

Leonardo Rodrigues Lopes

**A UNIÃO DE ALMA E CORPO NO HOMEM NA SUMA TEOLÓGICA DE TOMÁS
DE AQUINO**

Monografia de Bacharelado em Filosofia

Orientador: Prof. Elton Vitoriano Ribeiro

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Leonardo Rodrigues Lopes

**A UNIÃO DE ALMA E CORPO NO HOMEM NA SUMA TEOLÓGICA
DE TOMÁS DE AQUINO**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética

Orientador: Elton Vitoriano Ribeiro

RESUMO

Este trabalho tem por fim expor como Tomás de Aquino estabelece a união de alma e corpo no homem em seus elementos mais fundamentais na Suma Teológica, dentro do contexto mais amplo de sua teoria da ciência, do conhecimento e de sua compreensão metafísica. Assim, a exposição, seguindo o texto tomasiano, é feita principalmente desde os elementos básicos da compreensão da alma em si mesma, ou seja, da alma de todo vivente enquanto primeiro princípio da vida e alma do corpo e depois da alma humana enquanto princípio incorpóreo e por si subsistente concluindo com a união da alma intelectual ao corpo como forma. A exposição também busca expressar como se compreendem e conjugam tais elementos. O trabalho ainda situa a compreensão desde suas concepções epistemológicas, gnosiológicas e metafísicas. Pois, de fato, dentro do contexto filosófico posterior, observou-se desde a Idade Média Tardia até a atualidade, uma redução do horizonte intencional do ser e do conhecer, além da redução da compreensão do que é o homem em seus diversos aspectos fundamentais com impactos no mundo da vida desde o plano moral e religioso. Por isso, a necessidade de buscar e se aproximar de uma compreensão que corresponda ao que o homem de fato é.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia. Tomás de Aquino. Suma Teológica.

ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras:

De Principiis naturae. Sobre os princípios da natureza ao frei Silvestre
De Spirit. Creat. Questão Disputada sobre as Criaturas Espirituais
De Ver. Questões Disputadas sobre a Verdade
In de Anima. Sentença sobre o livro sobre a Alma de Aristóteles
In de Caelo. Exposição sobre o livro sobre o Céu de Aristóteles
In Metaphys. Exposição sobre os XII livros da Metafísica de Aristóteles
In Phys. Exposição sobre os oito livros da Física de Aristóteles
S. Th. Suma Teológica

Siglas:

a. articulus – artigo
aa. articula – artigos
ad. responsio ad argumentum – resposta ao artigo
arg. argumentum – argumento
c. capitulum – capítulo
cc. capitula – capítulos
co. corpus – corpo, isto é, resposta (do artigo).
l. liber – livro
lect. lectio - lição
n. numerus - número
nn. numeri – números
pr. prooemium – proêmio
q. quaestio – questão
qq. quaestiones – questões
s. c. sed contra – mas em contrário
sqq. – seguintes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 A QUESTÃO DA UNIÃO DE ALMA E CORPO EM PERSPECTIVA.....	11
1.1 O tema desde o ponto de vista histórico, teórico e a sua discussão.....	11
1.2 O tratamento tomasiano do tema e a literatura a respeito	14
2. A ALMA ENQUANTO ATO DO CORPO E SUBSISTENTE	18
2.1 A alma é primeiro princípio da vida e ato do corpo	18
2.2 A alma humana é certo princípio incorpóreo e por si subsistente	22
3. A ALMA UNIDA AO CORPO COMO FORMA	28
CONCLUSÃO.....	38
REFERÊNCIAS	39

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é expor como Tomás de Aquino (Roccasecca 1226 – Fossanova 1274)¹ estabelece a união de alma e corpo no homem na Suma Teológica conforme o que é mais fundamental em tal união. Assim, a exposição e as considerações se concentrarão sobre a Suma Teológica, Iª Parte, questão 75, artigos 1 e 2. (S. Th. I, q. 75, aa. 1-2) e sobre a questão 76, artigo 1 (q. 76, a. 1), da mesma parte da obra. Pois o primeiro artigo da questão 75 trata da alma enquanto primeiro princípio da vida e ato do corpo. E o segundo artigo trata da sua incorporeidade e sua subsistência por si. Enquanto que o primeiro artigo da questão 76 trata de estabelecer a necessidade da união da alma humana ao corpo como forma. Considerando os princípios da demonstração e da ordem lógica de tratamento dos assuntos nessa obra de Tomás, os dois primeiros artigos da questão 75, que tratam da alma humana em si mesma, e o primeiro artigo da questão 76, que trata da alma em sua união ao corpo, tratam do mais fundamental em cada questão.

Visto que a q. 75, a. 1 estabelece a alma enquanto primeiro princípio da vida e ato do corpo e o a. 2 trata de estabelecer da alma especificamente humana como incorpórea e por si subsistente, teses de complexa conjugação, aparece ainda mais relevante estabelecer a união da alma humana ao corpo do homem concreto como forma, que é o que Tomás busca estabelecer na q. 76, a. 1, e esclarecer como isso ocorre. A hipótese é de que o trabalho tomasiano na Suma Teológica sobre essas questões possibilite uma melhor compreensão do corpóreo animado que é o homem na especificidade e diferença das suas partes e conservando sua unidade e humanidade em uma união hilemórfica. Além da conjugação dos vários elementos mencionados, a solução tomasiana destaca-se por seu realismo gnosiológico, sua metafísica, método, perspectiva ampla e de uma filosofia da natureza que sobrevive em seus pontos fundamentais. Assim, a solução tomasiana vai de encontro ao materialismo radical, moderado ou epifenomênico, ao dualismo de substância ou de propriedade, ao espiritualismo.

A união da alma e do corpo no homem é uma tese fundamental da antropologia de Tomás de Aquino, tendo inclusive sua originalidade. Tal tese possui no seu contexto histórico-filosófico extrema relevância. Entre os anos de 1266 e 1268, principalmente, Tomás produz e publica uma série de estudos em que aborda o mesmo assunto tendo como resultado principal a síntese da Suma Teológica. Desde o ponto de vista teórico a importância se estende desde a sua aptidão para a explicação de tais coisas com o estabelecimento das teses, a refutação das

¹ Para a cronologia da vida e obra de Tomás de Aquino em geral cf. TORRELL, Jean-Pierre. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*. Para seu nascimento e morte, cf. as p. 19-20 e 369-371, respectivamente.

posições contrárias até então colocadas e, finalmente, sua relação com a posteridade, desde o fim da Idade Média, passando à Modernidade Filosófica que chega até nossos dias. Onde o dualismo cartesiano e seu racionalismo se destacam.

O trabalho se desenvolve como apresentação, reprodução, análise e comentário dos textos dos artigos mencionados a partir de tradução própria dos textos originais das fontes primárias². O objetivo principal é o entendimento das teses e argumentos não apenas em detalhe, mas também em um contexto teórico mais amplo.

O tema será desenvolvido em três capítulos. O primeiro capítulo trata da questão da união de alma e corpo de forma mais ampla e, depois, de forma mais restrita; o segundo tratará da alma como primeiro princípio da vida e ato do corpo e, a seguir, da alma humana como primeiro princípio incorpóreo e por si subsistente; e o terceiro capítulo tratará da união da alma ao corpo como forma.

Primeiro, segue-se uma aproximação ao tema.

² Todos os textos das obras de Tomás de Aquino foram citados ou consultados conforme os textos da edição leonina. Exceto no caso do Exposição sobre os oito livros da Física de Aristóteles e do Exposição sobre os XII livros da Metafísica de Aristóteles, que o foram a partir da edição de Marietti.

1 A QUESTÃO DA UNIÃO DE ALMA E CORPO EM PERSPECTIVA

Uma questão filosófica pode ser encontrada num contexto teórico próximo e remoto, nos desenvolvimentos teóricos particulares e na resposta ao desejo de saber do homem. Ora, o relevante entendimento do homem é feito aqui desde a alma, o corpo, a união de ambos e as relações que ela implica e a partir de três problemas em três textos dentro de uma obra de um autor. Assim, tal tema será apresentado primeiro em um contexto das questões e problemas suscitados ao longo da história, depois segundo o pensamento e a obra de Tomás de Aquino em questão e, finalmente, como a busca filosófica a respeito se realiza na atualidade, especialmente com a bibliografia recente e este trabalho.

Primeiro, segue-se uma breve apresentação do tema desde o ponto de vista teórico e histórico mais amplo, com algumas questões e discussões; depois, uma apresentação do tema desde a perspectiva de Tomás de Aquino, da Suma Teológica e de trabalhos sobre o tema.

1. 1 O tema desde o ponto de vista histórico, teórico e a sua discussão

Em razão do entendimento da problemática da união entre alma e corpo é apresentada a seguir uma visão mais ampla e sua discussão, que condiciona a investigação. São apresentados: como se desenvolve a sua compreensão básica acerca da união de alma e corpo; a relação entre investigação do tema, sua dignidade e implicações; os problemas da filosofia tardo-medieval e moderna em especial para a compreensão da união entre corpo e alma desde esse aspecto mais amplo; e como surge a solução tomasiana da questão neste contexto.

O entendimento da união de alma e corpo no ser humano está colocado de modo implícito e mais ou menos confuso desde o próprio senso comum, desde o fato de que o ser humano se conhece de maneira mais ou menos espontânea e mais ou menos buscada. O entendimento do homem sobre si mesmo deriva da manifestação da vida do ser humano concreto no desenrolar histórico em toda sua complexidade, que é compreendida à luz da experiência do eu e das suas relações com as coisas, consigo mesmo, com os outros e com o mistério do “divino” ou do Transcendente ou Absoluto. Entorno desses elementos e desde tempos primitivos, a alma, o corpo e a união entre ambos se tornam cada vez mais temas do pensamento humano. Especialmente na religião e nas reflexões filosófica e teológica.

Neste desenvolvimento das concepções de alma, corpo e da relação entre ambos, várias foram as teorias, problemas e soluções desenvolvidas. Essa investigação busca descobrir o que primeiro é o homem e o situar em suas relações, expressar sua excelência em si mesma e em relação. Elementos tais como existência da alma, sua natureza, sua subsistência, sua operação própria, a especificidade da alma humana, sua união ao corpo e o modo como isso ocorre

possuem relevância e desdobramentos dos mais variados. Isto ocorre não só no plano do entendimento do homem sobre si mesmo no que lhe constitui como ser natural, mas de modo mais amplo, como sobre seu lugar no cosmos, seu fim último, suas relações no plano ético, político e religioso.

