, por exemplo, “homem branco”. Se o ser humano, portanto, tivesse por uma forma o ser vivo, isto é, a alma vegetativa; e por outra o ser animal, isto é, a alma sensível; e por outra o ser humano, isto é, a alma racional; seguir-se-ia que o ser humano não seria uno pura

e simplesmente, tal como Aristóteles argumenta contra Platão no livro VIII da *Metafísica*, segundo o qual, se houvesse uma ideia de animal e outra de bípede, o animal bípede não seria uno pura e simplesmente. E, por causa disso, no livro I, *De Anima*, contra os que sustentam a existência de diversas almas no corpo, ele quer saber o que é que as contém, isto é, o que as faz serem algo uno. Não se pode dizer que são unidas pela unidade do corpo, pois mais parece que a alma contém o corpo e o faz algo uno do que o contrário.

Em segundo lugar, isto se mostra impossível de acordo com o modo de predicação. Com efeito, os que são assumidos de diversas formas se contra-predicam entre si ou por acidente, se as formas não são ordenadas entre si, como quando dizemos “o branco é doce”; ou, então, se as formas forem ordenadas entre si, haverá predicação por si do segundo tipo, quando o sujeito entra na definição do predicado. Por exemplo, como a superfície é pré-requisito para a coloração, se dissermos, portanto, que “o corpo que tem superfície é colorido”, haveria o segundo modo de predicação por si. Se, portanto, houvesse uma alma pela qual algo fosse considerado animal e outra pela qual fosse considerado ser humano, seguir-se-ia que ou uma destas não poderia predicar-se da outra senão por acidente, se essas duas formas não tivessem uma ordem entre si; ou haveria predicação por si do

segundo modo, se uma das almas fosse pré-requisito para a outra. Ora, as duas possibilidades são falsas manifestamente, pois “animal” se predica de “ser humano” (o ser humano é animal) por si, não por acidente, mas “ser humano” não entra na definição de “animal”, e sim o contrário. Portanto, é preciso que seja a mesma a forma pela qual algo é animal e pela qual algo é ser humano, de outro modo não seria verdadeiro que o animal enquanto tal se predicasse por si do ser humano.

Em terceiro lugar, parece que isso é impossível pelo fato de que uma operação da alma, quando é intensa, impede outra operação, o que de modo algum ocorreria, exceto se o princípio das ações fosse um só por essência. Assim, portanto, deve-se dizer que, no ser humano, a alma sensitiva, a intelectiva e a nutritiva são numericamente a mesma. De que modo isso pode se dar pode-se considerar facilmente se alguém atentar para as diferenças entre as espécies e as formas. Com efeito, ocorre que as espécies das coisas e as formas diferem entre si como o mais perfeito e o menos perfeito. Por exemplo, na ordem das coisas, os animados são mais perfeitos do que os inanimados, os animais do que as plantas, e os seres humanos do que os animais irracionais, e em cada um desses gêneros há diversos graus. Por isso, Aristóteles, no livro VIII da *Metafísica*, assimila as espécies das coisas aos números, os

quais diferem em espécie segundo a adição ou subtração da unidade. E no livro II, do tratado *De Anima*, compara as diversas almas às espécies de figuras, das quais uma contém a outra, assim como o pentágono contém o tetrágono e vai além dele. Portanto, assim a alma intelectiva contém virtualmente em si o que quer que tenha a alma sensitiva dos animais irracionais e a nutritiva das plantas. Dessa forma, assim como as superfícies que possuem a figura de cinco lados não possuem quatro lados por uma figura e cinco lados por outra, pois a figura de quatro lados seria supérflua a partir do fato de que está contida na figura de cinco lados, assim também Sócrates não é ser humano por uma alma e animal por outra, mas é ambos por uma e mesma alma.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, portanto, deve-se dizer que a alma sensitiva não possui incorruptibilidade pelo fato de ser sensitiva, mas pelo fato de ser intelectiva decorre à alma a incorruptibilidade. Logo, quando a alma é apenas sensitiva, é corruptível; mas quando possui o intelectivo junto com o sensitivo, é incorruptível. Com efeito, ainda que o sensitivo não produza a não corrupção, contudo não pode retirar a não corrupção do intelectivo.

AO SEGUNDO, deve-se dizer que não são as formas que são classificadas de acordo com o gênero e a espécie, e sim os compostos. Ora, o ser humano é corruptível, tal como os outros animais, donde a diferença segundo o corruptível/incorruptível, que é da parte das formas, não faz o ser humano ser diferente dos outros animais segundo o gênero.

AO TERCEIRO, deve-se dizer que o embrião possui antes a alma que é somente sensitiva, a qual é desfeita e lhe advém uma alma mais perfeita, que é simultaneamente sensitiva e intelectiva, como se mostrará mais plenamente abaixo.

AO QUARTO, deve-se dizer que não é preciso compreender a diversidade nas coisas naturais de acordo com diversas noções ou intenções lógicas que se seguem do modo de inteligir, pois uma única e mesma noção pode ser apreendida de diversos modos, visto que, como foi dito, a alma intelectiva contém virtualmente aquilo que tem a alma sensitiva e algo a mais; a razão pode considerar separadamente o que pertence à virtude sensitiva como algo imperfeito e material. E como isso convém em comum ao ser humano e aos outros animais, forma-se a noção de gênero a partir disso. Mas aquilo no que a alma intelectiva excede à sensitiva, concebe como formal e completivo, e, a partir disso, forma-se a noção da diferença do ser humano.

Artigo quarto: há outra forma no ser humano além de sua alma?

Quanto ao quarto, assim se procede.

Tese: Parece que há no homem outra forma além da alma intelectual.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, diz o Filósofo no livro II, *De Anima*, que a alma é ato do corpo físico que possui a vida em potência. Portanto, a alma é comparada ao corpo tal como a forma em relação à matéria. Ora, o corpo possui uma forma substancial pela qual é corpo. Logo, antes da alma, precede no corpo alguma forma substancial.

2) ALÉM DISSO, o ser humano, como qualquer animal, é algo que se move por si próprio. Ora, tudo que se move por si próprio se divide em duas partes, das quais uma é a que move e outra, o que é movido, como se prova no livro VIII da *Física*. Ora, a parte que move é a alma. Portanto, é preciso que haja outra parte tal que possa ser o que é movido. Ora, a matéria-prima não pode se mover, como está dito no livro V da *Física*, na medida em que é ente apenas em potência; além disso, tudo o que é movido é corpo. Por conse-

guinte, é preciso que no ser humano, como em qualquer animal, haja outra forma substancial pela qual se constitua o corpo.

3) ALÉM DISSO, a ordem entre as formas é observada segundo a relação com a matéria-prima; com efeito, o anterior e o posterior são ditos de acordo com algum princípio. Se não houvesse no ser humano, portanto, outra forma substancial além da alma racional, mas ele fosse imediatamente inerente à matéria-prima, seguir-se-ia que estaria na ordem das formas imperfeitíssimas, que são imediatamente inerentes à matéria.

4) ALÉM DISSO, o corpo humano é um corpo misto. Ora, a mistura não se dá apenas de acordo com a matéria, pois senão haveria apenas corrupção. É preciso, portanto, que as formas dos elementos, as quais são formas substanciais, permaneçam no corpo misto. Logo, no corpo humano há outras formas substanciais além da alma intelectiva.

Contrário à tese:

1) EM SENTIDO CONTRÁRIO, de uma coisa uma só é o ser substancial. Ora, a forma substancial confere ser substancial. Portanto, de uma coisa uma há somente uma forma substancial. Ora, a alma é a forma substancial do ser humano.

Logo, é impossível que haja, no ser humano, outra forma substancial além da alma intelectiva.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que, se for postulado que a alma não se une ao corpo como forma, mas somente como motor, como os platônicos postulavam, é necessário dizer que, no ser humano, haveria outra forma substancial pela qual o corpo se constituiria no seu ser, à parte da alma móvel. Mas, se a alma intelectiva se unir ao corpo como forma substancial, como dissemos acima, é impossível que uma outra forma substancial além dela sobrevenha ao ser humano. Para a evidência, deve-se considerar que a forma substancial é diferente da forma accidental pelo fato de que a forma accidental não confere ser pura e simplesmente, mas ser algo determinado; por exemplo, o calor não faz o seu sujeito existir pura e simplesmente, mas ser quente. E por isso, no advento da forma accidental, não se diz que algo é gerado ou feito pura e simplesmente, mas que é feito tal ou se relaciona de certo modo; e do mesmo modo, quando a forma accidental se separa, não se diz que algo é corrompido pura e simplesmente, mas apenas em certo sentido. Ora, a forma substancial confere o ser absolutamente e, por isso, por seu advento, dizemos que algo foi

gerado pura e simplesmente e por sua separação foi corrompido pura e simplesmente.

Por causa disso, os antigos filósofos da natureza, que postularam que a matéria-prima fosse algum ente em ato, por exemplo, o fogo, o ar ou algo desse tipo, disseram que nada se gera nem se corrompe pura e simplesmente, mas estabeleceram que todo fazer-se é alterar-se, como se diz no livro I da *Física*.

Se, portanto, isso fosse assim, que além da alma intelectiva preexistisse outra forma substancial qualquer na matéria pela qual o sujeito da alma fosse ente em ato, seguir-se-ia que a alma não conferiria o ser pura e simplesmente, e, por consequência, que não seria forma substancial; e que, pelo advento da alma, não haveria geração pura e simplesmente e nem pelo seu desaparecimento haveria corrupção pura e simplesmente, mas somente sob certo aspecto, o que é manifestamente falso.

Portanto, deve-se dizer que não há nenhuma outra forma substancial no ser humano, senão apenas a alma intelectiva; e que esta, tal como contém virtualmente a alma sensitiva e a alma nutritiva, assim também contém virtualmente todas as formas inferiores e realiza sozinha tudo o que as formas imperfeitas fazem nos outros. E do mesmo modo deve-se dizer a respeito da alma sensitiva dos animais irracionais e da alma nutri-

tiva nas plantas, e universalmente de todas as formas dos perfeitos em relação aos imperfeitos.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, portanto, deve-se dizer que Aristóteles não diz somente que a alma é ato do corpo, mas que é ato de um corpo físico orgânico, que possui a vida em potência e que tal potência não se separa da alma, donde é manifesto que naquele cuja alma é o seu ato, como dizemos, também está incluída a alma de acordo com o modo de falar pelo qual se diz que o calor é ato do que é quente, e a luz, do que é luminoso; não que, separadamente, haja o luminoso sem luz, mas é luminoso por causa da luz. E do mesmo modo se diz que a alma é ato do corpo etc., porque, pela alma, tanto é corpo como é orgânico e tem a vida potencialmente. Ora, o ato primeiro se diz em potência a respeito do ato segundo, que é a operação. Tal potência, com efeito, não é separada, isto é, não excludente, da alma.

AO SEGUNDO, deve-se dizer que a alma não move o corpo pelo seu ser, na medida em que está unida ao corpo como forma; mas move por meio de uma potência motora, cujo ato já pressupõe um corpo tornado em ato pela alma, de tal modo que a alma, como se motora, seja a parte que move e o corpo animado seja a parte movida.

AO TERCEIRO, deve-se dizer que são considerados diversos graus de perfeição na matéria, tais como ser, viver, sentir e inteligir. Ora, um segundo que sobrevém a algo que é anterior, é sempre mais perfeito. Portanto, a forma que confere apenas o primeiro grau de perfeição da matéria é imperfeitíssima, mas a forma que confere o primeiro, o segundo, o terceiro, e assim por diante, é perfeitíssima; todavia é imediata em relação à matéria.