Especificamente em relação à união de alma e corpo, é preciso saber que não só a natureza de um e outro, mas também a relação entre os componentes determina de certo modo a excelência e a dignidade dos relacionados na união, segundo é o tipo de relação entre eles. Isso se deve à unidade e diversidade de corpo e alma e à impossibilidade de reduzir um ao outro. E, portanto, a necessidade de distinguir entre a excelência de um e de outro, de constatar que relacionar-se a algo excelente é algo excelente e dignificante, assim como o todo constitui-se de modo mais excelente superando a excelência das partes, seja qual for o modo da relação entre elas e sua implicação quanto a tal excelência e dignidade.

As filosofias tardo-medievais e modernas operaram gradativa redução intencional da amplitude de alcance do ser em geral pelo humano cognoscente, assim como a redução da posição das questões reverberando em toda a filosofia, o que não deixou de influenciar a questão do homem. Já com Duns Scot, o ser não está âmbito extramental, mas sim do objetivo. Descartes com sua dúvida metódica, seu matematismo, com sua metafísica, sua teoria do conhecimento e com sua *res extensa* e sua *res cogitans*, marca uma revolução na filosofia e na questão do homem. Esses eventos históricos e elementos teóricos vão orientar o pensamento típico do período moderno e contemporâneo, ou seja, da modernidade filosófica em áreas mais amplas como a metafísica, a gnosiologia e a metodologia, como em áreas mais restritas, como em toda a filosofia da natureza, incluída a filosofia do homem. Esses elementos influem na virada subjetivista que não inclui apenas os racionalistas, mas também empiristas. No empirismo temos como momento paradigmático a célebre subjetivação da causalidade real do empirismo sensualista de Hume, subjetivismo que já está presente de certo modo no empirismo de Locke e Berkeley. Ao qual se seguirão o criticismo transcendental de Kant e o idealismo alemão. E seguem-se as escolas filosóficas seguintes.

Mais atualmente, destacam-se o fenômeno que marcaria o fim da filosofia que é o niilismo¹ e a desconstrução dos resquícios da mentalidade e da cultura ocidental legada pelos gregos, romanos e cristãos e do próprio senso comum, sob alguma das demirguias que destroem e constroem de diversas formas de vida. Demiurguias dirigidas pelas suas ideologias, pelo gosto

¹ VAZ, Raízes da Modernidade, p. 11-30.

ou crença do momento, por um movimento mais ou menos constante das inteligências rumo a um mundo ou vida melhor idealizada e mais perfeita. Resultando, enfim, em uma situação de fragmentação e falta de fundamento.

Por outro lado, a partir da Antiguidade até a Idade Média, a filosofia, a questão do ser, as demais questões filosóficas e, em especial, a da alma e sua união ao corpo surgem e desenvolvem-se sem uma perspectiva sistemática e metodicamente reduzida, mas apenas com uma redução de fato, medida pelo alcançado pelo intelecto, proporcionando desenvolvimentos muito mais amplos.²

A mudança epistemológica, que pode ser resumida na mudança “do ente ao *conhecer*” para “do *pensar* ao ente”³, é importante não só na medida em que de fato determina a questão como no caso cartesiano, kantiano e tantos outros, mas também porque acaba por tirar o fundamento do próprio conhecer.⁴ Outra mudança é não apenas a primazia e determinação da representação sobre o ente e o ser, mas também, já com Descartes, o detrimento do ente móvel (fazendo um movimento análogo de inversão teórica), do corpo físico em razão do *cogito*⁵. Essas são algumas das mudanças estruturais na filosofia com impactos em concepções antropológicas.

Nesse contexto, a solução tomasiana questão da união de alma e corpo no homem surge com as pretensões de ser consequente com a experiência e o senso comum, de se relacionar ao homem real em suas diversas dimensões e aspirações, de ser um desenvolvimento orgânico da filosofia em uma filosofia metafisicamente bem desenvolvida, metódica, gnosiologicamente realista e antropologicamente fundada na realidade. Além de certa continuidade com a filosofia anterior, mas com pretensão de resolver suas deficiências, sua solução aparece também como possível resolução de eventuais equívocos das filosofias moderna e contemporânea, resolvendo algumas das questões mais fundamentais em relação à alma, ao corpo e à relação de ambos, apresentadas dentro de uma perspectiva teórica realista e profunda. Aparece como possível

² Sobre a concepção medieval da união de alma e corpo: cf. HALDANE, John. *Soul and Body*. In: The Cambridge History of Medieval Philosophy, p. 293-304.

³ GILSON, Le réalisme methodique, p. 64.

⁴ Sobre as questões da mudança de paradigma, do erro epistemológico que ele implica e uma apresentação inicial do realismo tomista, cf. GILSON, Étienne. *Le réalisme methodique*; idem, *Realisme thomiste et critique de la connaissance*. Sobre contradição de sistemas filosóficos com pretensão de fundamentação filosófica sem pressupostos, cf. LIVI, Antonio. *Il principio di coerenza*. Sobre essas mudanças, continuidades e discontinuidades do pensamento filosófico, cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Filosofia e Cultura*, p.153-175.

⁵ O que não deixa de influir no problema do desaparecimento da composição hilemórfica, isto é, de matéria (*hilé*) e forma (*morphé*).

resolução da subsistência da forma própria sem uma reificação e sem um dualismo de tipo cartesiano com uma união da alma humana ao corpo como matéria e forma.

Como se pode ver, a questão da união de alma e corpo possui um apelo filosófico próprio ao entendimento que o homem busca de si e dentro de um contexto mais amplo de exigência da própria filosofia, nos quais pode se destacar a posição de Tomás de Aquino. Convém, agora saber algo a respeito do contexto da questão em sua obra e seu tratamento recente.

1. 2 O tratamento tomasiano do tema e a literatura a respeito

Em vista da compreensão da questão em Tomás de Aquino, segue a apresentação: de aspectos epistemológicos do seu pensamento filosófico e teológico; dos objetos e lugar próprio da reflexão da filosofia da natureza e sua antropologia filosófica; da natureza da Suma Teológica e do lugar ocupado pelo assunto no plano dessa obra; da questão da união da alma ao corpo no conjunto de sua obra; do modo como se apresenta a filosofia e a questão na Suma Teológica; e, por fim, da literatura recente a respeito.

Primeiro, convém saber o estatuto epistemológico do estudo da alma e sua união ao corpo na filosofia, na teologia e na Suma Teológica, de modo especial.

Em Tomás de Aquino, o conhecimento filosófico possui o estatuto de ser formal e intrinsecamente fundado apenas na razão natural. O que não exclui a influência extrínseca da razão iluminada pela fé e dos conteúdos da fé mesma como inspiradores do esforço estritamente filosófico. A filosofia está para a fé em vista da busca de entender as realidades de fé, predispor a ela e defendê-la. A filosofia se integra, portanto, à teologia.

A teologia católica se funda na ciência divina, na autoridade de Deus que se revela e na luz da fé. A teologia é o conhecimento de Deus a partir de uma determinada revelação sobrenatural de Deus como Deus, isto é, *sub ratione deitatis*, tendo como objeto secundário a relação com as criaturas. Após tratar de Deus enquanto Deus, a Teologia deve tratar de modo descendente de sua relação com a criatura e de modo ascendente do retorno das criaturas a Deus e de sua permanência nele. Assim é o plano da Suma Teológica. A razão é integrada e elevada pela fé sem deixar de ser razão. Por isso, pode-se estar no âmbito propriamente filosófico em obras teológicas.

O estudo filosófico do corpo, da alma e sua união está no âmbito da filosofia da natureza. A filosofia da natureza estuda os entes móveis, os corpos e as magnitudes, assim como aquilo que possui matéria e forma. Tal disciplina começa com a Física, que trata do *ens mobile in comune* ou do *ens mobile simpliciter* e, conseqüentemente do corpo, pois todo móvel é corpo,

como afirma Tomás, é provado na *Física*, de Aristóteles⁶, e trata também da magnitude e daquilo que possui matéria e forma. A filosofia natural também trata das espécies de móveis. Dentre estes, os últimos tratados são os móveis animados, que apesar de não serem corpos e magnitudes, possuem corpo e magnitude, e tem como parte principal a alma. Tratamento ao qual segue o aquilo que decorre diretamente dos móveis animados. Assim, primeiro está o livro *Sobre a alma* de Aristóteles e, conseqüentemente, outros que tratados de assuntos que lhe estão relacionados, como o seu *De sensu et sensato*.⁷ Os móveis animados são os vegetais, animais e o homem, que é tratado por último segundo a ordem do menos perfeito ao mais perfeito.

A Suma Teológica é uma obra dividida em três partes. Sendo que a segunda destas partes é dividida em duas. Em sua primeira parte, a Suma Teológica, sendo uma obra teológica e seguindo a ordem dessa matéria, depois de um pequeno prólogo, da consideração da ciência teológica e o que a ela pertence, há a consideração de Deus, de assuntos pertinentes à criação e à criatura em geral e, em especial, primeiro trata da criatura espiritual, depois da criatura corporal. Mas,

depois da consideração da criatura espiritual e corporal, é preciso considerar o homem, que é composto de substância espiritual e corporal. E primeiro, sobre a natureza do próprio homem; depois, de sua produção. No entanto, compete ao teólogo considerar a natureza do homem da parte da alma, não, porém, da parte do corpo, senão segundo a relação que o corpo possui com a alma. E, assim, a primeira consideração versará sobre a alma.⁸

Tomás considera a alma segundo a essência (qq.75-76), suas virtudes ou potências (77-83) e sua operação quanto ao intelecto (84-88),⁹ pois a operação da vontade é tratada na segunda parte da obra, uma vez que pertence ao estudo do teólogo moral. Sobre a essência “ocorre uma dupla consideração: da qual a primeira é sobre a própria alma em relação a si mesma; a segunda, sobre a sua união ao corpo.”¹⁰ Assim, a Suma Teológica traz primeiro a q. 75 em sete artigos e depois a q. 76 em oito artigos. Portanto, a alma unida ao corpo, objeto material deste estudo é estudada de modo extenso e em vários aspectos. Ambas as questões em sua totalidade é que trazem um estudo filosófico relativamente completo da essência humana.

Quanto ao objeto deste estudo, primeiro Tomás irá sustentar a tese da alma como primeiro princípio da vida e ato do corpo na S. Th. I, q. 75, a. 1, e, em seguida, da alma

⁶ E como nenhuma ciência prova seu *subjectum*, o corpo móvel não é enunciado como o *subjectum* da Física.

⁷ Cf. In I Phys., lect. 1, n. 4; In I De Caelo, lect. 1.

⁸ S. Th. I, q. 75, pr.

⁹ S. Th. I, q. 75, pr. Além de considerar a alma separada do corpo (q. 89).

¹⁰ S. Th. I, q. 75, pr.

especificamente humana como incorpórea e por si subsistente no a. 2. Finalmente, a união da alma ao corpo como forma, objeto principal deste estudo, será tratada na S. Th. I, q. 76, a. 1.

A união da alma humana ao corpo humano como forma é tratada por Tomás de Aquino primeiramente na *Suma Contra os Gentios*, l. II, cc. 56, 57, 59, 68 sqq. (1262¹¹). Posteriormente, a questão é tratada em uma série de textos temporalmente próximos ou coincidentes: nas *Questões Disputadas sobre a Alma* (1266-1267), aa. 1, 2 e 16, obra que precede o tratamento na *Suma Teológica*. Nesta obra, a tese é tratada especialmente na q. 76, a. 1 da primeira parte, dentro do tratado acerca da natureza do homem, qq. 75-89 (1267-1268¹²). Tomás trata de tal união ainda nas suas *Sentenças sobre o De Anima de Aristóteles* (dez. 1267 – set. 1268), l. II, lect. 4 e l. III, lect. 7, obra contemporânea ao tratamento da natureza humana na *Suma Teológica*. Assim como à *Questão Disputada sobre as Criaturas Espirituais* (1267-1268) no qual tal união é tratada no a. 2. E, finalmente, ele trata do tema no opúsculo filosófico *Sobre a Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* (nov. – dez. 1270).

A Suma Teológica supõe conhecimento filosófico mais próprio às obras e estudos especialmente dedicados a ele, como são, por exemplo, os comentários às obras de Aristóteles. Muitas vezes, alguns desses conhecimentos não são apresentados ou são apresentados segundo um método didático diferente ou de forma mais sintética. Isso ocorre seja porque se trata de uma obra teológica a qual a filosofia serve, seja porque seu objetivo é ser sintética ao tratar dos assuntos e extensa a vários assuntos. Isso faz de cada artigo da Suma Teológica um estudo conciso, mais restrito ao essencial, o que pode dificultar o entendimento. O que pode ocasionar um estudo mais árduo e menos inteligível. Por isso, é preciso facilitar o entendimento do texto e isso é o que a literatura sobre o tema deve fazer.

Tal literatura pode ser dividida basicamente em comentários e trabalhos de síntese. A seleção seguinte é nem exaustiva nem isenta de possíveis omissões, mas traz obras cuja relevância serve tanto aos iniciantes quanto aos provados, às pesquisas mais aprofundadas e aos professores. Todas elas tratam dos objetos principal e secundários deste trabalho. Essas obras, assim como outras, mostram o interesse atual na antropologia tomasiana e conseqüentemente nas questões deste trabalho.

Entre os comentários, merece destaque *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae 1^a 75-89*, de Robert Pasnau. É um comentário amplo, mas também como um estudo filosófico. Nele é feita a explanação da Suma Teológica, recorre-

¹¹ Esta data corresponde a esta parte da obra.

¹² Nesta data se situam as questões de 75-119.

se ao conjunto da obra de Tomás, é feita uma crítica interna e externa, além de desenvolvimentos e questionamentos.

Já *Tomás de Aquino y la mente*, de Anthony Kenny é um comentário de caráter introdutório da Suma Teológica.

Quanto às obras de síntese que tratam do tema, destacam-se a obra *La filosofia della natura di san Tommaso*, de Leo J. Elders, que é um amplo trabalho que visa expor a filosofia da natureza de Tomás de Aquino de maneira sintética, relacionando-a a pensadores tanto anteriores quanto posteriores a ele e a questões contemporâneas. Ela trata da filosofia da natureza em geral e, em especial, da natureza inorgânica, orgânica e humana. Quase metade da obra é dedicada às questões a respeito do homem como tal.

Já extenso estudo *L'homme, personne corporelle: La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*, de Marie de l'Assomption se dedica à questão da união da alma ao corpo especialmente desde a noção de pessoa e de corpo de forma um tanto breve, constando de um tratamento mais especializado.

O tratamento tomasiano da questão no autor e na obra em questão permitem uma leitura mais informada de sua filosofia da alma unida ao corpo desde o objeto deste trabalho. Já o tratamento da questão pela literatura recente mostra diversas aproximações ao tema da união de alma e corpo no autor, apresentando possíveis instrumentos de entendimento.

Conclusão

Como se pode ver, este trabalho se insere num contexto de necessidade explicativa do homem ao homem contemporâneo e desde um contexto onde aparecem diversas soluções para a questão da união de alma e corpo. Além disso, pode-se ver algo da relevância da teoria de Tomás de Aquino sobre o assunto e suas potencialidades explicativas e relevância. Igualmente, pode-se ver as limitações deste trabalho e suas dificuldades gerais ao mesmo tempo que oferece outros materiais para o entendimento e crítica.

A fim de responder à questão da união de alma e corpo no homem dentro da problemática esboçada, seguem o tratamento primeiro da alma em geral e da alma humana em especial, depois da alma unida ao corpo como forma na Suma Teológica.

2. A ALMA ENQUANTO ATO DO CORPO E SUBSISTENTE

Antes de tratar da união da alma ao corpo, é necessário tratar mínima e suficientemente do que é alma. Assim, expor-se-á como Tomás de Aquino mostra que a alma em geral é primeiro princípio da vida e ato do corpo (q. 75, a. 1.) e depois, que a alma humana é certo princípio incorpóreo e por si subsistente (q. 75, a. 2). Acrescentando algumas considerações quanto ao conhecimento da natureza, do corpo e da alma dentro da concepção do realismo metafísico de Tomás de Aquino.

2.1 A alma é primeiro princípio da vida e ato do corpo

A investigação sobre a alma na q. 75, a. 1, trata de da natureza da alma em geral, isto é, de todos os viventes, e começa pelos argumentos pelos quais parece que a alma é corpo¹. Algo que pode estranhar devido a alguma concepção estabelecida a respeito da alma. Mas também pode parecer que Tomás toma o conhecimento da natureza, do corpo ou da alma de maneira muito ingênua. Por isso, primeiro convém tratar do conhecimento da natureza e do corpo, de como ele é entendido por Tomás de Aquino e, finalmente, da alma segundo o supramencionado artigo.

Quanto ao conhecimento da natureza e do corpo, é preciso notar que há muitas coisas que são corpos ou que possuem corpos que são manifestas aos sentidos, como o ouro ou o cavalo. Cada coisa com o seu modo de ser determinado e sua aptidão a mover-se ou mudar conforme seu ser. É evidente, portanto, *que os corpos sejam*², isto é, existam. E evidente que sejam, existam, por natureza³. Isto é, por algo próprio de seu modo de ser, de mover-se e repousar, isto é, de ser e desenvolver-se no mundo, por causa de um seu princípio.

No entanto, *o que os corpos sejam* ou o princípio de seu movimento não é evidente. Cada indivíduo, seja de maneira mais ou menos espontânea e confusa, seja de maneira mais ou menos procurada e explícita, deve buscar saber *o que* tais coisas são. A pretensão de demonstrar que os corpos, que as coisas que o possuem e a natureza sejam pode ser refutada de certo modo. Pois é certo que àquele que de nascença lhe falta um sentido, falta o saber que ele lhe proporcionaria caso o tivesse. Ademais, uma ciência não prova seus princípios de demonstração, sob pena de incorrer num regresso ao infinito e, portanto, não ter fundamento.⁴ Tomás ainda mostra que o que primeiro o homem entende pelo intelecto das coisas materiais é

¹ S. Th. I, q. 75, a. 1, arg. 1-3.

² Evidente por si; *per se*.

³ Evidente por sua causa; *propter se*.

⁴ In II Phys., lect. 1, n. 96.

sua natureza ou o que elas são⁵, ainda que de modo confuso, e, em seguida, por certa reflexão, convertendo-se aos fantasmas, conhece os singulares⁶.

Segundo Tomás de Aquino, o que em geral e primeiro o intelecto concebe e lhe é evidentíssimo é o *ente*, isto é, *aquilo que é ou o que possui o ser*. Antes de tudo, o ouro, o cão, o homem é ente. Assim, na concepção do ente todas as outras se resolvem⁷. E de forma análoga os primeiros juízos do intelecto são sobre o ente: os primeiros princípios, nos quais se resolvem todos os outros juízos⁸, mesmo que isso não seja explícito àquele que julga. O que o intelecto primeiro entende ou julga não pode ser propriamente demonstrado, pois tanto uma como outra coisa são fundamento de todo entendimento e demonstração, respectivamente. Mas além disso poder ser descoberto, pode-se mostrar que sem isso o saber perece.

No estudo do a. 1 da q. 75, Tomás apresenta três argumentos pelos quais parece que a alma é corpo. Neles temos algo a respeito dos corpos. Mas Tomás cita contra estes argumentos uma compreensão de Agostinho⁹ que parece mostrar que a alma não é corpo, pois a alma “é dita simples em relação ao corpo, porque sua “massa” não é difundida pelo espaço local.”¹⁰. Uma concepção que talvez expresse o conhecimento confuso e implícito das duas realidades. Mas a razão de corpo segundo Tomás parece ser a de que seja um ente natural composto de matéria e forma, móvel, que consta de três dimensões¹¹, as quais são determinadas pela quantidade. O corpo é, além disso, um contínuo divisível em todas suas partes e segundo todas suas dimensões.¹²

No que diz respeito à alma, a fim de responder o que ela seja, também é preciso considerar o entorno humano. Nele, uma das manifestações mais claras e distintas é a da vida, seja em contraposição àqueles seres que não a possuem, seja entre os próprios seres vivos. Entre os seres vivos e os não-vivos é a de que os vivos realizam movimentos muito mais amplos qualitativamente do que os movimentos ou mudanças dos seres inanimados. Considere-se, por exemplo, o movimento de uma pepita de ouro e de uma planta, de um cavalo e de um homem. Entre os seres vivos, outra coisa se manifesta: o conhecimento.

⁵ S. Th. I, q. 84, a.7. Para o tratamento completo do tema conferir as qq. 84-86.

⁶ S. Th. I, q. 86, a. 1.

⁷ Cf. De Ver., q. 1, a. 1, co.

⁸ Cf. In IV Metaphys.

⁹ VI De Trin., C. 6: PL 42, 929.

¹⁰ S. Th. I, q. 75, a. 1, s.c.

¹¹ Cf. S. Th. I, q. 7, a. 3 co.; Ibid. q. 18, a. 2, co.

¹² In I De Caelo, lect., 2, n. 3.

Outra característica observada é a organicidade dos corpos vivos em contraposição aos não vivos. Aparece, mesmo, uma relação entre esta organicidade e esse movimento. Considere-se a incontável quantidade de movimentos internos e até externos a esses organismos para que realizem seus atos, como, por exemplo, um animal correr ou uma planta crescer.