AO QUARTO, deve-se dizer que Avicena postulou que as formas substanciais dos elementos permanecem integrais no misto, mas a mistura se faz na medida em que as qualidades contrárias dos elementos são reduzidas por um mediador. Ora, isto é impossível, pois as diversas formas dos elementos não podem ser senão em partes diversas de matéria; a diversidade de partes é preciso entender como dimensões, sem as quais a matéria não pode ser divisível. Ora, a matéria sujeita à dimensão não ocorre senão no corpo. E diversos corpos não podem existir no mesmo espaço, donde se segue que os elementos estão no misto distintos de acordo com o lugar. E assim não seria na verdade um misto, que é segundo o todo, mas um misto segundo o sentido, que se dá com a justaposição de partes menores.

Também Averroes postulou, no livro III, *De Caelo*, que as formas dos elementos, por causa de sua imperfeição, são intermediárias entre

as formas substanciais e acidentais, e por isso recebem o mais e o menos, e por isso são diminuídas e reduzidas na mistura a um intermediário, e se funde, a partir destas, uma forma. Mas isto é ainda mais impossível. De fato, o ser substancial de qualquer coisa que seja consiste em ser indivisível, e toda adição ou subtração faz variar a espécie, tal como nos números, como se diz no livro VIII da *Metafísica*, donde ser impossível que qualquer forma substancial receba o mais e o menos. Nem é menos impossível que haja algum intermediário entre a substância e o acidente. E por isso, deve-se dizer que, de acordo com o Filósofo, no livro I, *De Generatione Animalium*, as formas dos elementos permanecem no misto não em ato, mas virtualmente. Permanecem, com efeito, as qualidades próprias dos elementos, ainda que diminuídas, nas quais há a virtude das formas dos elementos. E a qualidade da mistura desse tipo é própria da disposição para a forma substancial do corpo misto, por exemplo, a forma da pedra, ou a alma do que quer que seja.

Artigo quinto: o corpo humano unido à alma é o mais adequado?

Quanto ao quinto, assim se procede.

Tese: Parece que a alma intelectiva está unida a tal corpo de modo não conveniente.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, a matéria deve ser proporcional à forma. Ora, a alma intelectiva é uma forma incorruptível, portanto, não está unida de modo conveniente ao corpo.

2) ALÉM DISSO, a alma intelectiva é uma forma maximamente intelectual, cujo sinal é que possui uma operação que não se comunica com a matéria corporal. Ora, tanto mais sutil é um corpo quanto menos matéria ele possui. Portanto, a alma deveria unir-se ao mais sutil dos corpos, por exemplo, o fogo; e não a um corpo misto, mais terrestre.

3) ALÉM DISSO, sendo a forma princípio de espécie, de uma única forma não provém diversas espécies. Ora, a alma intelectiva é uma forma. Portanto, não deve se unir ao corpo, que é composto de partes de espécies diversas.

4) ALÉM DISSO, a forma do que é mais perfeito deve ser suscetível ao mais perfeito. Ora, a alma intelectiva é a mais perfeita dentre as almas. Portanto, como os corpos dos outros animais são naturalmente dotados de proteção, por exemplo,

os pelos no lugar das roupas e cascos no lugar dos sapatos, e, além disso, são dotados de defesas naturais, por exemplo, garras e chifres, parece que a alma não deve se unir a um corpo imperfeito, privado de tais auxílios.

Contrário à tese:

1) MAS, EM SENTIDO CONTRÁRIO, há o que diz o Filósofo, no livro II, *De Anima*: “a alma é ato do corpo físico orgânico que tem vida em potência”.

RESPONDO dizendo que não é a forma que existe por causa da matéria, mas, antes, a matéria existe por causa da forma. É preciso conceber a partir da noção da forma o porquê de a matéria ser tal e não o contrário. Ora, a alma intelectiva, como foi estabelecido acima, possui o ínfimo grau entre as substâncias intelectuais segundo a ordem da natureza, tanto que não possui inculido naturalmente o conhecimento da verdade como os anjos, mas é preciso que o adquira a partir das coisas divisíveis por via dos sentidos, como diz Dionísio em *Divinibus Nominibus*, capítulo VII. Ora, a natureza nada deixa faltar do que é necessário, daí ter sido preciso que a alma intelectiva tivesse não apenas a capacidade de entender, mas também a capacidade de sentir. Ora, a ação de sentir não se dá sem um instrumento corpóreo. Foi preciso, portanto, que a alma intelectiva se

unisse a tal corpo a fim de poder se adaptar ao órgão do sentido.

Ora, todos os outros sentidos têm como fundamento o sentido do tato. O órgão do tato é requerido para que haja um meio termo entre contrários, que são o quente e o frio, o úmido e o seco e semelhantes, os quais são apreendidos pelo tato. Com efeito, estando em potência para os contrários, é capaz de senti-los, donde quanto mais o órgão do tato se aproximar de uma constituição equilibrada, tanto mais capaz de percepção será o sentido do tato. Ora, a alma intelectiva possui a mais completa capacidade sensitiva, pois o que é do inferior preexiste de modo superior e mais perfeito no que é superior, como diz Dionísio no livro *Divinibus Nominibus*. Portanto, foi preciso que o corpo ao qual se une a alma intelectiva fosse um corpo misto, que é, dentre todos os outros, o que mais se aproxima de uma constituição equilibrada. E por causa disso, o ser humano é, dentre todos os animais, o que possui o melhor tato. E entre os próprios seres humanos, os que possuem melhor sentido do tato são os que têm o melhor intelecto. E o sinal disto é vermos que os que têm a carne mais macia são mais capacitados em relação à mente, como é dito no *De Anima*, livro II.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

QUANTO AO PRIMEIRO, deve-se dizer que alguém talvez possa querer escapar dessa objeção dizendo que o corpo do ser humano antes do pecado era incorruptível. Mas essa resposta não parece suficiente, porque o corpo do ser humano antes do pecado era imortal não por natureza, mas por dom da graça divina; de outro modo, a sua imortalidade não teria sido subtraída pelo pecado, como não foi a imortalidade do demônio.

Por isso, deve-se dizer, de outro modo, que na matéria ocorre uma dupla condição, uma que é escolhida a fim ser conveniente à forma, e outra que se segue necessariamente das disposições anteriores. Assim o artesão, de acordo com a forma do serrote, escolhe a matéria férrea, capaz de cortar o que é duro; mas que os dentes do serrote possam perder o corte e se enferrujar segue-se necessariamente da matéria. Assim, portanto, à alma intelectiva é necessário um corpo de constituição equilibrada, mas dessa matéria segue-se necessariamente que seja corruptível.

Mas se há alguém que diga que Deus poderia evitar essa necessidade, deve-se dizer que, quanto à constituição das coisas naturais, não se considera o que Deus pode fazer, mas o que convém à natureza das coisas, como diz Agostinho no livro II, *Super Genesi ad Litteram*. Contudo, em sua

providência, Deus oferece remédio contra a morte por dom da graça.

QUANTO AO SEGUNDO, deve-se dizer que o corpo não é devido às almas intelectivas por causa da operação intelectual em si mesma, mas por causa da capacidade sensitiva, que requer um órgão constituído de modo equilibrado. Por isso foi preciso que a alma intelectiva se unisse a tal corpo, e não a um elemento simples ou a um corpo misto no qual o fogo excedesse em quantidade, pois não poderia haver equilíbrio de constituição por causa do excesso da potência ativa do fogo. Ora, esse corpo equilibradamente constituído possui certa dignidade, pelo fato de ser equidistante dos contrários, no que se assemelha, de certo modo, ao corpo celeste.

QUANTO AO TERCEIRO, deve-se dizer que as partes do animal, como o olho e as mãos, a carne e os ossos e outros desse tipo não existem como espécies e sim como um todo, e por isso não se pode falar propriamente que são de espécies diversas e sim que são de disposições diversas. E compete à alma intelectiva que, ainda que seja una de acordo com a essência, por causa de sua perfeição, seja múltipla de acordo com as suas potências. Em vista de suas diversas operações, precisa de diversas disposições nas partes do corpo ao qual está unida. E por isso é que vemos maior diversidade de parte nos animais perfeitos

do que nos imperfeitos, e nestes mais do que nas plantas.

QUANTO AO QUARTO, deve-se dizer que a alma intelectual, por ser capaz de compreender o universal, possui uma capacidade para o ilimitado. E por isso, não poderia ser limitada por natureza por estimativas naturais determinadas, bem como por auxílios ou defesas ou proteções determinadas, tal como ocorre com os outros animais, cujas almas possuem capacidade de apreensão determinada a alguns particulares. Mas, no lugar de tudo isto, o ser humano possui a razão e a mão, que é o instrumento dos instrumentos; por meio deles, o ser humano pode construir para si instrumentos de modo ilimitado e para ilimitados propósitos.

Artigo sexto: há disposições acidentais para unir o corpo à alma?

Quanto ao sexto, assim se procede.

Tese: Parece que a alma intelectual está unida ao corpo mediante algumas disposições acidentais.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, toda forma se acha na matéria própria e disposta para si. Ora, as disposições para a forma são certos acidentes. Portanto, é preciso que sejam inteligidos previamente na matéria alguns acidentes anteriores à forma substancial e, assim, antes da alma, uma vez que a alma é forma substancial.

2) ALÉM DISSO, formas diversas de uma mesma espécie requerem diversas partes de matéria. Ora, partes diversas de matéria só podem ser inteligidas mediante a divisão em quantidades dimensionadas. Portanto, é preciso inteligir as dimensões na matéria antes das formas substanciais, que são muitas de uma única espécie.

3) ALÉM DISSO, o espiritual se aplica ao corporal por contato de virtude. Ora, a virtude da alma é a sua potência. Portanto, parece que a alma está unida ao corpo por meio de sua potência, que é um certo tipo de acidente.

Contrário à tese:

1) EM SENTIDO CONTRÁRIO, o acidente é posterior à substância, tanto no tempo como segundo a noção, como se diz no livro VII da *Metafísica*. Portanto, nenhuma forma accidental pode ser

inteligida na matéria antes da alma, que é forma substancial.

RESPOSTA

Respondo dizendo que, se a alma estivesse unida ao corpo somente como motor, nada impediria que houvesse algumas disposições intermediárias entre a alma e o corpo, isto é, uma potência da parte da alma pela qual esta movesse o corpo e alguma habilitação do corpo por meio da qual fosse movível pela alma; na verdade, mais ainda isso seria necessário. Mas, se a alma intelectiva for unida ao corpo como forma substancial, como já foi dito acima, é impossível que caiba alguma disposição accidental mediata entre o corpo e a alma ou entre qualquer forma substancial que seja e a sua matéria. E a razão disto é que, como a matéria está em potência em relação a todos os atos de acordo com certa ordem, é preciso que aquilo que, entre os atos é primeiro, pura e simplesmente seja inteligido em primeiro lugar na matéria. Ora, o primeiro, entre todos os atos, é o ser. É impossível entender a matéria antes como quente ou de certa quantidade antes do seu ser em ato. Ora, ela tem o ser em ato por meio da forma substancial, que a faz existir pura e simplesmente, como foi dito, donde ser impossível que quaisquer disposições acciden-

tais preexistam na matéria antes da forma substancial e, por consequência, nem antes da alma.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, deve-se dizer, portanto, tal como é patente do que foi dito anteriormente, que a forma mais perfeita contém virtualmente tudo o que é das formas inferiores. E por isso, uma única e mesma (forma) existente aperfeiçoa a matéria de acordo com os diversos graus de perfeição. Com efeito, é uma e a mesma a forma pela qual o ser humano é ente em ato, pela qual é corpo, pela qual é vivo, pela qual é animal e pela qual é ser humano. É manifesto que, em qualquer gênero, os acidentes próprios se lhe seguem. Portanto, assim como a matéria é inteligida previamente segundo o ser antes que a corporeidade seja inteligida, assim também com os demais; assim os acidentes que são próprios ao ente são inteligidos previamente, antes da corporeidade. E desse modo as disposições são previamente inteligidas na matéria antes da forma, mas não quanto a seu efeito todo, e sim quanto ao posterior.