O nome alma não usamos para qualquer coisa, mas é justamente para um primeiro princípio vital. O substantivo alma (do latim: *anima*) é como o resolutivo de toda essa operação dos seres que por seu movimento e conhecimento manifestam a vida. Assim como resolutivo da vida enquanto possuída por esses seres, por isso o seu adjetivo “animados”, um adjetivo com uma relação de origem. É nessa relação que, de fato, distinguindo as coisas, o intelecto ordenou a linguagem. Assim é que Tomás de Aquino responde que

Deve-se dizer que para investigar a natureza da alma, é necessário pressupor que a alma é dita ser primeiro princípio da vida naqueles seres que vivem entre nós, pois os viventes chamamos animados, porém as coisas carentes de vida chamamos inanimadas. Enquanto a vida é manifesta maximamente por dupla obra: o conhecimento e o movimento.¹³

Porém, afirma Tomás, os filósofos antigos colocavam como princípio dessas obras – o conhecimento e o movimento – algum corpo. Pois nada existia para eles que não fosse corpo. Portanto, diziam que a alma é corpo.¹⁴

Para refutar a afirmação de que a alma seja corpo, Tomás afirma que muitos argumentos poderiam ser apresentados, mas vai recorrer ao argumento que ele julga “que tanto universal quanto certamente torna evidente a alma não ser corpo.”¹⁵

Primeiro ele irá mostrar que *a alma não é qualquer princípio da operação vital*, como seria um corpo, como o olho ou qualquer outro instrumento da alma, pois há uma diferença entre ser *qualquer* princípio de uma operação vital e ser *primeiro princípio da vida*. Assim, ele argumenta: “Pois é manifesto que a alma não é qualquer princípio da operação vital. Pois se fosse, o olho seria alma, qual seja certo princípio da visão; e o mesmo deve-se dizer de outros instrumentos da alma. Mas dizemos ser alma o *primeiro* princípio da vida.”¹⁶ Cabe notar ainda que a alma é, antes de tudo, primeiro princípio da vida e só consequentemente princípio da operação vital. Pois é preciso distinguir essência, potência e operação.

Em seguida, Tomás irá reconhecer que há corpos como o coração, que são certo princípio de vida, mas mostrará que um corpo não pode ser primeiro princípio da vida. E que,

¹³ S. Th. I, 75, a. 1, co.

¹⁴ S. Th. I, 75, a. 1, co.

¹⁵ S. Th. I, 75, a. 1, co.

¹⁶ S. Th. I, 75, a. 1, co.

por isso, convém a um corpo ser vivente ou princípio de vida enquanto é tal corpo, isto é, um corpo determinado e não apenas corpo. Veja-se o texto:

Embora, muitas vezes, algum corpo possa ser certo princípio de vida, assim como o coração é princípio de vida nos animais. No entanto, um corpo não pode ser primeiro princípio da vida. Pois é manifesto que ser princípio de vida, ou vivente, não convém ao corpo a partir do fato de que é corpo. Caso contrário, todo corpo seria vivente ou princípio de vida. Portanto, convém a algum corpo que seja vivente ou princípio de vida, pelo fato de que é *tal* corpo.¹⁷

Assim, o corpo do homem, como é vivente, o é por ser corpo humano. Também o corpo do cão, como é vivente, o é por ser corpo canino. Ora, o ser tal corpo como é o ser corpo canino ou humano em ato, é a partir de algum princípio que é dito seu ato. Por isso, a alma, que é primeiro princípio da vida, é ato do corpo, não corpo:

Mas o que é tal em ato, o é a partir de algum princípio é dito seu ato. Por isso, a alma, que é primeiro princípio da vida, não é corpo, mas ato do corpo. Assim como o calor, que é princípio do aquecimento, não é corpo, mas um ato do corpo [isto é, do corpo quente].¹⁸

Assim, a argumentação que nega que a alma seja corpo termina por colocar o corpo como tal em relação à vida como potencial. Coloca o ser tal corpo ou corpo determinado como atualizado. Daí a necessidade de que ele seja tal corpo por um princípio que é seu ato. O corpo precisa de um ato para ser vivente e para ser um tal vivente. Um ato que não pode ser nenhum corpo, nem um corpo princípio de vida, como o coração, que também precisa de tal princípio que seja seu ato. Resta necessário que a alma é o primeiro princípio da vida e ato do seu corpo para que o vivente seja tal. Daí subentende-se a definição de Aristóteles: "a alma é o ato primeiro do corpo natural que possui a vida em potência."¹⁹

Tomás passa a refutar os três argumentos pelos quais parece que a alma seja corpo. Na resposta ao primeiro deles, é relevante que Tomás mostra que há três tipos de moventes, que são moventes de três formas distintas: o corpo, o primeiro motor imóvel e a alma. Ele argumenta que "como tudo o que se move é movido por outro, o que não pode proceder ao infinito, é necessário dizer que nem todo movente é movido. Pois como mover-se é o passar da potência ao ato, o movente dá o que tem ao móvel, enquanto faz ele ser em ato."²⁰ Assim, diferente do corpo que é um "movente que por si é movido" e do "movente que é totalmente imóvel, que não é por si nem por acidente movido: e tal movente pode mover o móvel de modo sempre

¹⁷ S. Th. I, q. 75 a. 1, co.

¹⁸ S. Th. I, q. 75 a. 1, co.

¹⁹ Aristoteles. II De anima, c. 1 (412a27-28).

²⁰ S. Th. I, q. 75, a. 1, ad 1.

uniforme.”²¹ Já a alma é um “movente que não é movido por si, mas movido por acidente. E por causa disso, não move o que é movido de modo sempre uniforme.”²²

A alma, assim, é um movente que por si é imóvel, mas que é movida por acidente. A alma, sendo ato do corpo, o move, mas é movida por ele apenas como a matéria a forma, isto é, sendo a matéria potência e a forma seu ato, é a alma mesma que diante do que sofre o corpo, principalmente move e sem ela não há o movimento vital.

Respondendo ao segundo argumento, Tomás mostra que a alma também não precisa de ser corpo para conhecer o corpo. Pois

não é necessário que semelhança da coisa conhecida seja em ato na natureza do que conhece. Mas se algo seja que primeiro é em potência no que conhece e depois em ato, é necessário que a semelhança do conhecido não seja em ato na natureza do que conhece, mas apenas em potência. [...] Por isso, não é necessário que a natureza da alma seja semelhança das coisas corpóreas em ato. Mas que seja em potência para tais semelhanças.²³

Ademais, também pelo tipo de contato a alma não precisa ser corpo, pois: “há um duplo contato, de quantidade e de virtude. Pelo primeiro modo, o corpo não é tocado senão por um corpo. Pelo segundo modo, o corpo pode ser tocado por uma coisa incorpórea que move o corpo.”²⁴ Não há necessidade do contato de quantidade.

A exposição acima mostra, de forma breve, uma concepção estritamente fundamentada do conhecimento do mundo circundante. Parece devida e metodicamente afastada a hipótese de que a alma seja corpo e demonstrado que a alma do vivente é ato do corpo existente na matéria, no corpo e no todo. A seguir, a exposição do tratamento dado à alma *humana*.

2. 2 A alma humana é certo princípio incorpóreo e por si subsistente

Após tratar do conhecimento da natureza e do corpo, além do que é próprio do primeiro artigo, isto é, da alma em comum ser primeiro princípio da vida e ato do corpo, a seguir, expõe-se o que primeiro concerne à alma humana na Suma Teológica: a sua incorporeidade e a sua subsistência (q. 75, a. 2). E dentro do contexto do que é próprio do a. 2, trata-se brevemente do conhecimento da alma.

Tomás de Aquino inicia a q. 75, a. 2 com três argumentos pelos quais parece que a alma humana não é algo subsistente. Isto é, não é algo que tenha em si sua própria existência. Pois

²¹ S. Th. I, q. 75, a. 1, ad 1.

²² S. Th. I, q. 75, a. 1, ad 1.

²³ S. Th. I, q. 75, a. 1, ad 2.

²⁴ S. Th. I, q. 75, a. 1, ad 3.

"dizemos subsistir aquelas coisas que existem não em outro, mas existem em si"²⁵ Na demonstração deste artigo, a tese da sua subsistência é precedida pela tese da sua incorporeidade. À tese da incorporeidade, Tomás dedica dois argumentos e à da subsistência um.

Ao conhecer algo, cada um percebe conhecer. Cada um sabe mais ou menos implicitamente que são distintos o conhecimento que advém do sentido, daquele da inteligência. Assim, por exemplo, cada um distingue entre o ver e o entender, sabe o sentido ser do particular e o entender ser algo universal, etc. E, arriscando-se mais, muitos não identificam o conhecer como algo por si corpóreo, mas incorpóreo e até de que haja um intelecto subsistente – ou que é substância. É o que defende Tomás. No *sed contra*, Tomás usa uma citação de Agostinho que afirma que aqueles que assim percebem, isto é a mente ser substância e incorpórea, veem que aqueles que erram a respeito inserem em suas concepções acerca da mente as fantasias dos corpos.²⁶ Atrapalham seu entender com a imaginação.

Em sua teoria do conhecimento Tomás defende que o conhecimento da alma intelectiva é pelo próprio ato intelectual. Para ele há uma relação entre o conhecer que conhece e o conhecer a alma intelectiva, que é levada a ato e que, portanto, existe e mostra-se em seu ato. Ele defende que nosso intelecto, mente ou alma intelectiva se conhece pelo seu ato. E de duas maneiras: a primeira, quando um indivíduo concreto percebe ele mesmo ter alma intelectiva, do fato que se percebe entender. E para possuir esse conhecimento da mente, basta a presença da própria mente, que é princípio do ato pelo qual ela percebe a si mesma. O segundo modo é “em universal”, isto é, segundo consideramos, investigando, a natureza do da mente humana a partir do ato do intelecto.²⁷

Mas retornando à questão da subsistência da alma, Tomás defende que “é necessário dizer que aquilo que é princípio da operação intelectual, que chamamos alma do homem, ser certo princípio incorpóreo e subsistente.”²⁸ E procede à demonstração.

Para demonstrar que o princípio da operação intelectual é incorpóreo, primeiro Tomás mostra que para o homem conhecer a natureza dos corpos pelo intelecto – que é o que primeiro o intelecto conhece deles, *nada* deles o intelecto ou mente poderia possuir *em sua própria natureza*, como algo que lhe fosse próprio, pois se houvesse lhe determinaria, pois todo corpo

²⁵ S. Th. I, q. 29, a. 2, co.

²⁶ S. Th. I, q. 75, a. 2, s.c.