AO SEGUNDO, deve-se dizer que as dimensões quantitativas são acidentes que acompanham a corporeidade, o que convém a toda matéria, donde a matéria já inteligida sob corporeidade e dimensões pode ser inteligida como distinta em

partes diversas, tal como se recebesse diversas formas segundo ulteriores graus de perfeição. Com efeito, ainda que a mesma forma seja, como essência, o que atribui diversos graus de perfeição à matéria, como foi dito, difere, contudo, de acordo com a consideração da razão.

AO TERCEIRO, deve-se dizer que a substância espiritual que está unida ao corpo apenas como motor une-se a ele por potência ou virtude. Mas a alma intelectual se une ao corpo como forma pelo seu ser. Contudo, administra-o e o move por sua potência e virtude.

Artigo sétimo: o corpo se une à alma por meio de outro corpo?

Quanto ao sétimo, assim se procede.

Tese: Parece que a alma está unida ao corpo do animal mediante algum outro corpo.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, diz Agostinho no livro VII, *Super Genesi ad Litteram*, que a alma governa o corpo por meio da luz, isto é, do fogo e do ar, que são mais semelhantes ao espírito. Ora, o fogo e

o ar são corpos. Portanto, a alma está unida ao corpo mediante algum corpo.

2) ALÉM DISSO, parece ser intermediário entre alguns que estão unidos aquilo que, subtraído, dissolve sua união. Ora, faltando o espírito, a alma se separa do corpo. Portanto, o espírito, que é certo corpo sutil, é intermediário na união entre o corpo e a alma.

3) ALÉM DISSO, aqueles que estão muito distantes entre si não são unidos exceto por um intermediário. Ora, a alma intelectiva está distante do corpo tanto por ser incorpórea como por ser incorruptível. Portanto, parece que está unida a ele mediante algo que seja um corpo incorruptível. E isto parece ser alguma luz celeste, que concilia os elementos e os reduz a algo uno.

Contrário à tese:

1) EM SENTIDO CONTRÁRIO, diz o Filósofo no livro II, *De Anima*, que não é preciso investigar se a alma e o corpo são um só, como também não quanto à cera e o seu formato. Ora, o formato está unido à cera sem nenhum corpo intermediário. Logo, assim também a alma e o corpo.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que, se a alma fosse unida ao corpo somente como motor, como querem os platônicos, seria coerente dizer que entre a alma do ser humano, ou de qualquer animal, e o seu corpo interviriam alguns outros corpos intermediários; com efeito, convém ao motor mover algo distante por meios mais próximos. Mas se a alma se une ao corpo como forma, como já foi dito, é impossível que esteja unida a ele mediante algum outro corpo. A razão disto é que algo é dito ser um pelo mesmo modo pelo qual é dito ser um ente. Ora, a forma, por si mesma, faz uma coisa ser em ato, uma vez que, por sua essência, é ato, e não confere o ser por algum intermediário, donde a unidade da coisa composta de matéria e forma se dá pela própria forma, a qual, por si mesma, se une à matéria como seu ato. E não nenhum outro une matéria e forma exceto o agente, que faz a matéria ser em ato, como é dito no livro VIII da *Metafísica*, donde é patente que são falsas as opiniões daqueles que postularam que há alguns corpos intermediários entre a alma e o corpo do ser humano, dentre os quais alguns platônicos, que disseram que a alma intelectiva possui um corpo incorruptível naturalmente unido a si, do qual nunca é separada, e mediante o qual se une ao corpo corruptível do ser humano.

Alguns disseram que a alma se une ao corpo mediante um espírito corpóreo. Outros ainda disseram que a alma se une ao corpo mediante a luz, que dizem ser corpórea, e da natureza da quinta essência, de tal modo que a alma vegetativa se une ao corpo mediante a luz do céu sideral, mas a alma sensitiva mediante o céu cristalino, e a alma intelectual mediante a luz do céu empíreo. Ora, isto é fantasioso e ridículo, o que se mostra tanto pelo fato de que a luz não é corpo, como porque a quinta essência não entra materialmente na composição do corpo misto, uma vez que este é inalterável, mas apenas virtualmente, como também porque a alma está unida ao corpo como forma da matéria.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, portanto, deve-se dizer que Agostinho fala da alma enquanto esta move o corpo, daí a utilização do verbo “governar”. E é verdade que a alma move as partes mais grosseiras do corpo por meio das partes mais sutis. E o primeiro instrumento da capacidade para mover é o espírito, como diz o Filósofo no livro *De Causa Motum Animalium*.

AO SEGUNDO, deve-se dizer que, subtraído o espírito, desfaz-se a união entre a alma e o corpo não por ser o intermediário, mas porque a dispo-

sição por meio da qual o corpo está disposto à tal união é suprimida. Todavia o espírito é intermediário quanto ao movimento, como instrumento do movimento.

AO TERCEIRO, deve-se dizer que a alma certamente está muito distante do corpo se as condições de um e de outro forem consideradas reciprocamente, donde, se um e outro tivessem o ser separadamente, seria preciso haver muitos intermediários. Ora, enquanto a alma é forma do corpo, não possui ser independentemente sem o ser do corpo; mas une-se ao corpo imediatamente pelo seu ser. Assim, com efeito, também se dá com qualquer que seja a forma; se considerada como ato, tem uma grande distância em relação à matéria, que é ente em potência somente.

Artigo oitavo: a alma está em alguma parte determinada do corpo?

Quanto ao oitavo, assim se procede.

Tese: Parece que a alma não está toda em qualquer parte do corpo.

ARGUMENTOS INICIAIS

Favoráveis à tese:

1) COM EFEITO, diz o Filósofo no livro *De Causa Motus Animalium* que não é função da alma estar em cada parte do corpo, mas ela existe como certo princípio do corpo; as partes vivem por executar o movimento próprio para o qual são naturalmente habilitadas.

2) ALÉM DISSO, a alma está no corpo do qual é ato. Mas é ato de um corpo que tem órgãos. Portanto, não existe senão em um corpo orgânico. Ora, nem toda parte do corpo humano é um corpo orgânico. Portanto, a alma não está toda em cada parte do corpo.

3) ALÉM DISSO, no livro II, *De Anima*, é dito que, assim como uma parte da alma está em relação com uma parte do corpo, como a visão em relação à pupila, assim também a alma toda em relação ao corpo todo do animal. Se, portanto, toda a alma está em cada parte do corpo, segue-se que cada parte do corpo é um animal.

4) ALÉM DISSO, todas as potências da alma se fundamentam na própria essência da alma. Se, portanto, a alma toda está em cada parte do corpo, segue-se que todas as potências da alma estão em cada parte do corpo, e, assim, a visão estaria no ouvido e a audição no olho, o que é incoerente.

5) ALÉM DISSO, se em cada parte do corpo estivesse a alma toda, cada parte do corpo dependeria imediatamente da alma. Portanto, nenhuma parte dependeria de outra nem alguma parte seria mais fundamental do que outra, o que é manifestamente falso. Logo, a alma não está toda em cada parte do corpo.

Favorável à tese:

MAS, EM SENTIDO CONTRÁRIO, Agostinho diz, no livro VI, *De Trinitate*, que a alma está toda em todo o corpo e está toda em cada parte deste.

RESPOSTA

RESPONDO dizendo que, assim como já foi dito alhures, se a alma estivesse unida ao corpo somente como motor, poder-se-ia dizer que não está em cada parte do corpo, mas somente em uma, aquela por meio da qual o movesse. Mas, como a alma está unida ao corpo como forma, é preciso que esteja em todo o corpo e em qualquer de suas partes. Com efeito, ela não é forma accidental do corpo, mas substancial. Ora, a forma substancial não é perfeição somente do todo, mas de cada uma de suas partes. Com efeito, como o todo é constituído de partes, a forma do todo que não faça existir as partes singulares do corpo é uma forma relacionada à composição e à ordem,

como a forma de uma casa, por exemplo; mas tal forma é accidental. A alma, na verdade, é forma substancial, donde ser preciso que seja forma e ato não somente do todo, mas também de cada parte. E por isso, separada a alma, já não se diz animal e homem, senão de modo equívoco, a exemplo de um animal pintado ou esculpido na pedra; do mesmo modo se dá a respeito da mão e do olho ou da carne e do osso, como diz o Filósofo. O sinal disto é que nenhuma parte do corpo conserva sua operação própria quando separada da alma, todavia tudo o que conserva a espécie conserva a operação da espécie. Ora, o ato é naquilo de que é ato, donde é preciso que a alma esteja em todo o corpo e em qualquer de suas partes.

E que toda ela está em cada parte do corpo pode-se considerar em seguida, pois sendo o todo o que se divide em partes, há três modos de totalidade segundo três modos de divisão. Há, com efeito, o todo que é dividido em partes quantitativas, como toda a linha ou todo o corpo. Há certo todo que se divide nas partes da noção e da essência, como o definido nas partes da definição, e o composto é decomposto em matéria e forma. E o terceiro todo é o potencial, que se divide em partes potenciais.

Ora, o primeiro modo de totalidade não convém à forma, exceto por acaso, por acidente, e

somente daquelas formas que se relacionam indiferentemente em relação ao todo quantitativo e suas partes. Por exemplo, a brancura, o quanto é de sua noção, igualmente se dá que seja em toda a superfície e em qualquer parte da superfície; por isso, dividida a superfície, a brancura se divide por acidente. Mas a forma que requer uma diversidade nas partes, tal como é a alma, e precipuamente a alma dos animais perfeitos, não se dá igualmente em relação ao todo e às partes, donde não se divide por acidente por uma divisão quantitativa. Deste modo, portanto, a totalidade quantitativa não pode ser atribuída à alma nem por si nem por acidente. Ora, a segunda totalidade, que diz respeito à noção e à perfeição da essência, convém à forma propriamente e por si. Do mesmo modo também a totalidade da virtude, que é forma do princípio de operação.

Portanto, se se perguntasse sobre a brancura, se é toda em toda a superfície e em qualquer parte sua, seria preciso fazer a seguinte distinção: se se fizer menção à totalidade quantitativa, que a brancura tem por acidente, não estaria toda em todas as partes da superfície. E do mesmo modo, deve-se dizer sobre a totalidade da virtude; com efeito, a brancura que está na superfície toda é mais capaz de mover a visão do que a brancura que está em alguma de suas partículas. Mas se fizermos menção à totalidade da espécie e da

essência, a brancura como um todo está em cada parte da superfície.

Ora, como a alma não é um todo qualitativo nem por si nem por acidente, como foi dito, é suficiente dizer que a alma toda está em cada parte do corpo segundo a totalidade da perfeição e da essência, mas não de acordo com a totalidade da potência, pois não está em cada parte do corpo de acordo com qualquer de suas potências, mas está no olho de acordo com a visão, no ouvido segundo a audição, e assim quanto às outras partes. Contudo, deve-se ter em conta que, como a alma requer a diversidade das partes, não se compara do mesmo modo ao todo e às partes, mas ao todo certamente em primeiro lugar e por si, tal como a algo próprio e perfectível, e às partes por posteridade, na medida em que estão em uma ordem em relação ao todo.

RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS INICIAIS

AO PRIMEIRO, deve-se dizer que o Filósofo fala da potência da alma para mover.

AO SEGUNDO, deve-se dizer que a alma é ato do corpo que tem órgãos, como do seu primeiro e proporcionado perfectível.

AO TERCEIRO, deve-se dizer que animal é o que se compõe de alma e do corpo todo, que é o primeiro e proporcionado perfectível dele. E desse modo a alma não está na parte, donde não é preciso que a parte do animal seja um animal.