²⁷ S. Th. I, q. 87, a. 1, co.

²⁸ S. Th. I, q. 75, a. 2, co.

possui uma natureza determinada. Ele conheceria apenas este corpo e não poderia conhecer outros. É, porém, evidente que o intelecto é potencialmente ilimitado para conhecer todos os corpos. Logo, não tem em si a natureza de nenhum corpo. E, por não a ter, não é o que necessariamente seria caso a tivesse: não é corpo. Trata-se de um argumento que exclui a inerência de algo corpóreo na mente humana.

Nesse sentido, primeiro ele demonstra a incorporeidade do intelecto em si mesmo e por sua operação, removendo a possibilidade de que ele seja corpo e tenha em si naturalmente alguma natureza corpórea:

Pois é manifesto que o homem pode conhecer pelo intelecto as naturezas de todos os corpos. Ora, o que pode conhecer alguma [natureza dos corpos], necessita que nada deles possua em sua natureza. Porque aquilo que a ele fosse inerente naturalmente, impediria o conhecimento de outros. [...] Portanto, se o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos. Todo corpo possui alguma natureza determinada. Por causa disso, é impossível que o princípio intelectual seja corpo.²⁹

Depois, Tomás procede à exclusão da possibilidade de que o intelecto entenda por algum órgão corpóreo, sob o mesmo princípio de indeterminação:

“De modo semelhante é impossível que entenda por órgão corpóreo, porque também a natureza determinada daquele órgão corpóreo impediria o conhecimento de todos os corpos.”³⁰ O órgão corpóreo participaria de certo modo da inteligência, o que a impediria, por ser corpo e determinar o conhecimento, o que não pode ser. Só resta possível que seja incorpórea.

Por fim, estabelece a subsistência por si do princípio intelectual, isto é, da alma humana, que não existe apenas no composto de corpo e alma como é o caso das outras almas. Pois, dado que o princípio intelectual, princípio da potência intelectual e do seu ato não é corpóreo e nem tem seu ato por algo corpóreo, como é o órgão, Tomás conclui, corretamente que tal princípio opera por si. Assim, argumenta Tomás:

Portanto, o princípio intelectual, que é dito mente ou intelecto, possui a operação por si, da qual não participa o corpo. Ora, nada pode operar por si, a não ser que subsista por si. Pois não está a operar senão o ente em ato; daí que pelo modo que algo opera, assim que é.³¹

“Resta, portanto, a alma humana, que é dita intelecto ou mente, ser algo incorpóreo e subsistente.”³²

²⁹ S. Th. I, q. 75, a. 2, co.

³⁰ S. Th. I, q. 75, a. 2, co.

³¹ S. Th. I, q. 75, a. 2, co.

³² S. Th. I, q. 75, a. 2, co.

Observa-se aqui, assim como no caso da q. 75, a. 1, ad 1, a necessidade de um princípio relativamente imóvel, de uma causa última em sua ordem, própria e imediata, e não remota. Trata-se de pensar segundo a verdadeira noção de princípio.

Respondendo aos argumentos contra a tese da subsistência, Tomás esclarece como pode se dar a subsistência da alma e seu modo. E o primeiro argumento pelo qual parece que a alma humana não seja algo subsistente diz: “O que é subsistente é dito *este algo*³³. Ora, a alma não é *este algo*, mas sim o composto de alma e corpo. Logo, a alma não é algo³⁴ subsistente.”³⁵

Esta questão diz respeito ao modo que é *condição à subsistência*, ao modo de subsistência da alma humana e se esta é do modo que é sua condição, em confronto ao composto de corpo e alma. Isto que se encontra ao compreender como a alma humana é *este algo*, isto é, *hoc aliquid*, e sua subsistência.

Tomás responderá “dizendo que *este algo* pode ser entendido de dois modos: primeiro, para qualquer subsistente; segundo, para o subsistente completo na natureza de alguma espécie.”³⁶ Depois ele distingue o que é próprio de cada modo excluir: “o primeiro modo, exclui a inerência [ser em] dos acidentes e da forma material; o segundo modo, também exclui a imperfeição da parte.”³⁷ E conclui:

Donde a mão pode ser dita *este algo* pelo primeiro modo, mas não pelo segundo. Por conseguinte, como a alma humana é parte da espécie humana, pode ser dita *este algo* do primeiro modo, *quasi subsistens*³⁸. Mas não do segundo modo, pois desse modo o composto de alma e corpo é dito *este algo*.³⁹

Aquilo que tem o ser em si, isto é, subsiste, e subsiste por si, subsiste não pelo composto e enquanto nele. Mas como forma incorpórea que é, este é o modo como a alma pode ser dita *hoc aliquid* e, portanto, subsistente. Não, porém, como subsistente completo, porque seu modo de ser natural é unida ao corpo. Pode ser dito, assim, que o homem naturalmente possui corpo. O segundo modo, que exclui, além do primeiro, que seja parte, é o modo pelo qual *este algo* é dito do composto de alma e corpo, isto é, do ente animado com alma material e *do animado com alma incorpórea*, isto é, do homem, não da sua alma.

³³ *Hoc aliquid: este algo, um ser concreto.*

³⁴ *Aliquid*

³⁵ S. Th. I, q. 75, a. 2, arg. 1.

³⁶ S. Th. I, q. 75, a. 2, ad 1.

³⁷ S. Th. I, q. 75, a. 2, ad 1.

³⁸ Como que subsistente.

³⁹ S. Th. I, q. 75, a. 2, ad 1.

O segundo argumento contrário a que a alma seja algo que subsista argumenta que “tudo o que é subsistente, pode-se dizer operar.” Tomás coloca na argumentação que a alma não opera com uma passagem de Aristóteles, que como ele mesmo mostra, não expressa a opinião do Estagirita, mas de outros, que “diziam que inteligir é ser movido”⁴⁰. Ademais, Tomás continua a resposta com um argumento segundo o qual:

“Deve-se dizer que agir por si convém àquilo que por si existe. Mas, muitas vezes, aquilo que existe por si pode-se dizer algo, se não aquilo que inere como acidente ou como forma material, também se é parte. Mas propriamente e por si subsistente não se diz nem do inerente pelo modo anteriormente dito, nem é parte. Segundo este modo nem os olhos nem as mãos podem-se dizer por si subsistentes; e, por consequência, nem operantes por si. Daí também que as operações das partes são atribuídas ao todo pelas partes. Pois dizemos que o homem vê pelo olho e apalpa pela mão, de outro modo dizemos que o quente aquece pelo calor, porque o calor de nenhum modo aquece, propriamente falando. Por isso, pode-se dizer que a alma entende como o olho vê, mas mais propriamente é dito que o homem entende pela alma.”⁴¹

O terceiro argumento contrário a que a alma seja algo que subsista argumenta com a necessidade do corpo e dos fantasmas⁴² para inteligir. Na resposta, Tomás esclarece

que o corpo é requerido para a ação do intelecto, mas não como órgão no qual⁴³ tal ação é exercida, mas pela razão de objeto. Pois os fantasmas são comparados ao intelecto como a cor à visão.⁴⁴ Assim, requerer corpo não exclui ser o intelecto subsistente. De outro modo, o animal não seria algo subsistente, pois requer os sensíveis exteriores para sentir.⁴⁵

Nesse artigo, com efeito, pode-se ver que a alma humana é um princípio incorpóreo e por si subsistente, porquanto em razão dessa incorporeidade e, por ser parte e não agir por outro, consequentemente agir por si e, em razão disso, ser por si. Pois ser corpo, sendo parte, implicaria um agir por outro, assim como se entendesse a partir de um órgão corporal. Demais, pode-se ver na resposta aos argumentos o modo como tal subsistência se realiza.

Conclusão

Desde o ponto de vista de sua filosofia natural e desde questões simples como se a alma (dos viventes em geral) é corpo (a. 1) e se a alma humana é subsistente (a. 2), Tomás estabelece primeiro que a alma dos viventes é primeiro princípio da vida e ato do corpo (a. 1.) e, em continuidade e conforme a especificidade humana, que a alma do homem é certo princípio incorpóreo e por si subsistente (a. 2). Ao responder as objeções a essas teses, expõe ainda o modo como isso pode ocorrer. À exposição disso, acrescentaram-se teses e princípios pelos

⁴⁰ S. Th. I, q. 75, a. 2, ad 2.

⁴¹ S. Th. I, q. 75, a. 2, ad 2.

⁴² Representações sensíveis da imaginação.

⁴³ Ou pelo qual

⁴⁴ A cor é objeto da visão.

⁴⁵ S. Th. I, q. 75, a. 2, ad 3.

quais é possível mostrar a solidez do conhecimento acerca desses objetos de estudo e situar a antropologia tomasiana em contraposição à dissolução do tratado sobre o homem.

Da compreensão tomasiana da alma dos viventes em geral e da alma humana em especial na Suma Teológica, pode-se dizer em síntese que alma humana é um princípio incorpóreo e por si subsistente, ato do corpo existente na matéria, no corpo e no todo, sem deixar de ser incorpórea e por si subsistente. Resta saber como tal alma se une ao corpo.

3. A ALMA UNIDA AO CORPO COMO FORMA

Em vista da alma humana ser um princípio incorpóreo e por si subsistente, ato do corpo existente na matéria, no corpo e no todo, sem deixar de ser incorpórea e por si subsistente, como foi mostrado anteriormente a partir da q. 75, aa. 1-2. Agora, na q. 76, a. 1, pode-se ver como, ela se une ao corpo humano como forma. Está pressuposto que a alma humana está unida ao corpo. Resta saber como. E, para Tomás de Aquino, ela se une como forma (a. 1).

Tomás começa com seis argumentos pelos quais parece que o princípio intelectual não seja unido ao corpo como forma. Mas em contrário, ele apresenta um primeiro argumento pelo qual parece a ele assim se une. Depois, sustenta sua tese em uma longa resposta para provar que sim, a alma se une ao corpo como forma e, por fim, apresenta as respostas aos argumentos iniciais, dirimindo qualquer dúvida que eles possam ter colocado e explicando mais tal união. A seguir, apresenta-se a análise e comentário do artigo a partir do *sed contra*.

O primeiro argumento a favor da união da alma ao corpo como forma se encontra no seu *sed contra*. Tomás afirma que “segundo o Filósofo, no VIII livro da Metafísica¹, a diferença é tomada da forma da coisa. Mas a diferença constitutiva do homem é *racional*, o que é dito do homem em razão do princípio intelectual. Logo, o princípio intelectual é forma do homem.”²

O argumento mostra a origem da diferença específica da definição essencial na forma da coisa. Uma vez que ele fala da diferença específica e da forma, supõe e deixa implícito o gênero próximo da definição de homem, isto é, animal e a matéria, que está na razão de corpo. O argumento supõe a explicação da mudança pela matéria e pela forma³ e do conhecimento intelectual das coisas corpóreas frente a essa mesma mudança⁴ e permite uma tal definição, que Platão não soube resolver. Com efeito, Platão admitia que o conhecimento era das formas separadas de toda matéria. Eis porque o argumento a partir da definição é em favor da união do princípio intelectual ao corpo como forma.