AO QUARTO, deve-se dizer que certas potências da alma estão nela de tal modo que ultrapassam toda a capacidade do corpo, quais sejam o intelecto e a vontade, donde as potências desse tipo dizemos que não estão em nenhuma parte do corpo. Mas há outras potências comuns à alma e ao corpo, donde, de tais potências, não é preciso que estejam em qualquer parte onde quer que esteja a alma, mas apenas naquela parte do corpo que é proporcionada à operação de tal potência.

AO QUINTO, deve-se dizer que se diz que uma parte do corpo é mais fundamental do que outra por causa das diversas potências das quais as partes do corpo são órgãos. Com efeito, aquela que é órgão da potência mais fundamental é a parte do corpo mais fundamental ou que se dedica também à mesma potência principal.

Conversando sobre o texto

Anselmo Tadeu Ferreira

A natureza da alma de acordo com Tomás de Aquino

Citando a *Hierarquia Celeste*, de Dionísio, Tomás de Aquino escreve, no princípio da questão 75 da Parte I da *Suma de Teologia*, que “nas substâncias espirituais encontra-se essência, potência e operação”. Por isso, na investigação e exposição sobre o ser humano, já anteriormente definido como uma criatura composta de uma parte espiritual e de uma parte corpórea, será seguida essa ordem. Em primeiro lugar, indagar-se-á pela sua essência (questões 75 e 76); em seguida, por sua potência ou suas capacidades (questões 77 a 83); e finalmente, sobre a sua operação quanto às potências intelectivas (questões 84 a 89). A exposição sobre a operação quanto às potências apetitivas fica reservada à parte II da *Suma*. O plano claramente traçado estender-se-á pelas quinze questões seguintes (75-89), às quais se acrescentam mais treze questões (90-102) sobre a produção do ser humano, compondo assim o Tratado da Natureza Humana completo.

Neste texto, o que apresentamos refere-se à primeira daquelas divisões, qual seja, o ser humano considerado do ponto de vista de sua

essência ou natureza. Ora, como o ser humano é uma criatura composta de uma parte espiritual e de uma parte corpórea, a sua essência só será compreendida se compreendermos cada um desses componentes. Assim, será preciso investigar primeiramente a natureza da alma humana, o componente espiritual; com relação ao corpo, não será preciso investigar a sua natureza em si mesma, pois isso não é mister do teólogo; mesmo assim, cabe a ele considerar o corpo no que diz respeito à sua união com a alma.

Tomás de Aquino dedica a esse tema duas questões, como vimos: a natureza da alma em si mesma é o tema da questão 75; como ela se relaciona com o corpo é o tema da questão 76. A unidade dessas questões é o tema da essência do ser humano, o que equivale a examinar a natureza de sua alma, natureza essa que se torna mais inteligível na medida em que entendamos a necessidade que ela tem de se unir a um corpo, exatamente este corpo humano.

A questão 75, sobre a alma considerada em si mesma (*de ipsa animam secundum se*), compõe-se de sete artigos, nos quais se pergunta sobre a materialidade, a subsistência, a simplicidade e a incorruptibilidade da alma humana, dentre outros temas. A questão 76, sobre a união entre a alma e o corpo (*de unione eius ad corpus*), compõe-se de oito artigos e tematiza o motivo de

o ser humano ser um composto de parte espiritual e parte material, procurando esclarecer e tirar consequências da noção de alma humana como forma substancial do ser humano.

A alma em si mesma

As principais características da alma humana são a sua incorporeidade ou imaterialidade, a sua subsistência, a capacidade de entender, a sua simplicidade e incorruptibilidade. Cada uma dessas características surge a partir do exame esquemático que Tomás de Aquino faz em cada artigo, partindo de argumentos contrários à ideia que pretende defender. Tais argumentos não são meras objeções, eles têm a função de nos apresentar o problema para o qual Tomás busca a solução. Reafirma-se também, nesses artigos, que a alma não é o homem nem é da mesma espécie do anjo, distinções que fariam sentido a um cristão do século XIII, mas que são úteis ainda hoje para nos ajudar a perceber o que é exatamente a criatura humana do ponto de vista de Tomás de Aquino.

A investigação começa pela noção de incorporeidade ou imaterialidade. Partindo do conceito aristotélico de alma, o artigo primeiro não se refere ainda à alma humana, mas à noção geral de alma como princípio de vida nos animais,

os quais, por isso mesmo, chamamos de viventes, sendo inanimadas as coisas que carecem de vida. A noção de que a alma é corpórea resulta da falta de imaginação dos antigos filósofos para quem a alma se relacionaria com o corpo como se fosse o seu motor. Esse preconceito, aliás, está na origem da maior parte dos mal-entendidos a respeito da alma, como veremos.

Definindo a alma como princípio de vida, Tomás a considera como ato. Não se trata de um princípio de vida como o coração é princípio de vida para o animal, no sentido de que sem o coração, ele morre. A alma é o primeiro princípio de vida, o que equivale a dizer que é o princípio de ser e de ser vivo simultaneamente. Ora, esse primeiro princípio é a forma. Embora ainda nesse passo Tomás não se refira à alma como forma, a noção de alma como primeiro princípio de vida é o que garante a sua imaterialidade. O *De Anima*, de Aristóteles, então introduzido na universidade há cerca de 100 anos, ainda estava sendo melhor compreendido; esse tratado representava a visão científica sobre o assunto e havia divergências quanto à interpretação de que a alma é o ato e, portanto, a forma do animal. De qualquer modo, sendo a alma a forma do animal ou o princípio pelo qual o animal é vivo, ela tem que ser incorpórea.

Entretanto, assumindo que a alma é ato do corpo, o que lhe faz ser e dá vida, isso põe o seguinte problema. Segundo Aristóteles, na substância composta de forma e matéria, esses elementos não subsistem separados, são separáveis apenas conceitualmente. Se a alma humana fosse a forma ou ato do ser humano, do qual o corpo seria a matéria, a separação entre esses elementos, o que efetivamente ocorre na morte, seria o fim da linha para cada uma de suas partes, ou seja, a alma, como forma, não pode sobreviver ao corpo, como nenhuma forma subsiste sem a matéria e vice-versa. Para escapar a essa consequência indesejável para a doutrina cristã da ressurreição e imortalidade da alma, Tomás estabelece (no artigo 2) a subsistência da alma humana com base na sua capacidade de inteligência, inteligência essa que é uma operação da alma humana sem dependência do corpo. Ora, o que possui uma operação independente de algo é capaz de subsistir por si, para além desse algo. Dessa maneira, a morte da pessoa não precisa ser o fim da linha para a sua alma.

A subsistência da alma com base em sua capacidade de conhecimento é justificada no artigo segundo; entretanto, a consideração de que os animais também são capazes de conhecimento, isto é, o conhecimento sensível, faz surgir a questão da subsistência da alma também para

os animais irracionais, o que pode ser expresso na seguinte questão: se a alma do ser humano, que é um animal, é subsistente, por que não o seria também a alma dos demais animais? A resposta de Tomás a essa objeção, baseada inclusive no texto bíblico, é que tal opinião também deriva da falta de imaginação dos antigos filósofos, incapazes de distinguir entre sentido e intelecto. Essa incapacidade os conduzia à negligência em relação ao papel do sentido no conhecimento (admitindo que mesmo o conhecimento sensível fosse uma atribuição da alma) e à admissão da sobrevivência da alma dos animais irracionais. Mas Aristóteles, distinguindo entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual, confere as bases a partir das quais a solução de Tomás de Aquino se constrói: o conhecimento intelectual é próprio do ser humano e é uma operação da alma humana, logo, apenas a alma humana é subsistente; o conhecimento que os animais possuem é apenas conhecimento sensível, por isso a alma dos animais irracionais não sobrevive à morte corpórea.

Admitida, portanto, a subsistência da alma humana, isso aponta para a sua imortalidade, embora não seja hora ainda de falar dela. É preciso antes esclarecer o conceito de subsistência. Ainda considerando o hilemorfismo aristotélico, a subsistência da alma humana parece apontar

para a noção de substância simples, sem composição de matéria, o que teria como consequência admitir que o ser humano é a sua alma (e o corpo seria descartável). Ora, isso é contrário à noção inicial segundo a qual o ser humano é uma criatura composta de uma parte espiritual e uma parte corpórea. De certo modo, essa questão resulta da anterior; uma vez que o ser humano possui uma alma subsistente e os outros animais não, parece que o ser humano é, na verdade, a alma, sendo o corpo apenas um veículo para essa alma enquanto permanece neste mundo. Novamente, teríamos uma conclusão incompatível com a doutrina cristã; Tomás argumenta contra essa noção distinguindo dois sentidos em que a alma do ser humano equivaleria ao ser humano e se opõe aos dois. Em primeiro lugar, não se pode pensar na alma como essência do ser humano em geral, da qual os seres humanos particulares participariam, pois a essência de algo é o que diz a sua definição e na definição de ser humano entra a noção de corpo, assim como na definição das substâncias naturais entra a matéria, não a matéria assinalada, mas a matéria comum. Não se pode pensar em uma substância determinada sem considerar a matéria que lhe é própria, assim como não se pode pensar no ser humano sem considerar que este é feito de carne e osso. Em outras palavras, a essência não é algo separado da substância concreta, e sim

algo realmente presente como princípio formal em todo ente. Em segundo lugar, para exercer a sua operação própria, a alma humana necessita do corpo humano, pois o conhecimento sensível, que se realiza por meio de órgãos corporais, é que fornecerá as imagens (os fantasmas) a partir das quais a alma entende as essências ou noções universais, o que é a sua operação própria, sem o concurso de órgãos corporais. Isto é, quem conhece algo é o ser humano composto de corpo e alma; por exemplo, não é a alma de Pedro que conhece “x”, é Pedro, um ser humano individual e real, composto de um corpo material e uma alma, quem conhece “x”.

A questão teológica relevante implicitamente em questão aqui diz respeito à imortalidade da alma humana e à ressurreição. Em seu comentário, Robert Pasnau³ escreve que a composição do ser humano entre alma e corpo tem o inconveniente de deixar sem explicação a ressurreição. No entanto, a intenção de Tomás parece ser justamente o contrário, se for admitido que o ser humano é a alma e não o composto, a necessidade da ressurreição é que fica sem explicação.

Dizia Tomás de Aquino no *De Ente et Essentia*: “embora todos admitam a absoluta

³ PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae 1a*, 75-89. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 46-57.

simplicidade da causa primeira, alguns porfiam em introduzir a composição de matéria e forma nas inteligências e nas almas”⁴. Essa composição, que Tomás atribui ao filósofo judeu Avicébron, se baseia principalmente no fato de que a alma é suscetível de mudança (alguém pode aprender algo ou tornar-se uma pessoa melhor) e pelo fato de ser causada, gerada. Esses argumentos reaparecem no artigo 5 e parecem retomar o mesmo problema que fora posto no artigo 1, sobre a corporeidade ou materialidade da alma. De fato, são temas semelhantes, mas, naquele momento, os argumentos iniciais baseavam-se no movimento e no conhecimento como funções da alma em relação ao corpo e referiam-se à alma em geral. No artigo 5, a mesma resposta é reafirmada, com um acréscimo; se antes Tomás respondera à indagação dizendo que a alma é princípio de vida para o corpo, aqui ele diz que a alma, em geral, é definida como forma e forma se opõe à matéria, logo, a alma não pode ser composta de forma e matéria. E acrescenta com certa redundância que, no que diz respeito à alma humana, a sua capacidade de inteligência também é sinal de sua imaterialidade, pois não poderia receber as noções universais, que são imateriais, se fosse material.

No artigo 6, Tomás mostra a equivalência entre a subsistência da alma humana, provada no

⁴ AQUINO, Tomás de, *O ente e a essência*, capítulo IV, 45.

artigo 2, e a incorruptibilidade. O que é subsistente por si, é incorruptível por si; ora, a alma humana é subsistente, logo, é incorruptível. A discussão dos dois artigos anteriores parecia oferecer as seguintes alternativas: ou bem a alma é imortal, e, nesse caso, ela sobrevive sozinha à corrupção do corpo, o que equivale a dizer que a pessoa humana é, em última análise, a sua alma (artigo 4), ou a alma é forma do corpo e deve perecer com ele, pois esse é o destino da forma de todas as coisas que são substâncias naturais. Tais ideias são apoiadas com argumentos tirados da Bíblia, pois lemos em *Eclesiastes* 3,19 que “o ser humano nada é mais do que o animal de carga, pois ambos respiram, igual é a condição de ambos”, e no *Livro da Sabedoria* 2,2: “nós nascemos do nada e depois de morrermos será como se não tivéssemos existido”. O ser humano, como substância composta, teria de se submeter à mesma lei natural que governa qualquer outro animal. Além disso, a própria capacidade de inteligência, prova da subsistência da alma, parece ser dependente do conhecimento sensível, pois a alma intelectualiza a partir dos fantasmas e os fantasmas são formados a partir das sensações e as sensações dependem do corpo; logo, o intelecto nada é ou nada faz sem a ajuda do corpo.

Muitas questões para serem respondidas definitivamente em um único artigo. Por ora, o

que Tomás se limita a fazer é reafirmar a incorruptibilidade da alma humana com base na sua subsistência. As respostas a tantos problemas deverão esperar pelas questões posteriores, que os colocarão sob novas luzes. Às citações bíblicas, ele responde que Salomão, autor humano daqueles livros, se refere à opinião do insipiente ou tolo quando compara o homem ao animal de carga. Sobre a perspectiva de vir do nada e voltar ao nada, trata-se da perspectiva da criatura, não do Criador. De fato, criar é justamente fazer algo do nada; só o Criador cria. E voltar ao nada não é algo que seja da potência da criatura, é algo que somente o poder ativo do Criador pode realizar. Essas objeções, que são os argumentos iniciais, mostram bem aquilo a que nos referimos anteriormente: o seu papel é situar o problema. A citação escolhida não será necessariamente reputada como falsa; nesse caso, trata-se de perceber que há um sentido no texto bíblico, em si infalível, que representa a visão comum do ser humano, mas que aponta para a solução do problema. É preciso usar as ferramentas certas de leitura para não pôr em desacordo a palavra sagrada e a razão. Os teólogos cristãos têm feito (ou tentado fazer) isso há séculos.

Por último, quanto à dependência que a alma tem em relação ao corpo para realizar a sua operação intelectual, isto é verdadeiro, acres-

centa Tomás, enquanto ela está unida ao corpo, isto é, no curso de nossa vida normal, desde que nascemos neste mundo. Como a alma fará para conhecer estando separada do corpo, isto é, após a morte da pessoa, é algo que será respondido na questão 89. Aliás, trata-se de uma resposta bem modesta, onde Tomás deixa claro que, na investigação desse assunto, tateamos confusamente com base no conhecimento que possuímos ou podemos possuir em nossa condição atual, que é resultado do processo de abstração; isto é, não há certeza científica, apenas uma busca de compreensão daquilo em que se acredita em virtude da doutrina da ressurreição.

Ainda restaria uma solução a esse problema, a saber conciliar a animalidade humana com a sua imortalidade. Essa solução é o tema do artigo 7. Poderíamos considerar que o ser humano seria uma espécie de anjo caído. Senão, vejamos. O ser humano tem como fim último a beatitude eterna, assim como o anjo. O ser humano possui capacidade intelectual, como o anjo. E, finalmente, o corpo não parece ser essencial ao ser humano, é um acidente que o distingue dos anjos. Com base nesses argumentos, poderíamos concluir que a alma humana é da mesma espécie do anjo. Segundo Tomás de Aquino, Orígenes, um teólogo cristão do século III, teria mesmo sugerido isso. Mas a ideia é errada e herética.

Certamente que Tomás de Aquino, como todos os seus contemporâneos, acreditava na existência dos anjos; eles estão presentes nos textos sagrados de judeus, cristãos e muçulmanos. Já no *De Ente et Essentia* e por toda parte em sua obra, os anjos cumprem um papel epistemológico muito relevante. Baseado na autoridade de Dionísio, segundo o qual homens e anjos possuem operações naturais diversas (*De Divinibus Nominibus*, VII,2), Tomás identifica os anjos às substâncias intelectuais, por sua vez sugeridas na *Metafísica* de Aristóteles. Os anjos seriam substâncias simples cuja imaterialidade obriga a uma diversificação entre elas em função do ato de ser de cada uma; isto é, não pode haver vários indivíduos da mesma espécie, pois o princípio de individuação é a matéria. Assim, a individuação dos anjos deve-se à composição de essência e ser ou de forma e ser. Por isso, seguindo também a ideia de processão de criaturas devida a Dionísio, Tomás pode afirmar que os anjos se diferenciam entre si de acordo com a sua distância em relação ao ato primeiro, a causa criadora. Se nem mesmo os anjos são todos da mesma espécie, com maior razão, a alma humana não é da mesma espécie dos anjos.

Essas considerações encerram a investigação de Tomás de Aquino sobre a alma humana considerada em si mesma. Resta agora considerar as

duas partes do ser humano em relação entre si, isto é, como se dá a união entre a alma humana e o corpo.

Antes, porém, de passarmos a essa investigação, que será o tema da questão 76, podemos acrescentar com base no que dissemos que a angelologia de Tomás de Aquino permite vislumbrar uma solução para a questão da união entre corpo e alma que constitui o ser humano. A alma não é um anjo, por certo. Mas é, como o anjo, uma substância intelectual simples. Ocorre que, segundo o esquema de processão das criaturas, a alma se situa no último grau hierárquico dentre essas criaturas espirituais e está tão distante do princípio criador que não pode sequer existir sem matéria. A alma deve se unir ao corpo a fim de realizar a sua natureza; melhor dizendo, é preciso que haja a união entre um corpo material e uma alma, que é a sua forma, para que um ser humano exista. Uma vez que uma pessoa existe, a sua essência contém alma e corpo, uma alma encarnada ou um corpo enformado pela alma, existindo simultaneamente, sem a preexistência de um em relação ao outro, como a forma e a matéria de qualquer substância composta. Por certo, há uma precedência lógica da forma, isto é, da alma, sobre a matéria, ou seja, o corpo, mas, quanto à existência, eles são simultâneos. Em outras palavras, não há uma alma que preexista sem o corpo

e que, eventualmente, encarne neste ou naquele corpo. Se existisse, tal alma seria um anjo caído. Mas, para Tomás de Aquino, estar no corpo não é um acidente e muito menos um castigo para a alma, já que ela sequer existe sem o corpo.

Para qualquer teoria dualista sobre a alma, teoria que considera que a alma é uma substância, consiste num desafio explicar o relacionamento desta com o corpo. Tomás pretende triunfar nesse desafio mostrando que, de fato, não há duas substâncias, mas uma só que é o ser humano (tecnicamente, isso não seria dualismo), já que a alma não existe separada do corpo. No entanto, ao considerar que a alma é subsistente, imaterial, incorruptível, como vimos na questão 75, ele admite implicitamente que a alma não é meramente um princípio de vida para o corpo, que cessaria de existir quando a pessoa morre. No âmbito dos artigos da questão 75, já vimos alguns dos problemas filosóficos de sustentar essa posição; a sua tarefa dialética será mostrar como pode ser possível o que chamaremos aqui de um dualismo não restrito, um dualismo não de substâncias, mas de princípios. O corpo de uma pessoa, nós o sabemos por experiência, desaparece sem deixar rastros após a sua morte. E como subsiste essa criatura composta, da qual o corpo era uma parte essencial? Parte dessa tarefa será realizada no desenvolvimento da questão 76.

A união da alma com o corpo

A resposta que Tomás de Aquino apresenta para o problema da união da alma com o corpo é apoiada em sua interpretação do *De Anima*, harmonizada com sua convicção cristã. A alma, diz ele, une-se ao corpo como sua forma, compondo ambos, corpo e alma, uma única substância, o ser humano. A alma é, por si, uma substância intelectual subsistente, imaterial e tudo o mais que ficou estabelecido na questão 75; ela une-se ao corpo por necessidade, dada a sua posição na hierarquia das substâncias intelectuais, onde se acha tão distante do princípio criador que é incapaz de ser e de realizar a sua operação própria (a intelecção das formas universais) sem a ajuda do corpo humano. Este, por sua vez, é apto a realizar, sob a direção da alma e por meio de seus órgãos, a nutrição, locomoção e sensação necessárias à sobrevivência do ser humano como um todo e da alma enquanto unida ao corpo.

Embora a alma não possa existir sem o corpo nem o corpo sem a alma em nossa realidade natural, a subsistência da alma indica a sua imortalidade e, conseqüentemente, a morte do ser humano não significa a extinção do ser na alma. A ciência da alma apresenta-se, assim, como um lugar adequado para refletir sobre as premissas que justificam a imortalidade da alma humana,

com o ser adquirido em sua união com o corpo, e que tornam a ressurreição, senão demonstrável cientificamente, já que é fruto da graça, pelo menos inteligível discursivamente. Por enquanto, na questão 76 da Parte I da *Suma*, Tomás de Aquino explica como a alma humana se une ao corpo. Vejamos como se desenvolve a sua argumentação.

O plano da questão 76 parece menos concatenado do que o da questão anterior, pois Tomás de Aquino coordena diversas questões cujo encadeamento não é tão rigoroso como fora na questão 75. No entanto, por meio dessas questões ele apresenta soluções a diversos problemas particularmente difíceis, como, por exemplo, os problemas da unidade do intelecto humano, da unidade da forma substancial e da alma como forma substancial do ser humano.

Inicialmente, Tomás retoma a noção de alma humana como forma do corpo humano, qualificando-a como princípio intelectual; por meio desse princípio, o ser humano é capaz de conhecimento racional, o que o distingue de todos os outros animais com os quais ele compartilha o gênero. Em busca de uma descrição mais precisa para a operação intelectual que caracteriza o ser humano e o torna único na hierarquia das criaturas, Gilson⁵ propõe que se chame o

⁵ GILSON, Etienne. *Le Thomisme*, Paris: Vrin, 1986, p. 263.

conhecimento humano propriamente de racional e não de intelectual, pois o intelecto é apenas o princípio que nos torna conscientes das verdades primeiras indemonstráveis e da apreensão dos inteligíveis; o resto do trabalho é feito através da penosa operação de composição/separação, pela qual formamos as proposições universais de que se compõe o nosso raciocínio com variáveis graus de certeza.

De qualquer modo, o princípio intelectual é uma parte substancial do ser humano e de cada ser humano individualmente considerado, isto é, de cada ente, pois sendo o conhecimento individual (não se diz que meu olho vê ou que meu intelecto entende e sim que eu vejo, eu entendo), é inútil e errado considerar que o conhecimento individual que cada um possui da realidade circunstante se construa no fluxo entre uma fonte de conhecimentos eternos separada e o equipamento cognoscitivo de cada um, isto é, a noção de um intelecto separado.

Outras interpretações incoerentes que serão atacadas por Tomás de Aquino derivam da noção de que a alma se une ao corpo como motor em relação ao móvel e não como forma substancial do ser humano. Vemos essa crítica explicitamente nos artigos 3, 4, 6, 7 e 8. Forma substancial significa que uma única forma dá ser, unidade, vida, capacidade de locomoção e sensação (ou conhe-

cimento sensível) e, no caso do ser humano, também confere a capacidade racional ou intelectual. O ser conferido pela forma substancial é individual, uma vez que a essência da substância individual e a essência universal diferem apenas quanto à matéria assinalada/não assinalada. Esses pontos são defendidos nos artigos 1 e 2.