Na resposta propriamente dita, Tomás sustenta que “é necessário dizer que o intelecto, que é princípio da operação intelectual, seja a forma do corpo humano.”⁵ E a razão disso, ele irá oferecer na demonstração que ele atribui a Aristóteles:

Pois aquilo pelo qual em primeiro lugar algo é operado, é sua forma, a qual a operação é atribuída. Ora, assim como aquilo pelo qual o corpo em primeiro lugar é curado é a

¹ VII c. 2 n. 6.7 (1043a2-19): S. Th., lect. 2, n. 1696.

² S. Th. I, q. 76, a. 1, s.c.

³ Cf. De principiis naturae

⁴ Cf. S. Th. I, q. 84, a. 1.

⁵ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

saúde, e pelo qual a alma em primeiro lugar sabe é a ciência. Daí que a saúde é a forma do corpo e a ciência a forma da alma. E a razão disto é porque nada age senão segundo está em ato: portanto, aquilo pelo qual algo está em ato, por ele age. Ora, é manifesto que aquilo pelo qual por primeiro o corpo vive é a alma. E como a vida é manifestada segundo as diversas operações em diversos graus de viventes, aquilo pelo qual, por primeiro, operamos cada uma dessas obras vitais é a alma. Pois a alma é o primeiro pelo qual nos nutrimos, sentidos, movemos segundo o lugar e, similarmente pelo qual por primeiro inteligimos. Portanto, esse princípio pelo qual primeiro inteligimos, seja dito intelecto, seja dito alma intelectiva é forma do corpo. – E esta é a demonstração de Aristóteles no livro segundo sobre a Alma.⁶⁷

A premissa maior, enunciada e fundamentada no início da resposta, é de que aquilo pelo que primeiro uma coisa opera é sua forma, que é o que é em ato e que por seu ato, age. Em segundo lugar, é enunciado e fundamentado que aquilo pelo que primeiro o corpo vive, isto é, opera, é a alma e que a alma é o primeiro princípio do inteligir. Assim que como aquilo pelo que primeiro o corpo vive e aquilo pelo que por primeiro se entende é a alma, é também forma e, por consequência, forma do corpo, pois o inteligir é uma das suas operações vitais no corpo humano. Pode-se ver aqui a presença do que foi tratado mais rigorosamente na q. 75, aa. 1-2.

Em seguida, Tomás enuncia a condição para refutação de que: “Mas se alguém quiser dizer que a alma intelectiva não é a forma do corpo, é necessário que descubra o modo pelo qual esta ação, que é o inteligir, seja ação deste homem. Pois cada um experimenta ser ele mesmo quem entende.”⁸ Nas refutações seguintes, deve ser lembrada esta experiência comum a cada um e a este modo de atribuição como condição de refutação.

Visto que para negar que a alma intelectiva seja a forma do corpo, é necessário descobrir modo pelo qual o inteligir seja ação de um homem concreto e, portanto, lhe seja atribuída. Por isso, Tomás primeiro esclarece de que modo uma ação é atribuída a algo. E o faz a partir de Aristóteles. Assim, são três os modos de atribuição: segundo o todo, segundo a parte ou por acidente. A partir desses três modos de atribuição e da experiência, primeiro Tomás exclui que o entender ou inteligir seja atribuído a um homem concreto por acidente e afirma, antes que lhes é atribuído enquanto são homens e, portanto, é predicado deles de forma essencial:

Contudo, uma ação é atribuída a algo de três maneiras, como é evidente pelo Filósofo, no quinto livro da Física.⁹ Pois se diz mover algo ou agir seja segundo seu todo, assim como o médico cura; ou segundo uma parte, como um homem vê pelo olho; ou por acidente, assim como se diz que o branco constrói, porque acontece do construtor ser branco. Por causa disso, como dizemos Sócrates ou Platão entenderem, é claro que

⁶ C. 2 n. 12 (414a12): S. Th., lect. 4, n. 271.

⁷ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

⁸ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

⁹ C. 1, n. 1 (224a21): S. Th., lect. 1, n. 2.

não é atribuído a eles por acidente, pois é atribuído a eles enquanto são homens, de modo essencial é predicado deles.¹⁰

Uma vez que lhes é predicado de modo essencial, restam dois modos de atribuição: segundo o todo ou segundo a parte. Assim, ou homem o concreto entende segundo seu todo ou segundo uma sua parte.

A opinião de que o homem entende segundo seu todo é a de Platão, segundo a qual o homem é a alma intelectiva. O homem seria um todo essencialmente separado da matéria: uma forma separada, que estaria unida ao corpo apenas como acidente. Ora, Tomás demonstrou de forma ampla na q. 75, a. 4, que esta opinião não se sustenta. Tomás aqui se limita a uma explicação bastante suamária da razão pelo qual é necessário que o corpo seja uma parte do homem: o homem que sente e entende é o mesmo e não entende sem o corpo. E, do mesmo modo, é necessário ao intelecto ser alguma parte do homem concreto e que esteja de algum modo unido ao corpo desse homem concreto:

Ou bem é necessário dizer que Sócrates entende segundo seu todo, como Platão afirmou¹¹, dizendo o homem ser a alma intelectiva; ou é necessário dizer que o intelecto seja alguma parte de Sócrates. De fato, a primeira opinião não se sustenta, como anteriormente (q. 75, a. 4) foi demonstrado, por causa disto: que o mesmo homem é que se percebe tanto entender quanto sentir. No entanto, o sentir não é sem o corpo. Daí que é necessário ao corpo ser alguma parte do homem. Por conseguinte, resulta que o intelecto pelo qual Sócrates entende, é alguma parte de Sócrates, e também que o intelecto de algum modo está unido ao corpo de Sócrates.¹²

Refutado Platão e estando demonstrado que o intelecto é alguma parte do homem existente, concreto e também que de algum modo o intelecto está unido ao corpo “deste homem”, ainda resta determinar *o modo pelo qual o intelecto é unido ao corpo “deste homem”*. E quanto ao modo de tal união, Tomás apresenta a opinião de Averróis e a de outros, principalmente Guilherme de Auverne.

A opinião de Averróis é de que o intelecto possível é conectado ao corpo do homem concreto pela espécie inteligível:

Mas esta união, o Comentador, no livro terceiro sobre a Alma¹³, diz ser pela espécie inteligível. Que tem um duplo sujeito: um, a saber, o intelecto possível; e outro, os próprios fantasmas, que estão nos órgãos corporais. E assim, pela espécie inteligível o intelecto possível é continuado para corpo deste ou daquele homem.¹⁴

Sem fazer considerações exegéticas sobre a teoria do Comentador, Tomás se limita a brevemente expô-la e do mesmo modo demonstrar que essa teoria sobre o modo da mencionada

¹⁰ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

¹¹ Alcibíades 1, c. 4.

¹² S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

¹³ Comment. V digressionis partis 5.

¹⁴ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

união não é suficiente para que a ação do intelecto seja do homem concreto. Tanto esta exposição da tese como a refutação seguinte são textos de entendimento exigente¹⁵. Kenny¹⁶ não faz referência ao texto ao tratar deste artigo. Pasnau¹⁷ trata do texto de forma demasiado breve.¹⁸

Na Suma Teológica, explica-se que a espécie inteligível estaria em continuação com o intelecto possível e também com os próprios fantasmas, que estão nos órgãos corporais, pois ambos seriam seus sujeitos. Assim, o intelecto possível – que estaria separado – se uniria ao corpo ao se unir aos fantasmas, que estão nos órgãos corporais. Assim é que o intelecto continuaria no corpo e estaria unido a ele. E, então, se atribui o entender a um homem concreto.

Tomás continua:

Mas esta continuação ou união não é suficiente para que a ação do intelecto seja ação de Sócrates. E isto é evidente pela semelhança no sentido, a partir do qual Aristóteles procede à consideração daquelas coisas que são do intelecto. Pois assim se relacionam os fantasmas ao intelecto, como é dito no terceiro livro sobre a Alma¹⁹, como as cores em relação à vista. Portanto, assim como as espécies das cores são na visão, assim também as espécies dos fantasmas são no intelecto possível. Ora, é evidente que do fato de que as cores são na parede, daí quais as semelhanças são na visão, a ação da visão não é atribuída à parede. Pois não dizemos que a parede veja, mas antes que é vista. Portanto, de que as espécies dos fantasmas são no intelecto possível, não se segue que Sócrates, no qual são os fantasmas, entenda: mas que ele mesmo ou seus fantasmas fossem entendidos.²⁰

Da exposição, se depreende que a posição de Averróis implicaria uma inversão de como se relacionam os fantasmas ao intelecto, de como seriam nele, pois não seriam nele como sujeito que entende, mas como algo entendido. Pois os fantasmas estão – de certo modo – no intelecto como objeto apenas. Disso se vê que além da imensa relevância do pensamento de Averróis nos tempos de Tomás de Aquino, o tratamento da questão possui uma importância teórica.

“Outros²¹, porém, quiseram dizer que o intelecto é unido ao corpo como motor e assim do intelecto e do corpo faz-se um, como se pudesse ao todo atribuir a ação do intelecto.”²² Aqui Tomás tem em vista principalmente a Guilherme de Auverne, mas esta doutrina é platônica.

¹⁵ No entanto, em textos paralelos, Tomás dedica-se mais à exposição e refutação dessa posição. Cf. por exemplo, *De Spirit. Creat.*, a. 2, co.

¹⁶ p. 153-160.

¹⁷ p. 76-77

¹⁸ Para uma explanação do monopsiquismo e da psicologia do conhecimento de Averróis, cf. Alain de Libera, *A Filosofia Medieval*, 174-185.

¹⁹ C. 5, n. 1 (430a10); c. 7, n. 3. (431a14): *S. Th.*, lect. 10, n. 728; lect. 12, n.770.

²⁰ *S. Th. I*, q. 76, a. 1, co.

²¹ Vide Platão, *Alcíbiades I*, l. 1, c. 25 126e – 130; *Fedro* c. 30 250c; *Timeu* c. 15 43-44; *Leis I*, l. 10, c. 8, 9: 898-899.

²² *S. Th. I*, q. 76, a. 1, co.

Pois para este, a alma, que é o homem, moveria o corpo como um piloto a sua náu. E Avicena, Alberto Magno e Boaventura aderiram em parte à sentença de Platão.²³

“Mas isto é de muitas maneiras vão”²⁴, sustenta Tomás. E mostra isso com quatro argumentos. Primeiro, afirmando *a prioridade do inteligir sobre o apetite*, que uma vez ilustrado pelo intelecto, por ele move, *na constituição fundamental do homem*, qual seja essa união. Assim, diz: “primeiro, porque o intelecto não move o corpo senão pelo apetite, cujo movimento pressupõe a operação do intelecto. Portanto, não por Sócrates ser movido pelo intelecto, que entende. Mas ao contrário, porque entende, Sócrates é movido pelo intelecto.”²⁵

Em segundo lugar, Tomás depois de afirmar a união de matéria e forma no indivíduo aponta que *se o intelecto não é forma* de um ser humano concreto, o intelecto é *estranho à sua essência*. Por isso, o intelecto estaria comparado ao todo que é tal ser humano *como o motor ao movimento*. Ora, o inteligir é uma ação que permanece no que entende, se o intelecto estivesse comparado ao todo que é um tal ser humano como motor ao movimento, o inteligir deveria passar a outro, como o movente ao mover algo produz um movimento nesse algo. Por isso, tal indivíduo humano não seria movido pelo intelecto. Logo, o inteligir não poderia ser atribuído a ele. É a refutação pela imanência da ação do intelecto:

– Segundo, porque como Sócrates é certo indivíduo na natureza cuja essência é uma, composta de matéria e forma, se o intelecto não é sua forma, segue-se que é estranho à sua essência. E, assim, o intelecto estaria comparado a todo o Sócrates assim como o motor ao movimento. Porém, o entender é uma ação que permanece no agente, não que passa a outro, como o esquentar. Portanto, o entender não pode ser atribuído a Sócrates por ele ser movido pelo intelecto.²⁶

Em terceiro lugar, a alma não se une ao corpo como motor “porque a ação do motor nunca é atribuída ao movido senão como instrumento, assim como a ação do carpinteiro à serra. O que é contra o Filósofo, para quem²⁷ o entender não é por instrumento corpóreo.”²⁸

Em quarto lugar, a união pelo intelecto ao corpo como motor é mostrada como destruidora da atribuição a um todo e assim como à unidade pretendida inicialmente e, portanto, destruindo a própria entidade do homem concreto:

– Quarto, porque embora a ação da parte seja atribuída ao todo, como a ação do olho ao homem, nunca, todavia, ela é atribuída a outra parte, senão ocasionalmente por acidente. Pois não dizemos que a mão veja, porque o olho vê. Se, portanto, o intelecto e Sócrates se fazem uno do modo que foi dito, a ação do intelecto não pode ser

²³ Tommaso d'Aquino. *La Somma Teologica*. v. 5, p. 211, nota 4.

²⁴ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

²⁵ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

²⁶ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

²⁷ De Anima, I, III, c. 4: (429a24-27): S. Th., lect. 7.

²⁸ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

atribuída a Sócrates. Se, porém, Sócrates é um todo que é composto da união do intelecto às coisas restantes que são Sócrates, e, ainda, o intelecto não é unido às outras que são Sócrates senão como motor, segue-se que Sócrates não é absolutamente uno, e por consequência nem absolutamente ente, pois assim como algo é ente, do mesmo modo é uno.²⁹

Refutadas as explicações da união do intelecto por meio da espécie inteligível e de que o intelecto está unido ao corpo como um princípio motor, Tomás afirma que, portanto, “resta apenas o modo que Aristóteles estabeleceu, que este homem entende, porque o princípio intelectual é sua forma. Portanto, da própria operação do intelecto é evidente que o princípio intelectual é unido ao corpo como forma.”³⁰

Tomás afirma ainda que o fato de que o princípio intelectual seja unido ao corpo como forma pode ser demonstrada a partir da razão de espécie humana³¹, isto é, do conceito ao qual corresponde a definição, o que supõe a matéria e o corpo. Os argumentos mostram de três modos a forma substancial como forma intelectual e que se constitui unida ao corpo.

Primeiro o fará em razão do fato de ter Aristóteles estabelecido a felicidade última na operação própria do homem, o inteligir. Ora, *tal felicidade necessariamente é obtida pela espécie que é seu princípio de operação. Mas tal espécie é obtida pela própria forma, isto é, a forma intelectual*. Portanto, o princípio intelectual é a forma própria do homem. E, portanto, unido ao corpo como forma:

Pois a natureza de cada coisa é revelação a partir da sua operação. Ora, a operação própria do homem enquanto é homem é entender. Pois por isso transcende todos os animais. Por isso, Aristóteles, no livro da *Ética*³², nesta operação, como própria do homem, constituiu a felicidade última. Portanto, é necessário que o homem a obtenha segundo aquela espécie que é seu princípio de operação. Ora obtém cada um a espécie pela própria forma. Logo, resta que o princípio intelectual seja a forma própria do homem.³³

Ainda demonstrando a partir da razão de espécie humana, em segundo lugar, Tomás argumenta em razão da nobreza da forma da espécie humana. Pois mostra, a partir da experiência, a razão da nobreza das formas. E mostra que a alma humana é a mais nobre dentre as formas, mostrando a excelência da sua *virtude* (o intelecto), principalmente, e de *operação*, que não participam da matéria corporal de maneira alguma. Ora, tal virtude ou potência só pode ser da forma da espécie humana, que só pode estar unida à matéria ao mesmo tempo que distanciada dela:

²⁹ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

³⁰ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

³¹ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

³² L. 10 c. 7 n. 1 (1177a17): S. Th., lect. 10, n. 728; lect. 12, n. 770.

³³ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

Mas deve-se considerar que, quanto mais nobre é a forma, tanto mais é dominada a matéria corporal, quanto menos está nela imergida, tanto mais a excede por sua operação e virtude. Donde vemos que a forma do corpo composto possui alguma operação que não é causada pelas qualidades elementares. E quanto mais avançada na nobreza das formas, tanto mais é encontrada a virtude da forma exceder a matéria elementar: como a alma vegetativa mais que a forma dos metais, e a alma sensitiva mais que a alma vegetativa. Ora, a alma humana é a última na nobreza das formas. Assim que por sua virtude em tanto excede a matéria corporal, que possui uma operação e uma virtude na qual de nenhum modo participa a matéria corporal. E essa virtude é chamada intelecto.³⁴

O Aquinate termina sua resposta tratando da alma em si mesma em relação à razão de espécie humana. Completando, assim, o tratamento da questão. E o faz afirmando que, se a alma fosse composta de matéria e forma de nenhum modo poderia ser forma do corpo. “Porém, se fosse forma segundo algo seu, isto que é forma chamamos alma, e isto do qual é forma chamamos *primeiro animado*.”³⁵ Ora, a alma é justamente *forma segundo algo seu*, isto é, não existe alma que não seja animando ou em razão da animação, que não seja ato na matéria. A alma humana, portanto, isto é, intelectiva, se une ao corpo como forma:

E deve-se notar que, se alguém afirmasse que a alma fosse composta de matéria e forma, de nenhum modo poderia dizer a alma ser forma do corpo. Pois como a forma é ato, a matéria é ente em potência apenas: de nenhum modo aquilo que é composto de matéria e forma, pode ser a forma de outro segundo tudo o que é. Porém, se fosse forma segundo algo seu, isto que é forma chamamos alma, e isto do qual é forma chamamos *primeiro animado*, como dito acima (q. 75, a. 5).³⁶

Terminando o artigo e complementando o entendimento do problema, Tomás responde aos seis argumentos contra a tese da união do princípio intelectivo ao corpo como forma. A resposta a esses argumentos pode responder a problemas que pareceriam surgir a partir das duas teses analisadas no segundo capítulo e não resolvidas nos artigos estudados e demais elementos trazidos.

O primeiro desses argumentos, a partir do que diz Aristóteles, é de que “o intelecto é *separado* e que não é ato de nenhum corpo. Logo, não é unido ao corpo como forma.”³⁷

A resposta ao primeiro argumento é um tanto truncada. Encontra-se mais clara no comentário que Tomás faz ao livro da Física, cuja passagem é citada no próprio texto tomasiano, mas de forma um tanto desordenada. A citação literal que se encontra na passagem é imediatamente depois do texto apresentado a seguir, que esclarece a questão. Comentando Aristóteles, Tomás diz das formas de algum modo separadas e que são na matéria, isto é, das almas racionais, que embora sejam separadas: “são na matéria enquanto dão o ser natural a tal

³⁴ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

³⁵ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

³⁶ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

³⁷ S. Th. I, q. 76, a. 1, arg. 1.

corpo. E que sejam na matéria, por isto [Aristóteles] prova: que a forma de qualquer coisa gerada da matéria é forma na matéria. Pois isto é termo da geração: que a forma seja na matéria.”³⁸ Assim, portanto, responde ao argumento:

Pois deve-se dizer que, assim como o Filósofo diz no segundo livro da Física³⁹, a última das formas naturais, na qual termina-se a consideração do filósofo da natureza, a saber, a alma humana, é certamente separada, mas ainda na matéria: o que é disso prova, porque *o homem da matéria gera o homem, e pelo sol*. Certamente é separada segundo a virtude intelectual, porque a virtude intelectual não é virtude de algum órgão corporal, como a virtude de ver é ato do olho. Pois o inteligir é ato que não pode se exercer por órgão corporal, como é exercida a visão. Mas é⁴⁰ na matéria enquanto a própria alma da qual é esta virtude, é forma do corpo, e termo da geração humana. Portanto, assim diz o Filósofo no terceiro livro Sobre a Alma⁴¹ que o intelecto é *separado*, porque não é virtude de algum órgão corporal.⁴²

O segundo argumento tenta mostrar que, pelo que implicaria a união ao corpo, contrariaria a própria razão de intelecto, pois ele não poderia ser cognoscitivo de todas as coisas (como se disse na q. 75, a. 2).⁴³ Tomás responde que é suficiente “que o homem possa inteligir todas as coisas pelo intelecto”⁴⁴, numa atitude de não admitir ali a relevância das razões apontadas para provar que a alma não é unida ao corpo como forma.

O terceiro argumento tenta mostrar que em caso de tal união, o intelecto receberia as formas de maneira material e individual levando ao conhecimento apenas do singular, o que não poderia ser.⁴⁵ Tomás responde também que basta “que o intelecto entenda os imateriais e os universais e que a virtude intelectual não seja ato de um corpo.”⁴⁶ Rejeitando, da mesma forma, a pertinência das razões aduzidas.⁴⁷ Mais uma vez recorrendo à experiência e ao entendimento a partir dele.

Ao quarto argumento, Tomás responde esclarecendo “que, por causa de sua perfeição, a alma humana não é forma imersa na matéria corporal ou por ela totalmente encerrada. E, portanto, nada proíbe uma de suas virtudes não ser ato do corpo. Embora segundo sua essência a alma seja forma do corpo.”⁴⁸

³⁸ In II Phys., lect. 4, n. 10.

³⁹ C. 2, n. 11 (194b12): S. Th., lect. 4, n. 10.

⁴⁰ Existe

⁴¹ C. 4 n. 4.5 (429a27-b5): S. Th., lect. 7, n. 684.

⁴² S. Th. I, q. 76, a. 1, ad 1.

⁴³ S. Th. I, q. 76, a. 1, arg. 2.

⁴⁴ S. Th. I, q. 76, a. 1, ad 2-3.

⁴⁵ S. Th. I, q. 76, a. 1, arg. 3.

⁴⁶ S. Th. I, q. 76, a. 1, ad 2-3.

⁴⁷ S. Th. I, q. 76, a. 1, arg. 2-3; S. Th. I, q. 76, a. 1, ad 2-3.

⁴⁸ S. Th. I, q. 76, a. 1, ad 4.

Respondendo ao quinto argumento, Tomás esclarece, sobre o ser da alma humana, como seu ser nela permanece, a relação dele com o corpo e com o todo que se forma. A alma humana é uma forma subsistente, que comunica seu ser no qual subsiste à matéria corporal, com a qual se faz uma coisa só, sendo este ser é de todo o composto e ao mesmo tempo da alma:

Deve-se dizer que a alma comunica à matéria corporal aquele ser no qual ela própria subsiste, matéria corporal com a qual a alma intelectual se faz um, também que aquele ser que é de todo o composto, é também ele mesmo da alma. O que não ocorre em outras formas, as quais não são subsistentes. E, por causa disso, a alma humana permanece em seu ser, destruído o corpo; não, porém, as outras formas.⁴⁹

Na resposta ao sexto argumento, o Aquinate afirmará que a alma em si mesma continua a possuir a aptidão e a inclinação natural à união ao corpo. O exemplo, apesar de expressar uma teoria arcaica, expressa algo que naturalmente ocorre a algo segundo si mesmo quando separado daquilo que lhe é próprio: isto é, permanece a aptidão e a inclinação àquilo de que foi separado. Assim é que é possível afirmar ainda hoje com Tomás que segundo si convém à alma unir-se ao corpo:

Deve-se dizer que segundo si convém à alma unir-se ao corpo, assim como segundo si convém ao corpo leve estar no alto. E assim como o corpo leve permanece ainda leve quando do lugar próprio for separado, com aptidão e inclinação ao lugar próprio. Também a alma humana permanece em seu ser for separada do corpo, possuindo sua aptidão e inclinação natural para a união ao corpo.⁵⁰

A seguir, finalmente, cabe tratar de alguns pontos principais desse artigo:

Conclusão

Enquanto outros elementos podem ser analisados desde o próprio texto, de forma conclusiva é preciso resumir os argumentos que sustentam que a alma humana se une ao corpo como forma e a refutação das teses contrárias.

Quanto à argumentação a favor de que a alma intelectual humana seja forma do corpo humano, antes de tudo, deve-se observar que a solução tomasiana se baseia na solução de Aristóteles do problema do conhecimento das coisas corpóreas no realismo moderado, na solução do movimento, da constituição dos entes corpóreos num composto de matéria e forma e da unidade substancial no composto de forma substancial e matéria prima. A partir disso, é que ele pode dizer que a forma é tomada da diferença específica e supor a união ao corpo como forma. Depois, desses mesmos pressupostos a identificação é feita entre o princípio primeiro do inteligir com a forma, pela qual tudo opera. Em terceiro lugar, destacam-se as três provas em razão da espécie, o que supõe a matéria e o corpo, que mostram três modos pelos quais a

⁴⁹ S. Th. I, q. 76, a. 1, ad 5.

⁵⁰ S. Th. I, q. 76, a. 1, ad 6.

forma humana aparece como forma intelectual e constitui-se unida ao corpo: primeiro, a prova a partir da felicidade última estar na operação própria do homem, o inteligir. Se tal felicidade é obtida pela espécie e a espécie é obtida pela forma, isto é, a forma intelectual, ela é a forma do corpo; segundo, a partir da nobreza da forma exceder os limites da matéria, o que é mostrado a partir da operação e virtude do intelecto; terceiro, pelo excesso da forma segundo algo seu que faz dela alma intelectual, excesso que se manifesta pela ação do intelecto.

Também cabe recapitular algo de suas refutações. Antes de tudo, seu princípio básico: “se alguém quiser dizer que a alma intelectual não é a forma do corpo, é necessário que descubra o modo pelo qual esta ação, que é o inteligir, seja ação deste homem. Pois cada um experimenta ser ele mesmo quem entende.”⁵¹. Portanto, assim como “da própria operação do intelecto é evidente que o princípio intelectual é unido ao corpo como forma”⁵², da própria operação do intelecto ocorrem as refutações: na refutação de Platão pela necessidade do corpo para inteligir e do fato de ser um e mesmo o que percebe que sente e entende; na refutação de Averróis ao mostrar que sua tese implicaria a inversão de como se relacionam os fantasmas ao intelecto, de como seriam nele; na refutação dos “Outros” que defendiam que o intelecto é unido ao corpo como motor resultando em uma unidade, ao mostrar que implicaria: primeiro a inversão entre inteligir e apetite; segundo, que se o intelecto não é forma do corpo, ele seria estranho à essência humana; terceiro, que ao contrário da ação imanente própria do intelecto, a união implicaria mover como instrumento; quarto, não ser possível atribuir corretamente a ação do intelecto ao homem.

É o que basta, em palavras breves, antes de proceder ao encerramento das considerações deste trabalho.

⁵¹ S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

⁵² S. Th. I, q. 76, a. 1, co.

CONCLUSÃO

Feita a exposição de como Tomás de Aquino estabelece a união de alma e corpo no homem na Suma Teológica através da apresentação e comentários dos textos da I, q. 75, aa. 1-2 e q.76, a. 1, é preciso fazer algumas considerações finais a título de conclusão.

Quanto ao pensamento do Aquinate, desde a exposição feita nos três capítulos, observa-se uma determinação de suas teses cosmológicas e antropológicas pela primazia dada ao ente e ao ser, pelas suas teses e concepções gnosiológicas e de sua epistemologia consequente a elas e ao objeto de estudo, quais sejam a natureza e o homem. Assim, a questão da alma, do corpo e da união entre ambos é colocada em contraste com diversas posições típicas da Modernidade filosófica. Assim, de modo especial, destaca-se a experiência e sua análise a partir da natureza circundante (q. 75 a. 1, co.) para determinar que a alma é primeiro princípio da vida e ato do corpo, assim como da experiência do próprio conhecimento intelectual e do conhecimento da alma humana para determinar que a alma é incorpórea e por si subsistente (q. 75 a. 2 co.), ademais do recurso a conceitos metafísicos como o de ato e subsistência. E, da mesma forma, constata-se a importância da resolução do problema do conhecimento e da definição e da mudança e da composição de matéria e forma para a importância de todo o problema estudado neste texto, especialmente quanto à demonstração da união da alma ao corpo como forma – sem esquecer da afirmação da forma aquilo pelo qual primeiro é operado, coincidindo com a alma humana como primeiro princípio de vida, incorpóreo, por si subsistente que ela é. É preciso mencionar ainda que o modo como a alma se une ao corpo tem como referência irremovível a experiência básica de que cada experimenta ser ele mesmo quem entende e a descoberta do modo como o inteligir pode ser atribuído ao homem individual.

Em continuidade, o entendimento da natureza dos seres que tem corpo como hilemórfica e da alma como forma permitem a compreensão da alma humana no composto com perfeita fidelidade à experiência do conhecimento intelectual, da alma humana, do conhecimento de si mesmo, assim como em fidelidade às suas consequências, como às de que a alma é primeiro princípio incorpóreo e por si subsistente e a buscar compreender o modo como isso pode ocorrer seja por sua união ao corpo, seja por alguma exigência de compreensão das partes do homem.

Finalmente, feita essa aproximação parcial ao tema, desde três artigos, caberia expor e analisar sua doutrina de modo mais integral e analisar de maneira mais rigorosa a validade da doutrina tomasiana, assim como buscar desdobramentos teóricos de sua doutrina.

REFERÊNCIAS

- L'ASSOMPTION, Marie de. *L'homme, personne corporelle: La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*. Paris: Parole et Silence, 2014.
- ELDERS, Leo J. *La filosofia della natura di san Tommaso d'Aquino*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996.
- GILSON, Étienne. *Réalisme Méthodique*. Paris: Téqui, 2007.
- _____. *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*. Paris: Vrin, 1947.
- HALDANE, John. Soul and Body. In: PASNAU, Robert; VAN DYKE, Christina. (Ed.). *The Cambridge history of medieval philosophy*. 2nd ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014. v. 1, p. 293-304.
- KENNY, Anthony. *Tomas de Aquino y la mente*. Barcelona: Herder, 2000.
- LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.
- LIVI, Antonio. *Il principio di coerenza: senso comune e logica epistemica*. Roma: Armando, 1997.
- PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae 1^a 75-89*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.
- TOMÁS, de Aquino, Santo. *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum* (Roma: Editori di San Tommaso, 1976. (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 43) p. 1-47.
- _____. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. 2a ed. Taurini-Romae: Marietti, 1971.
- _____. *In Aristotelis libros De Caelo, De generatione et Meteorologicorum expositio*. Taurini-Romae: Marietti, 1952.
- _____. *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*. Taurini-Romae: Marietti, 1965.
- _____. *La Somma Teologica: L'opera dei sei giorni: L'uomo: a) natura e potenze dell'anima*. Bologna: ESD, 1984. v. 5
- _____. *Lo specchio dell'anima: La sentenza di Tommaso d'Aquino sul "De anima" di Aristotele*. Milano: San Paolo, 2012.
- _____. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Roma-Paris: Commissio Leonina: Éditions Du Cerf, 2000. (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, 24/2)
- _____. *Sulla Verità*. Milano: Bompiani, 2008.
- _____. *Suma teológica: a criação, o anjo, o homem: I parte, questões 44-119*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2
- _____. *Summa Theologiae: Pars I*. 3a ed. Matriti: BAC, 1961. v. 1.
- TORRELL, Jean-Pierre. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre*. Paris: Cerf, 2015.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Filosofia e Cultura: Escritos de Filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Raízes da modernidade: Escritos de Filosofia VII*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2012.