Os principais argumentos apresentados nos artigos da questão 76, defendendo que a alma se une ao corpo como forma substancial e não como motor, podem ser, na minha opinião, compreendidos a partir da discussão apresentada no artigo 5. Nesse artigo, discutem-se as razões pelas quais a alma humana se une especificamente a este corpo que possuímos. Vemos, nele, ser abordada uma questão que ainda faz parte do repertório de nossas indagações contemporâneas, não só de filósofos, mas de qualquer ser humano: a questão do limite natural de nosso corpo, razão do desenvolvimento não só da medicina, como de diversas tecnologias que nos permitem aumentar a capacidade de nossos corpos. Do ponto de vista dos argumentos apresentados nessa questão, o problema se coloca assim: ou a alma humana deveria unir-se ao melhor corpo disponível, o que não parece ser o caso, ou deveria ser capaz de transmitir ao corpo escolhido a sua capacidade de subsistência e imortalidade.

Um cientista não deve explicar como as coisas deveriam ser e sim como elas de fato são. Se tivéssemos acesso direto ao conhecimento das essências tudo seria perfeitamente claro para nós, mas, como não temos, precisamos construir nosso conhecimento científico com base nas informações dos sentidos e no raciocínio. A explicação para a união da alma humana com o corpo deve partir, portanto, deste corpo que de fato possuímos. As explicações de Tomás de Aquino são as seguintes.

Em primeiro lugar, no artigo 3, vemos que a alma humana cumpre as funções das três almas descritas no *De Anima*: a vegetativa, responsável pela nutrição e crescimento (as plantas possuem essa alma); a sensitiva, responsável pela locomoção e sensação (os animais irracionais têm essa alma, que cumpre também as funções da alma vegetativa); e a intelectiva, que é a alma humana dos seres humanos. A alma humana, portanto, é capaz de inteligência, que é o que a define como tal, mas também é responsável pelas funções inferiores, a nutrição, a locomoção e a sensação, sem as quais, aliás, é incapaz de exercer a sua função própria.

Essa descrição opõe-se à visão platônica segundo a qual temos três almas ou ao menos uma alma que se divide em três partes do corpo (estômago, coração e cabeça), concepção também popular no meio universitário de Tomás de

Aquino. Tal concepção só se admite se pensarmos na alma como motor do corpo; ao contrário, assumindo a noção de alma como forma substancial, a forma que confere simultaneamente ser e unidade à substância, ela deve ser una, indivisível. Conclui-se, por isso, no artigo 4, que a alma humana considerada como forma substancial do ser humano é a única forma necessária do ser humano e o corpo é a sua matéria.

A unidade da forma substancial e a crítica à noção de alma como motor do corpo também são as razões pelas quais Tomás de Aquino rejeita, no artigo 6, a necessidade de certas disposições acidentais na matéria que a tornariam apta a receber determinada forma. Ora, a matéria, enquanto tal, está em potência para todos os atos. E o primeiro de todos eles deve ser o primeiro inteligido na matéria, ora, este é o ato de ser, uma vez que o ser é o primeiro inteligido na matéria. Em seguida, o que confere ser à matéria é a forma substancial, logo, não é possível haver nada na matéria antes da forma substancial; como já dito anteriormente, ela confere simultaneamente o ser e a unidade à matéria da qual é forma e, no caso do ser humano, também confere a vida, as capacidades de locomoção e sensação e a inteligência.

Assim, também não é preciso admitir, segundo Tomás afirma no artigo 7, a necessidade do espírito ou de algum tipo de matéria sutil

como o fogo ou o éter (a quinta essência) como intermediário entre corpo e alma se admitimos a noção de que a alma é forma substancial do ser humano. Portanto, tudo o que é posterior à união entre corpo e alma (digamos, após a geração ou nascimento) já é determinado por essa forma. Isso não quer dizer que Tomás negue a existência desses elementos corpóreos por meio dos quais a alma move o corpo; respondendo a um argumento baseado na autoridade de Agostinho, ele diz que, de fato, a alma se utiliza de corpos mais sutis, como fogo e ar, para mover as partes menos sutis, mas tais elementos são partes do corpo e a alma não os move como motor corpóreo e sim virtualmente, isto é, por meio de suas capacidades (esse assunto, espera-se, ficará melhor explicado na segunda parte do tratado, questões 77 a 83). Tomás se apoia na ciência de sua época, por exemplo, no *De Motu Animalium*, de Aristóteles, para dar conta da fisiologia do animal de modo a não interferir em sua tese principal, que procura rejeitar o dualismo de substâncias materiais na composição do ser humano. O mesmo argumento ele usa para defender a ideia segundo a qual não é porque o espírito deixa o corpo que o animal morre, mas é porque ele morre que o espírito deixa o corpo. O essencial, portanto, é apontar que a existência desses elementos corpóreos não invalida as teses admitidas até aqui, quais sejam,

a imaterialidade e a subsistência e a consequente imortalidade da alma humana, e a alma como forma substancial e não como motor do corpo.

A questão da alma na história da filosofia

A questão da alma é uma questão em torno da qual poderíamos organizar toda a história da filosofia, pois não há época que não tenha discutido sobre ela, inclusive a nossa.

Pelo menos em termos da cultura ocidental em suas raízes greco-latina e judaico-cristã, os fenômenos que primeiro parecem contar para a formação de uma noção de alma são os que atestam a permanência da vida em um animal ou pessoa e cuja ausência indica a morte: a respiração e o calor corporal. Assim, a alma é relacionada, em primeiro lugar, à vida ou à falta de vida, e é essa a constatação básica de Aristóteles quando diz que a alma é o que faz algo ser vivo, o que distingue o vivo do não vivo (seja do que jamais vive, como uma parede, por exemplo, seja do que perdeu a vida, como um cadáver).

Já na *Odisseia*, o herói Ulisses aparece em diversas cenas conversando com pessoas que já morreram: o adivinho Tirésias, a sua própria mãe e os seus amigos, mortos em batalha na guerra contra Troia. Mas já se notou que, na *Ilíada*, atribuída tradicionalmente ao mesmo autor, Homero, mas certamente bem anterior, só se fala da alma

quando ela abandona o corpo, como força vital, portanto. Isso parece indicar que, entre o tempo da redação da *Iliada* e da *Odisseia*, a alma deixa de significar meramente a vida existente em um animal ou ser humano e passa a constituir o ser de uma pessoa, uma espécie de imagem ou, como diziam os gregos, um fantasma de sua unidade pessoal. Nessa nova compreensão, as almas, pelo menos as dos seres humanos, sobrevivem à morte e continuam sua existência em um lugar de natureza incerta.

Esse é o pano de fundo herdado pelos primeiros filósofos naturalistas que propuseram as primeiras concepções filosóficas sobre a alma. Não é nosso objetivo neste texto abordar com mais detalhes essa interessante reflexão. Basta para nossos propósitos considerar os desenvolvimentos mais maduros que chegaram até nós, que foram as teorias de Platão e de Aristóteles e de seus continuadores e críticos do período helenístico. Essa reflexão formará a base do pensamento cristão sobre o tema.

Platão tem a alma como um dos conceitos principais de sua filosofia. Parece haver uma evolução do seu conceito, desde a noção de uma alma substancial totalmente separada ou separável do corpo no momento da morte, um motor que move a si mesmo e, por isso, imortal, ideia que aparece nos diálogos *Fédon* e *Fedro*, até uma

teoria mais complexa da alma, desenvolvida no diálogo *A República*, de tal modo que a alma não apenas é a consciência ou o motor que move o corpo, mas é também composta de partes e se relaciona com o corpo de tal modo que se encarrega também das funções próprias dele, como as sensitivas e mesmo as vegetativas.

A teoria aristotélica, expressa em vários lugares de suas obras sobre a natureza, é apresentada de modo mais estruturado no tratado *Sobre a Alma* (*De Anima*). Fazendo eco, talvez, à noção tripartite da alma platônica, ele identifica nos seres vivos certos graus, já que o que caracteriza um ser animado, isto é, com alma, é sua capacidade de mover e de ser afetado por sensações e, em última análise, de conhecer. Como o crescimento e a degeneração são um tipo de movimento, Aristóteles identifica uma alma que é apenas vegetativa: ela anima um ser que nasce, cresce e morre. Um segundo tipo, além da faculdade da alma vegetativa, também é capaz de movimento local e de ter sensações que, em diferentes graus, faz com que os seres vivos que anima possuam conhecimento da realidade circunstante; esses são os animais propriamente ditos. A alma racional é um terceiro tipo e é exclusiva do animal humano, e além das funções vegetativa e sensitiva, é capaz de raciocinar e de conhecer intelectualmente verdades eternas.

Após Aristóteles, as escolas helenísticas continuaram a discussão sobre a natureza da alma, variando desde um materialismo cético quanto à sobrevivência da alma humana até certas formas de reencarnação que incluíam não apenas os seres humanos, mas todos os animais. Uma concepção clara da alma como substância puramente espiritual, isto é, imaterial, parece jamais ter sido proposta. Alguns a identificaram com o ar ou o sopro, outros com o fogo ou com o sangue, e outros ainda imaginaram um tipo especial de matéria em sua composição, uma matéria semelhante à dos astros. Um bom resumo de todas essas posições se encontra no livro I das *Discussões Tuscianas*, de Cícero, um autor latino do século I a. C.

Os escritores cristãos adotaram teorias sobre a alma compatíveis com a doutrina cristã, e estas se aproximavam mais do platonismo do que do peripatetismo, inclusive por intermédio da escola estoica, que era dominante na época do cristianismo nascente e do neoplatonismo, já no século III da era cristã, uma espécie de síntese de todas as filosofias anteriores, com uma grande preferência por certos textos platônicos.

O que embaraçava os cristãos na teoria platônica da alma é sua inclinação à reencarnação, pois eles preferem a ressurreição (que é renascer no mesmo corpo e não em outro). Outra dificuldade

da doutrina platônica em relação ao cristianismo é o desprezo pelo corpo, identificado como fonte do mal, e a consideração da alma como sendo o ser humano integral; o corpo era considerado apenas uma “casca” temporária, da qual é um bem para a alma se libertar; novamente, isso não coaduna com a crença na ressurreição.

Por outro lado, a possibilidade de um crescimento espiritual da alma, proporcionado pela busca de conhecimento, é o que atrai os cristãos à noção platônica de alma. Assim, diversos escritores, desde a época dos padres da Igreja, se esforçaram por produzir teorias da alma que, embora aceitando as premissas de Platão, fossem capazes de contornar suas dificuldades. Os maiores dentre eles são, certamente, Santo Agostinho e o autor dos escritos dionisianos. Eles formam a base da tradição na qual a obra de Tomás de Aquino se constituiu.

Tomás de Aquino imaginou a *Suma de Teologia* como um sistema, ao mesmo tempo completo e didático, de modo que o estudante, seguindo a ordem de estudo proposta, percorreria todo o edifício do conhecimento sobre Deus e as noções correlatas, tal como reveladas na Bíblia, de modo seguro e racional.

Para tanto, ele dividiu a *Suma* em três partes. Na primeira, fala-se de Deus como o criador de tudo que há; na terceira, de Deus como a finali-

dade de nossa existência e da existência de tudo. Entre as duas noções de Deus como Princípio e como Fim, a segunda parte fala do meio pelo qual podemos chegar até Ele, isto é, de Jesus, a segunda pessoa da Trindade e da Igreja.

A primeira parte, portanto, é onde Tomás de Aquino encaixa a maior parte do conhecimento que podemos ter do mundo, tal como foi criado por Deus. Essa primeira parte, que começa por um exame da questão da existência de Deus, prossegue no exame das criaturas de Deus. E há três tipos de criaturas: as espirituais, as corporais e uma criatura que é algo intermediário entre ambas, o ser humano, composto de uma parte material, o corpo, e de uma parte espiritual, a alma. A primeira parte da *Suma de Teologia* tem 102 questões. O tratado sobre o ser humano começa na questão 75 e prossegue até o fim, constituindo-se por cerca de um quarto dessa primeira parte; pode parecer pouco, mas toda a segunda parte, e mesmo a terceira, é escrita em função dessa única criatura, limítrofe entre o mundo espiritual e o mundo material.

Nas questões 75 e 76 da Parte I, Tomás de Aquino se mostra bastante informado sobre a filosofia, conhecendo praticamente tudo o que havia para se conhecer em sua época, o que incluía a obra recentemente (por volta de 100 anos antes de Tomás chegar à idade adulta) redescoberta de

Aristóteles e, em maior ou menor grau, todos os argumentos que marcaram a história da reflexão sobre a alma até a sua própria época, mesmo que a maioria de segunda mão. É com todos esses argumentos que ele tem de tratar e é o que ele se propõe a fazer ao longo dos quinze artigos dessas duas questões cujo tema é a alma humana, sua natureza e o modo como está unida ao corpo formando o composto que é o ser humano.

Palavras-chave

Motor

Os principais argumentos de Tomás de Aquino contra a corporeidade da alma ou contra um dualismo estrito, de tipo platônico, consistem em partir da ideia de que a alma é o motor do corpo, e criticá-la. Para tanto, ele se vale da teoria aristotélica expressa na *Física*, segundo a qual tudo que se move (é móvel) deve ser movido por algo capaz de mover, e isso é o que se chama no latim medieval de motor. Um motor é algo qualquer capaz de pôr em movimento outro algo; um motor só pode pôr algo em movimento por possuir esse movimento, já que nada pode dar a outrem aquilo que não tem. Imagine-se, então, o exemplo clássico das bolas em uma mesa de

bilhar: a primeira bola posta em movimento põe a segunda em movimento, transmitindo-lhe o movimento que ganhou, e assim sucessivamente até que o movimento se esgote.

Outro princípio bastante usado na *Física* e em outras obras de Aristóteles é aquele segundo o qual não pode haver infinito atual, o que, no caso do motor, significa que o movimento não pode retroceder até o infinito. Por exemplo, para mover a primeira bola, foi preciso que alguém a empurrasse com o taco. Essa pessoa precisou imprimir força em seus músculos para bater com o taco; para ter força nos músculos, ela precisou se alimentar. Poderíamos retroceder na cadeia de causas até o infinito? Não, segundo Aristóteles, deve haver um primeiro motor imóvel que, sem ser movido por nada, seja capaz de imprimir movimento a algo.

A teoria do motor imóvel cataloga a existência de três tipos de motores: o motor que jamais é movido, seja por si, seja por acidente; o motor que somente é movido por acidente e nunca por si (não é de sua natureza ser movido); e o motor que é movido por si (é de sua natureza ser movido). O motor que jamais é movido é eterno, e, quando move algo, move-o eternamente. Mas o motor que é movido por acidente, quando move algo, não imprime nesse algo um movimento eterno e sim finito. Já o motor que tem por natureza ser

movido só pode transmitir o movimento recebido de outro motor, por isso precisa ser corpóreo. Mas esse não é o caso do segundo tipo de motor; a alma é desse segundo tipo, ela move não como um motor corporal, mas como vontade espiritual.

Fantasma

A palavra “fantasma” ou “fantasia”, que os escritores da época de Tomás de Aquino usavam assim mesmo, sem traduzir do grego (em latim significa “imagem”), indica uma semelhança da coisa percebida pelos sentidos que fica retida em algum lugar de nosso intelecto (tecnicamente, o intelecto possível) e é convocada à lembrança em qualquer discurso que fazemos. Se queremos falar de “gato”, por exemplo, é a imagem ou fantasma do gato que invocamos em nossa memória e assim também o nosso ouvinte, ao ouvir a palavra “gato”. Note-se que o “gato” em questão não é um gato qualquer, é a noção de “gato”, a espécie inteligível. Para formar essa espécie inteligível, o intelecto (tecnicamente, o intelecto agente) deve constantemente voltar-se a esses fantasmas; o mesmo processo explica a formação de noções cada vez mais abstratas (por exemplo, “felino”, “mamífero”, “animal”, “ente”). Eis por que o nosso conhecimento intelectual depende dos

fantasmas, uma peça-chave na “teoria do conhecimento” de Tomás de Aquino.

Dessa forma, entre o pensamento, que é expressão de nossa alma, e as próprias coisas do mundo há uma entidade intermediária, de existência diáfana, dependente dos sentidos (pois nada está na alma que não tenha passado pelos sentidos), o fantasma, ele mesmo uma coisa individual, mas não material. O fantasma, é bom frisar, não é um conceito nem uma representação genérica do gato, por exemplo. Cada imagem de cada gato que já vi na minha vida (mesmo que eu tenha visto apenas um ou milhares, não importa) é o material a partir do qual a minha alma comporá a noção de gato, isto é, o conhecimento do gato em si.

O fantasma serve, na teoria de Tomás de Aquino, para explicar o modo de relacionamento entre a alma, como potência cognitiva, e o corpo ou os corpos, pois o corpo é o meio pelo qual os fantasmas são, em primeiro lugar, produzidos e também os exemplares aos quais esses fantasmas se referem. Mas isso seria tratado mais adiante na *Suma de Teologia*. Nas questões 75 e 76, os fantasmas ou fantasias aparecem principalmente como obstáculos à possibilidade de uma operação da alma que seja separada do corpo, argumento essencial na noção de alma tomasiana. O obstáculo é o seguinte: se a alma precisa dos fantasmas

para conhecer o mundo externo, e se os fantasmas dependem do corpo (os sentidos) para serem produzidos, a alma, por tabela, depende do corpo na sua operação intelectual, no seu conhecimento do mundo exterior. Tomás responde a essas dificuldades principalmente nos artigos 2 e 6 da questão 75 (75, artigo 2, argumento 3 e resposta; e 75, artigo 6, argumento 3 e resposta) e desenvolve o conceito no corpo da resposta do artigo 1 da questão 76.

Princípio

A palavra princípio tem muitos sentidos e faz alusão principalmente a dois aspectos: ser primeiro e ser fundamental, o que dirige ou governa algo. Os dois aspectos da noção de princípio são considerados no vocabulário da noção de alma em Tomás de Aquino.

Um princípio é, então, algo necessário para a existência ou realização de uma coisa, assim como o olho é princípio da visão ou o coração é princípio da vida. Sem olho não há visão e sem coração não há vida. Daí pode-se perceber que diversos princípios podem se relacionar hierarquicamente a fim de se constituir em um sistema.

É nesse sentido que Tomás de Aquino fala da alma não apenas como princípio, mas como

primeiro princípio da vida. Ora, o coração é princípio da vida, mas não dizemos que o coração vive, a não ser metaforicamente; o que dizemos é que a pessoa, que tem o coração funcionando bem, vive. Do mesmo modo não é o olho que vê, e sim a pessoa que tem os olhos. A alma tem que ser, então, um primeiro princípio de vida, e isto é o que faz um organismo vivo ser ou existir, pois vida é uma forma de existência. O que faz algo existir é sua forma, que faz ser ou existir e ser ou existir como algo específico (uma árvore ou um gato, por exemplo); a alma como princípio é a forma do ser vivo e a alma do ser humano é a forma do ser humano, que é uma espécie de ser vivo.

Blade runner: uma história sobre a mortalidade e a alma

“**B**lade runner: o caçador de andróides” obteve razoável sucesso comercial nos anos 80 e se tornou um filme *cult*, quer por suas inovações estéticas, quer pelas questões que pretendia suscitar. A história do filme é ambientada numa Los Angeles futurista e distópica. No ano de 2019, em que se passa a ação, os seres humanos já tinham colonizado outros planetas. Construir andróides, ou replicantes, criaturas humanoides manufaturadas a partir de material genético para exercer funções em condições extremas nessas colônias (e que poderiam ser descartadas assim que atingissem sua vida útil) é o negócio da corporação Tyrell. Na Terra, aparentemente, só ficaram os inaptos a fazer a viagem interplanetária (e mesmo assim, a cidade aparenta ser superpovoada, apesar de contar com muitas habitações abandonadas e decadentes). O filme é narrado em primeira pessoa (em *off*, como se diz no jargão cinematográfico, contra a vontade do diretor Ridley Scott) pelo policial Rick Deckard, o *blade runner* do título, cuja função é retirar de circulação os andróides que eventualmente escapam de seus donos e voltam à Terra, onde podem representar perigo. Esse é o caso de uma

turma de quatro andróides especialmente inteligentes (a geração Nexus-4), que caberá a Deckard retirar de circulação; logo fica claro que o motivo do retorno desses andróides é a busca por mais tempo de vida que eles acreditam conseguir junto à Corporação Tyrell.

A estória contada pelo filme pode ser entendida como mais uma metáfora sobre a insatisfação humana com a sua própria mortalidade, presente desde a mitologia grega até o *Senhor dos Anéis*, passando pelo monstro Frankenstein. A cena do esperado encontro entre Roy Baty, o chefe dos andróides, e o presidente da Corporação Tyrell representa o encontro entre criador e criatura imaginado em várias narrativas de nossa cultura. Nesse encontro, a criatura se queixa e mesmo se revolta contra suas limitações, e o criador, conforme a imaginação do autor, às vezes se digna a apresentar sua defesa.

O artigo quinto da questão 76 de *Suma de Teologia*, sobre a relação do corpo humano com a alma humana, também pode ser lido como uma espécie de confronto entre criador e criatura, uma vez que a pergunta feita nesse artigo é: o corpo do ser humano é o mais adequado possível à nobreza de sua alma? No artigo quarto, Tomás estabeleceu que a alma é imaterial, subsistente e incorruptível, e nos artigos anteriores a essa questão, que ela é o princípio intelectual e a forma do

corpo humano. Comparado ao de outras criaturas menos nobres (ou com almas menos nobres) e que tem corpos mais fortes ou ágeis que os nossos, não seria o corpo humano inadequado ou mesmo desproporcional à nossa nobreza?

A discussão, como de praxe, começa examinando as razões em contrário. Nesse caso, temos os argumentos em favor da ideia de que o corpo humano não é o melhor corpo, o mais conveniente a se unir ao mais alto princípio do mundo natural. No contexto da discussão sobre a natureza da alma, esses argumentos parecem funcionar como premissas de uma redução por absurdo; se for provado que o corpo ao qual a alma humana está unida não é o mais adequado, como isso não é cabível com o desígnio divino, que faz tudo perfeitamente, pode ser provado que a tese de Tomás sobre a noção de alma como forma do corpo humano está errada.

Todavia, refletiremos em outra direção, visto que os argumentos apresentados são semelhantes ao modo como o próprio androide Roy Baty se queixa ao seu criador. Eis os argumentos.

Em primeiro lugar, como a alma é incorruptível, não parece que deveria se unir a um corpo corruptível, uma vez que a matéria deve ser proporcional à forma. A resposta de Tyrell é muito interessante, pois evoca a resposta do próprio Tomás, que apresenta a seguinte metáfora.

Diz ele que o artesão, ao construir um serrote, em vista de sua utilidade, que é cortar, escolhe o melhor ferro, capaz de cortar a madeira mais dura, busca a melhor matéria e o melhor desenho; no entanto, por melhor que seja o material, os dentes do serrote perderão o corte com o tempo e enferrujarão porque a matéria é corruptível. Do mesmo modo, Tyrell diz a Roy que “a lâmpada mais brilhante tem duração mais efêmera... e você brilhou muito”. Assim, parece haver um aspecto na constituição da natureza das coisas que nem mesmo o Criador pode mudar, a corruptibilidade é uma propriedade da matéria, incapaz de “guardar o ser”. Isso ecoa o mito platônico do Demiurgo, provavelmente a primeira ocorrência de um deus criador na história da filosofia.

Talvez prevendo uma incongruência desse contra-argumento, Tomás acrescenta que alguém poderia afirmar que Deus poderia criar de modo diferente; afinal, o Deus de que Tomás está falando não é o Demiurgo platônico. Ele é o ser supremo, a criação do universo é sua decisão livre, nada o constrange a criar o mundo como criou. Desse ponto de vista, parece que Ele poderia ter feito o ser humano de modo diverso, se quisesse. A isso, Tomás responde com um argumento que é, ao mesmo tempo, a força e a fraqueza de sua teologia. Diz ele: “quanto à constituição das coisas naturais, não se considera o que Deus pode

fazer, mas o que convém à natureza das coisas, como diz Agostinho no livro II, *Super Genesi ad Litteram*. Contudo, em sua providência, Deus oferece remédio contra a morte por dom da graça”⁶. A força do argumento é que, quanto a essa questão, não nos cabe indagar como as coisas deveriam ser, mas como são de fato, um saudável princípio metodológico científico; de nada nos adianta lamentar a nossa condição e sim entendê-la para ser o mais feliz possível. A fraqueza do argumento é que, ao acenar para o mistério da criação, também se fecha a porta a qualquer investigação racional. A história da medicina, por exemplo, é uma história do embate entre o limite de nossa conformação à natureza de nossas fraquezas e o limite de nossa capacidade de lutar contra essas fraquezas que se apresentam como enfermidades. É comum encontrarmos na história da civilização narrativas sobre a fúria divina dizimando populações com pestes e catástrofes naturais; também é evidente o progresso da civilização na direção de encontrar lenitivos às suas dores, proteções contra as catástrofes. O cristão Tomás apresenta como remédio contra a morte algo dado por Deus gratuitamente aos que n’Ele acreditam: a ressurreição da carne e a vida eterna.

Os outros argumentos apresentados em favor da ideia de que a união da alma, como princípio

⁶ Ver p. 91-92.

formal, a esse corpo é inadequada levam em conta também que a alma é imaterial e o corpo é grosseiramente material; talvez um corpo de matéria mais sutil fosse mais adequado à alma. A alma também é simples, porque é forma e toda forma é simples, mas o corpo humano é complexo, formado de partes diversas. Finalmente, se é para se unir a um corpo grosseiro e complexo, a alma poderia se unir a um corpo mais robusto do que o nosso, pois, em comparação com os outros animais, que possuem garras, dentes, força descomunal e mesmo asas, o corpo humano parece bem mal equipado para a vida.

Todos esses argumentos são respondidos com base no mesmo princípio de que a forma é que determina a matéria e não o contrário. São argumentos que respondem mais diretamente ao problema posto, na medida em que se considera o ser humano como ele é atualmente e não como deveria ou poderia ser. Para fazer um bom serrote, o artesão deve buscar a matéria mais conveniente, e por isso faz um serrote de aço e não de madeira, por exemplo. Assim também é em vista da forma, a alma racional, que a matéria deve ser configurada. No corpo da resposta desse artigo, lemos: “a alma intelectiva, como foi estabelecido acima, possui o ínfimo grau entre as substâncias intelectuais segundo a ordem da natureza, tanto que não possui incutido naturalmente o conhecimento

da verdade como os anjos, mas é preciso que o adquira a partir das coisas divisíveis por via dos sentidos”⁷.

A necessidade do conhecimento sensível é a chave que explica a união da alma humana precisamente a esse corpo humano e não a outro qualquer. A função do sentido é fazer conhecer todas as nuances qualitativas das coisas materiais que nos rodeiam, cores, formas, sons, gostos, cheiros. Nesse sentido, o tato aparece como o sentido fundamental; ele nos dá a conhecer os contrários, como o quente e o frio, o seco e o úmido etc. Quanto mais equilibrado for o sentido do tato, mais capaz de conhecer é o animal que o possui. E, de acordo com a ciência da época, o ser humano possui, em comparação com os demais animais, o melhor sentido do tato. Além disso, para superar os obstáculos, Deus nos deu as mãos e a inteligência, com as quais construímos todas as nossas defesas e conforto. Portanto, não se trata de nos conformar com o corpo que recebemos de Deus e sim ter a certeza de que este é o melhor corpo a fim de que o ser humano viva neste mundo.

Façamos agora um paralelo entre o Criador apresentado por Tomás e o criador humano dos andróides. Tyrrel construiu um artefato com a melhor tecnologia disponível e o melhor material. Dessa escolha restaram consequências que

⁷ Ver p. 88-89.

limitam justamente a longevidade de seu produto. Ao se apegar à sua existência e lutar para encontrar uma forma de conseguir mais tempo de vida, Roy Baty, o androide, se assemelha ao ser humano, inconformado com sua mortalidade. A crença religiosa, podemos dizer, alimenta-se dessa mesma insatisfação. O relato original da Bíblia sobre Adão e Eva tem justamente o objetivo de explicar o porquê de morrermos; outras religiões têm outras narrativas com o mesmo objetivo. Tomás de Aquino nos apresenta uma reflexão que tem como pano de fundo a promessa do cristianismo – ressurreição e vida eterna –, mas não deixa de questionar o motivo de termos exatamente esse corpo, com esses limites e essas características. O Criador apresentado por Tomás não é limitado pelos materiais à sua disposição, na medida em que ele cria por vontade e por bondade. Podemos ter certeza então de que Ele nos fez da melhor maneira possível e, mais poderoso e generoso do que qualquer criador humano, nos ofereceu um remédio contra a mortalidade, o que é a base da religião.

Talvez Roy devesse apenas se conformar com seu destino e aproveitar a vida enquanto fosse possível, sem questionar o porquê de sua existência nem se angustiar por um destino melhor. *Carpe diem*, dizia o escritor latino Virgílio, o que quer dizer: “aproveite o seu tempo”. Mas será

que essa inquietação não está inscrita na própria natureza de Roy?

O romance no qual a estória do filme se baseia chama-se *Androides sonham com ovelhas elétricas?*, de Philip K. Dick, também um clássico da ficção científica. A estória contada nesse romance é substancialmente diferente da que é contada no filme, em que personagens são acrescentados ou suprimidos, situações são modificadas, como é costume acontecer nesses casos. Há, porém, um interessante diálogo presente no romance que não aparece no filme e que prolonga a questão sobre a alma, mas não no sentido de uma discussão sobre a sua mortalidade/imortalidade, e sim sobre a própria noção do eu.

Nesse diálogo entre Rick Deckard e sua esposa Iran (no filme Deckard não é casado), logo no início do dia, eles discutem sobre a programação de um aparelho que tem por função modular o humor das pessoas durante um tempo. Rick Deckard nota que sua esposa regulou o aparelho para ficar deprimida e discute com ela, dizendo que ela não podia fazer isso, que ela deveria regular o aparelho para uma espécie de euforia leve. Sua esposa retruca que estava com vontade de ficar deprimida. Essa resposta aponta para a natureza ou identidade do “eu”;

afinal, quem decide se quero ficar alegre ou triste, ou quem é que sabe se eu estou alegre ou triste? Esse “eu” que percebe que estou alegre ou triste deve ele mesmo estar alegre ou triste? A alma é passiva sob certos aspectos? Se a alma não é substância, mas apenas princípio de uma série de emoções concorrentes em nosso “psiquismo”, o que ou quem sintetiza a consciência de modo a que alguém se perceba a si mesmo como um “eu”? Por outro lado, se a alma é uma substância e controla o corpo como um cocheiro controla uma parelha de cavalos, para nos referirmos a uma conhecida alegoria platônica, surgem todos os problemas apresentados aos dualistas: como pode se dar a relação entre algo imaterial e algo material? Qual a natureza, por exemplo, de um vício ligado ao corpo (gula, por exemplo), se a alma, em si mesma, não é afetada por uma necessidade material?

Os problemas filosóficos ligados à noção de alma se beneficiam no século XXI dos desenvolvimentos da ciência natural; conhece-se muito mais a estrutura do cérebro, o suporte material das emoções que se nos apresenta como fenômenos da alma. A neurofilosofia e a filosofia da mente representam tentativas de desenvolver esses temas levando em consideração os desenvolvimentos dessas ciências; a ficção científica também se projeta numa reflexão a partir dessas

teorias contemporâneas e exercita a imaginação pensando como poderá ser o futuro. Há certa tendência ao pessimismo nessas reflexões, como é o caso de “*Blade runner*”, tanto o filme quanto o romance, que parecem concluir pela completa identificação entre homem e máquina e pela possibilidade do controle de seres humanos uns pelos outros na medida em que conhecermos o funcionamento desses mecanismos. Surpreendentemente e sem a dramaticidade dos androides de “*Blade runner*”, parece que os algoritmos das redes sociais descobriram os mecanismos de funcionamento de nossas “almas”. Quarenta anos depois de “*Blade runner*”, o filme, e sessenta anos depois do romance *Androides sonham com ovelhas elétricas?*, as manipulações de emoções e ideias produzidas pelas redes sociais, inicialmente com intenções de marketing, parecem revelar uma maneira muito mais frutífera de descobrir o funcionamento de nossas almas ou psiquismo pela compilação de dados sobre o comportamento social dos seres humanos. Pena que essa descoberta tenha muito menos a ver com intenções científicas e filosóficas (saber o que é o ser humano) do que com resultados práticos, econômicos. E parece não haver *blade runners* para nos salvar desses androides.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae*: Pars Prima, Quaestiones 75 et 76. Textum Leoninum Romae 1889 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <https://www.corpus-thomisticum.org/sth1075.html#31447>. Acesso em: 21 mar. 2021.

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia – Parte I – questões 84-89*. Tradução e introdução: Carlos Arthur R. Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2016.

AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Tradução: Carlos Arthur R. Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2005.

BLADE RUNNER. Direção: Ridley Scott. Produção de Hampton Fancher e David Peoples. Estados Unidos: Warner Bros, 1982.

CHENU, Marie-Dominique. *Santo Tomás de Aquino e a Teologia*. Rio de Janeiro: Agir, 1967.

DICK, Philip K. *Do Androids Dream of Electric Sheep?* New York: Ballantine Books, 1996.

NASCIMENTO, C. A. R. do. *Um mestre no ofício*: Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011.

PASNAU, R. *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa theologiae 1a, 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TORREL, Jean Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

Tipologia: Sabon LT Std
Tipo de papel: Sulfite 80 g/m2
Impresso pela Gráfica Digital Tech em dezembro de 2023



ISBN: 978-65-5824-022-8

Que ideia fazemos do que seja a alma na cultura ocidental?

Tomás de Aquino discutiu o conceito de alma nas questões 75 e 76 de seu livro *Suma de Teologia*, traduzidas aqui diretamente do latim pelo professor Anselmo Tadeu Ferreira. Neste livro, o autor apresenta a noção de alma de Tomás de Aquino estabelecendo um diálogo com outras noções de alma presentes na cultura ocidental contemporânea. Para isso, analisa produções cinematográficas, como o desenho “Divertida Mente” e a série “The Good Place”, e, mais profundamente, o filme “*Blade runner: o caçador de andróides*”, clássico da ficção científica dos anos 80, e o livro que inspirou o filme, *Andróides sonham com ovelhas elétricas?*, do escritor norte-americano Philip K. Dick.

Editora filiada à



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias