

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

PEDRO THYAGO DOS SANTOS FERREIRA

FORMA SUBSTANCIAL SUBSISTENTE E INTELECTUAL
A alma humana como horizonte e fronteira em Tomás de Aquino

RIO DE JANEIRO

2019

PEDRO THYAGO DOS SANTOS FERREIRA

FORMA SUBSTANCIAL SUBSISTENTE E INTELECTUAL
A alma humana como horizonte e fronteira em Tomás de Aquino

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira

RIO DE JANEIRO

2019

CIP - Catalogação na Publicação

S383f Santos Ferreira, Pedro Thyago dos
Forma substancial subsistente e intelectual: a alma humana como horizonte e fronteira em Tomás de Aquino / Pedro Thyago dos Santos Ferreira. -- Rio de Janeiro, 2019.
158 f.

Orientador: Rodrigo Guerizoli Teixeira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, 2019.

1. Forma substancial. 2. Intelecto. 3. Forma subsistente. 4. Alma humana. 5. Tomás de Aquino. I. Teixeira, Rodrigo Guerizoli, orient. II. Título.

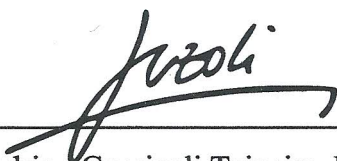
FORMA SUBSTANCIAL SUBSISTENTE E INTELECTUAL
A alma humana como horizonte e fronteira em Tomás de Aquino

Pedro Thyago dos Santos Ferreira

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

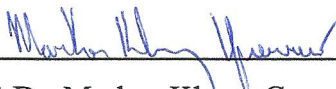
Rio de Janeiro, 17 de janeiro de 2019.



Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira, Presidente (UFRJ)



Prof. Dr. Raul Ferreira Landim Filho (UFRJ)



Prof. Dr. Markos Klemz Guerrero (UFRRJ)

Rio de Janeiro

2019

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pela bolsa de estudos de fundamental importância para o prosseguimento desta pesquisa;

Ao professor Rodrigo Guerizoli, pela enorme paciência e disponibilidade ao longo destes anos de orientação;

À professora Ethel Rocha e ao professor Raul Landim por terem feito parte da banca de qualificação;

Aos professores Raul Landim, Markos Klemz, Edgar Rocha e Mário Carvalho pela disponibilidade em fazerem parte da banca de defesa;

Aos professores da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, especialmente ao reitor D. Anselmo Chagas O.S.B., pela formação sólida e pela amizade;

Aos meus colegas de mestrado por disponibilizarem um ambiente de diálogo e de companheirismo;

À minha família, especialmente à minha mãe Maria de Fátima e à minha avó Bárbara Leoni, pelo constante incentivo, carinho e paciência ao longo do árduo caminho da pesquisa;

A Deus, para o qual se dirige, do princípio ao fim, este trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Se a alma humana, enquanto está unida ao corpo como forma, tem porém seu ser elevado acima do corpo e é independente dele, é patente que se acha estabelecida na fronteira entre os entes corpóreos e as substâncias separadas.

Tomás de Aquino. *Questões Disputadas Sobre a Alma*, q. 1 (tradução Luiz Astorga)

A alma intelectual se diz ser como um horizonte e a fronteira das coisas corpóreas e incorpóreas e, entretanto, forma do corpo.

Tomás de Aquino. *Suma Contra os Gentios*, II, 68 (tradução Maurílio José de Oliveira Camello)

RESUMO

SANTOS FERREIRA, Pedro Thyago dos. **Forma Substancial Subsistente e Intelectual**. A alma humana como horizonte e fronteira em Tomás de Aquino. Rio de Janeiro, 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Esta dissertação investigará a relação entre a doutrina da subsistência da alma humana e a doutrina da alma humana enquanto ato do corpo nas obras de Tomás de Aquino (1225-1274) com o seguinte objetivo: seria contraditório atribuir um modo de ser subsistente a uma parte de um composto hilemórfico? Em uma caracterização preliminar, a subsistência aplica-se às entidades dotadas de natureza completa, ou seja, às substâncias primeiras. A função de atualizar o corpo, por sua vez, aplica-se às entidades dependentes de um substrato de inerência, ou seja, às formas substanciais materiais. Através dos argumentos da imaterialidade do intelecto, no entanto, Tomás defenderá, em certos momentos, que a alma humana é uma forma substancial que não depende por completo da matéria (uma forma substancial subsistente) e, em outros, que ela é uma entidade subsistente e intelectual que se une ao corpo como sua forma (uma substância intelectual inferior). A presente dissertação demonstrará que esta visão se baseia em quatro teses, a saber: (a) as designações *substância* e *substância intelectual* são termos analógicos; (b) a subsistência pode ser atribuída às partes de uma substância primeira, isto é, às partes corpóreas e à forma substancial; (c) a subsistência é um modo de ser que pode ocorrer em formas com essência material ou imaterial; (d) a completude existencial (subsistência) e a completude essencial (natureza completa) podem ocorrer separadas. A título de hipótese, a dissertação propõe que estas quatro ideias, por sua vez, baseiam-se em duas visões implicitamente presentes no pensamento tomista: a primeira afirma que os seres humanos são horizonte/fronteira entre o mundo espiritual e o corpóreo; a segunda afirma que as almas humanas são horizonte/fronteira entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais materiais.

PALAVRAS-CHAVE: Alma Humana, Forma Substancial, Subsistência, Intelectualidade, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

SANTOS FERREIRA, Pedro Thyago dos. **Subsistent and Intellectual Substantial Form.** The human soul as horizon and frontier in Thomas Aquinas. Rio de Janeiro, 2019. Dissertation (M.A. in Philosophy) – Logic and Metaphysics Graduate Program, Institute of Philosophy and Social Sciences, Federal University of Rio de Janeiro.

This dissertation will investigate the relationship between the doctrine of the subsistence of the human soul and the doctrine of the human soul as an act of the body in the works of Thomas Aquinas (1225-1274) with the following objective: would it be contradictory to attribute a subsistent mode of being to a part of a hylemorphic composite? In a preliminary characterization, the subsistence is applied to the entities endowed with complete nature, that is, to the primary substances. The function of actualizing the body, on the other hand, is applied to entities that depend on a substrate of inherence, in other words, to the material substantial forms. Nevertheless, through the arguments of the immateriality of the intellect, Aquinas endorses, in certain moments, that the human soul is a substantial form that does not depend completely on the matter (a subsistent substantial form) and, in other moments, that it is a subsistent and intellectual entity which joins itself to the body as its form (an inferior intellectual substance). This dissertation will demonstrate that Aquinas's view is based upon four theses, namely: (a) the designations *substance* and *intellectual substance* are analogical terms; (b) the subsistence can be attributed to the parts of a primary substance, that is, to the corporeal parts and to the substantial form; (c) the subsistence is a mode of being that can occur in forms with material or immaterial essences; (d) the existential completeness (subsistence) and the essential completeness (complete nature) can take place separately. As a hypothesis, the dissertation proposes that these four ideas, in turn, are based on two views implicitly present in the thomistic thought: the first one states that the human beings are horizon/frontier between the spiritual and the corporeal words; the second one claims that the human souls are horizon/frontier between the intellectual substances and the material substantial forms.

KEYWORDS: Human Soul, Substantial Form, Subsistence, Intellectuality, Thomas Aquinas.

LISTA DE ABREVIATURAS

- Comp. theol.** – Compendium theologiae
Cont. Gent. – Summa contra Gentiles
De ente – De ente et essentia
De Pot. – Quaestio disputata de potentia
De princ. natur. – De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum
De spirit. creat. – Quaestio disputata de spiritualibus creaturis
De Subst. Sep. – De substantiis separatis
De Unit. Intel. – De unitate intellectus contra Averroistas
De un. Verbi – Quaestio disputata de unione Verbi incarnati
De Verit. – Quaestiones disputatae de veritate
In De Anima – Sententia libri De anima
In De Caelo – In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio
In De Causis – Super librum De causis expositio
In De div. nom. – In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio
In De ebdom. – Expositio libri Boetii De ebdomadibus
In De generat. et corrupt. – In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio
In De sensu et sens. – Sententia libri De sensu et sensato
In Metaphys. – Sententia libri Metaphysicae
In Physc. – Commentaria in octo libros Physicorum
In Post Analyt. – Expositio libri Posteriorum Analyticorum
In Sent. – Scriptum super Sententiis
Q. de Anima – Quaestio disputata de anima
Quodl. – Quodlibet
Summa Theol. – Summa Theologiae

Observações: Seguiremos a tradução de D. Odilão Moura, O.S.B. para a divisão dos capítulos do *De ente*. Todas as citações de Tomás de Aquino em latim serão retiradas do site *Corpus Thomisticum* (<<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>). As traduções em português serão, em sua maior parte, adaptações das versões indicadas na bibliografia.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A ALMA COMO FORMA SUBSTANCIAL DO CORPO	13
2.1 A ALMA ENQUANTO ATO DO CORPO	14
2.2 A DOCTRINA DA UNICIDADE DA FORMA SUBSTANCIAL	25
2.3 A ALMA ENQUANTO PARTE DA ESSÊNCIA HUMANA	35
2.4 CONCLUSÃO	43
3 A ALMA HUMANA COMO FORMA IMATERIAL E INTELECTUAL	45
3.1 OS ARGUMENTOS DA IMATERIALIDADE DO INTELECTO	45
3.1.1 O argumento da universalidade do âmbito	48
3.1.2 O argumento da universalidade do objeto	57
3.1.3 O argumento do autoconhecimento	65
3.2 A RELAÇÃO ENTRE A ALMA E O CORPO NA INTELECÇÃO	75
3.3 CONCLUSÃO	89
4 A ALMA HUMANA COMO FORMA SUBSISTENTE	92
4.1 A ALMA COMO <i>HOC ALIQUID</i>	94
4.1.1 O <i>hoc aliquid</i> em Aristóteles	95
4.1.2 O <i>hoc aliquid</i> em Tomás de Aquino	99
4.2 O SENTIDO PECULIAR DE <i>HOC ALIQUID</i> : CONTRADIÇÃO EM TERMOS? ...	107
4.2.1 A comparação entre a alma intelectual e as partes corpóreas	108
4.2.2 O adágio <i>forma dat esse</i>	113
4.3 A ALMA ENQUANTO HORIZONTE/FRONTEIRA	120
4.3.1 As vias ascendente e descendente	122
4.3.2 A visão motivadora da psicologia e da antropologia tomistas	129
4.4 CONCLUSÃO	134
5 CONCLUSÃO	138
REFERÊNCIAS	145
REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS	145
REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS	148

1 INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, investigaremos a psicologia de Tomás de Aquino (1225-1274) com o objetivo de responder à seguinte pergunta: *seria contraditório defender que a alma humana é uma forma substancial e, ao mesmo tempo, endossar que ela é uma forma subsistente?*¹

Comumente, Tomás atribui a subsistência aos compostos hilemórficos e às substâncias separadas. Ambos estão circunscritos a um gênero e a uma espécie e realizam sozinhos todas as suas operações naturais, isto é, são caracterizados por completude definicional ou essencial.² Disto se infere que a *completude no ser* (subsistência) e a *completude na essência* (determinação genérica e específica e atualização de todas as operações naturais) são características que parecem caminhar juntas. Assim sendo, não se deveria atribuir subsistência às partes de um composto hilemórfico, já que elas não possuem natureza completa. Pois bem, se as almas humanas são partes das substâncias materiais, então elas não têm completude essencial e, logo, seriam desprovidas de subsistência. Entretanto, Tomás defende que elas são sujeitos da faculdade intelectual.³ Tudo aquilo que é sujeito de faculdades deve ser também sujeito do ato de ser. Daí se segue que as almas intelectuais são sujeitos do ser, isto é, são subsistentes por si. Diante disto, Tomás deveria lhes atribuir também a completude essencial. Contudo, ele as considera como partes de compostos hilemórficos, donde se segue que não

¹Esta contradição é exposta, por exemplo, por Siger de Brabante no *Tractatus de Anima Intellectiva*, III, §23-24 (trad. I. Constanzó e I. Silva): “Además la razón del ser de la forma material es distinta de la del compuesto o de la forma subsistente por sí. La razón del ser de la forma material es [aquella] según la cual es algo otro, como la razón de la composición es [aquella] según la cual tiene el ser compuesto, y la razón de la figura es [aquella] según la cual resulta [algo] configurado. Por lo que la razón de la forma material es [aquella por la que] está unida a otro. La razón del ser del compuesto o de la forma liberada de la materia es [aquella por la] que es un ente por sí y separadamente, y no con otro. De esto se exponen las siguientes razones: cuando la razón de ser de algo cesa, esto mismo se corrompe y deja de ser. Entonces, como se ve por lo ya mencionado, al separarse la forma material de la materia cesa su razón de ser. Y así debe ser material toda forma cuya separación de la materia implique su corrupción. Pero la separación del alma intelectual con respecto al cuerpo y a la materia no provoca su corrupción; luego no tiene el ser unido a la materia. Y se muestra la razón en este ejemplo: cuando la madera, las piedras y los ladrillos en la casa pierden el orden compuesto por la forma, dejan de ser un compuesto; y cuando algo deja de estar moldeado según una figura, pierde esa figura. Y de un modo similar ocurre con la forma sustancial en los seres de los cuales es forma, pues desaparece el ser de la forma material cuando según la forma sustancial la materia deja de ser, aunque esto sea más notorio en la forma accidental que en la sustancial. Y estas razones de ser, aquella por la que algo tiene el ser unido a la materia y aquella por la que algo tiene razón de subsistente por sí y separadamente, son opuestas a tal punto que no pueden existir juntas. Por lo cual el alma intelectual no puede tener razón subsistente por sí y, con esto, ser uno en su mismo acto de ser con la materia y el cuerpo”.

²Convencionamos que *natureza completa* possua duas características em Tomás: (a) a classificação em um gênero e em uma espécie; (b) a capacidade de atualizar sozinho as suas operações naturais. Usaremos como sinônimos de *natureza completa*, principalmente, as designações *completude essencial* e *completude definicional*.

³Convencionamos a seguinte nomenclatura: denominaremos de *intelecto* à faculdade intelectual; chamaremos de *intelecção* ou *inteligir* à operação intelectual; designaremos como *alma humana* ou *alma intelectual* à forma substancial do ser humano.

podem ter completude definicional e, conseqüentemente, não podem subsistir. Portanto, *parece que as almas intelectuais não poderão ser formas substanciais, caso subsistam por si.*

Além disso, Tomás de Aquino frequentemente defende que as formas substanciais só existem enquanto cumprem a sua função essencial, a saber, a de dar o ser e a espécie à matéria. Separadas dela, elas perdem a sua funcionalidade e, logo, corrompem-se. Disto se infere que a *função de dar o ser e a espécie* e a *dependência quanto ao substrato material* são características que parecem andar juntas. Isto significaria que se deve atribuir a *inerência*, ao invés da subsistência por si, às formas substanciais.⁴ Pois bem, se as almas humanas são formas substanciais, então elas são princípios do ser e da espécie do corpo.⁵ Apartadas dele, elas não cumprem seu papel essencial e, conseqüentemente, corrompem-se. Assim sendo, do papel de determinar o ser e a espécie decorreria necessariamente a atribuição da inerência às almas intelectuais. Contudo, Tomás defende que elas são formas substanciais dotadas de subsistência, de modo que conseguem existir separadas do corpo. Diante disto, Tomás deveria rejeitar que elas fossem princípios do ser e da espécie do corpo. Todavia, ele as considera como formas substanciais, donde se segue que elas devem comunicar o ato de ser e a determinação específica ao corpo e, conseqüentemente, devem depender dele para existir. Portanto, *parece que as almas não poderão subsistir por si, caso sejam formas substanciais.*

A partir disto, chegamos a três conclusões: (a) não existem partes subsistentes em substâncias materiais; (b) não existem formas substanciais subsistentes; (c) a possibilidade de (a) ou (b) é metafisicamente contraditória. Logo, a correlação entre as doutrinas da subsistência e da alma como forma do corpo parece impossível. Noutros termos, a psicologia tomista seria em si mesma problemática, carecendo de fundamento seguro.

Movidos por este problema, os comentadores seguirão ao menos três abordagens, nomeadamente, (a) exporão o posicionamento tomista como se, *a priori*, fosse consistente;⁶ (b) apresentarão, sob um viés crítico, as contradições presentes na postura de Tomás de

⁴Tomás chama de *forma inerente* àquela forma que *depende de um substrato ou da matéria para existir*. Contrasta-se assim à *forma subsistente*, isto é, àquela forma que *não depende de um substrato material para existir e, logo, existe por si mesma* (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 2; *Id.*, *Cont. Gent.*, I, 21; II, 51 e 55; IV, 11; *Id.*, *Quodl.*, III, q. 3, art. 1). Sabemos que tal nomenclatura é problemática, em especial porque o corpo depende da forma, mas, geralmente, não se diz que aquele seja inerente a esta. Entretanto, usaremos esta nomenclatura em nossa dissertação com o intuito de ser fiel ao léxico tomista e de diferenciar as formas subsistentes das formas não-subsistentes. Para mais detalhes sobre o significado de *inherentia* (inerência) em Tomás e sua aplicação à forma, cf. DEFERRARI; BARRY; MCGUINNESS, 1948, pp. 437 e 557-558.

⁵Convencionamos *corpo* e *matéria* como sinônimos. Quando preciso, apresentaremos as diferenças entre os dois. Uma breve exposição dos diversos sentidos de *corpo* em Tomás de Aquino encontra-se em KLIMA, 2002, 2007.

⁶Cf., por exemplo, BAZÁN, 1997; BURGOA, 2011; EMERY, 2002; PEGIS, 1951, 1955, 1959, 1974a, 1974b, 1978.

Aquino;⁷ (c) oferecerão variadas soluções às dificuldades encontradas na psicologia tomista.⁸ Pensamos que a abordagem (a) é insatisfatória, pois a força de uma doutrina filosófica é reconhecida quando exposta a argumentações contrárias e a críticas. Sendo assim, neste trabalho procuraremos responder à (b) e, na medida do possível, dar conta de (c). De fato, tentaremos contra-argumentar as objeções oferecidas pelos comentadores da abordagem (b) e, em algumas circunstâncias, avaliar as soluções fornecidas pelos comentadores do grupo (c). Para isto, procuraremos interpretar os textos de Tomás, fundamentando nossa argumentação nas chaves de leitura por ele oferecidas.

Para tanto, propomos como hipótese que o posicionamento de Tomás em relação à natureza da alma humana se baseia em duas linhas de raciocínio: a primeira endossa que *a alma humana é horizonte e fronteira entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais materiais*; a segunda defende que *o homem é horizonte e fronteira entre o mundo corpóreo e o espiritual*. Se tudo aquilo é horizonte e fronteira divide duas realidades e, ao mesmo tempo, assemelha-se às realidades que separa, então a alma humana (a) será a *linha divisória* entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais materiais e (b) possuirá *aspectos em comum* com as substâncias intelectuais (a saber, a subsistência, a intelectualidade e a imaterialidade) e com as formas substanciais materiais (nomeadamente, ser princípio de atualização do corpo e das operações essenciais do composto hilemórfico).

Partindo desta hipótese, dividiremos as seções da dissertação de acordo com as propriedades da alma intelectual.

Na seção 2, investigaremos o papel da alma como forma substancial do corpo, aspecto em que ela se assemelha às formas substanciais materiais. Esta parte terá um tom introdutório e expositivo. Suas conclusões serão retomadas nas seções subsequentes. Em 2.1 trataremos da natureza da alma como ato do corpo. Em 2.2 apresentaremos a doutrina da unicidade da forma substancial. Em 2.3 estudaremos a alma intelectual enquanto parte do composto humano.

Na seção 3 serão estudadas a imaterialidade e a intelectualidade da alma humana, aspectos em que ela se assemelha às substâncias intelectuais. Esta parte dialogará com as críticas de R. Pasnau e J. Novak aos argumentos da imaterialidade do intelecto e com o posicionamento de D. Abel acerca da relação entre a alma e o corpo na intelecção. Em 3.1 inicia-se a discussão sobre os argumentos da imaterialidade. Trataremos em 3.1.1 do argumento da universalidade do âmbito, em 3.1.2 do argumento da universalidade do objeto e

⁷Cf., por exemplo, ABEL, 1995; BAZÁN, 2010, 2011, 2017 (no prelo); CROSS, 1997; KELLY, 1967; KENNY, 2004.

⁸Cf., por exemplo, BØGESKOV, 2013; BRADLEY, 2004; CROSS, 2001; FISHER, 2017b; KLIMA, 2002, 2007, 2009, 2017; LEFTOW, 2001, 2010; PASNAU, 2004; ZÁCHIA, 2013.

em 3.1.3 do argumento do autoconhecimento. Finalmente, discutiremos em 3.2 o relacionamento entre a alma e o corpo na operação intelectual.

Na seção 4 nosso intuito será analisar a subsistência da alma, outro elemento que ela possui em comum com as substâncias intelectuais. Esta será a parte central da dissertação, na qual apresentaremos as críticas e as soluções dos comentadores, tentaremos mostrar que o pensamento de Tomás não é contraditório e exporemos detalhadamente a nossa hipótese. Em 4.1 estudaremos sobre o termo *hoc aliquid*, utilizado por Aristóteles e Tomás em suas investigações sobre a substância. Dedicaremos a subseção 4.1.1 ao *hoc aliquid* em Aristóteles e a subseção 4.1.2 ao *hoc aliquid* em Tomás. A subseção 4.2 analisará o que chamaremos nesta dissertação de *sentido peculiar de hoc aliquid*. Tentaremos demonstrar que ele não é contraditório a partir de duas provas: a primeira se fundamenta na comparação entre a alma intelectual e as partes corpóreas (em 4.2.1); a segunda, no papel das formas substanciais como causas formais do ser (em 4.2.2). Em 4.3, subseção onde será apresentada nossa hipótese, investigaremos a hierarquia das formas. Em 4.3.1 estudaremos a hierarquia ascendente e descendente. Finalmente, em 4.3.2 estudaremos a noção da alma como horizonte e fronteira e a visão motivadora da psicologia e da antropologia tomistas.

2 A ALMA COMO FORMA SUBSTANCIAL DO CORPO

Tomás de Aquino concebe uma hierarquia na qual as espécies e as formas estão organizadas conforme seus graus de perfeição. Se os diferentes patamares de perfeição natural provêm da diversidade das espécies e se as formas são princípios da espécie, então existirão também formas com patamares diversos de nobreza, capazes de comunicar espécies com graus de perfeição correspondentes. Tanto na análise das formas que se aproximam ou se distanciam da matéria (via ascendente) quanto na investigação daquelas que se aproximam ou se distanciam de Deus (via descendente), Tomás chega à mesma conclusão: a alma humana encontra-se na fronteira entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais materiais, sendo definida ora como substância intelectual inferior (via descendente) ora como forma substancial superior (via ascendente).⁹ Em suas palavras:

Agora, deve-se recordar que quanto mais perfeita é uma forma, mais ela supera a matéria corporal [...]. A forma mais perfeita, a alma humana, que é o fim de todas as formas naturais, tem uma operação que ocorre inteiramente além da matéria e que não acontece através de um órgão corporal, a saber, o inteligir. E porque o ser atual de uma coisa é proporcional à sua operação, como foi dito, se cada coisa age por ser um ente, então deve ser o caso que o ser atual da alma humana exceda a matéria corporal e não esteja totalmente incluído nela, mas ainda assim, de certo modo, seja tocado por ela. Enquanto, portanto, ela supera o ser atual da matéria corpórea, tendo por si o poder de subsistir e de agir, a alma humana é uma substância espiritual; mas enquanto ela toca a matéria e compartilha seu próprio ser atual com ela, ela é a forma do corpo. Ora, ela toca a matéria corpórea por esta razão: o ponto mais alto do mais baixo sempre toca o ponto mais baixo do mais alto [...]. Consequentemente, a alma humana, que é a mais baixa na ordem das substâncias espirituais, pode comunicar seu próprio ser atual ao corpo humano, que é o mais alto em dignidade, de modo que da alma e do corpo (enquanto forma e matéria) resulte um único ente.¹⁰

O adágio neoplatônico *o superior do inferior sempre toca o inferior do superior*, presente nesta citação, significa que a espécie inferior de um gênero superior tem elementos em comum com a espécie superior de um gênero inferior. Ele pode ser utilizado para explicar

⁹Trataremos com mais detalhes das idéias resumidas neste parágrafo na subseção 4.3.1.

¹⁰TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, q. 2: “Considerandum esta utem quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem [...]. Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humane superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium VII cap. de Divin. Nomin.; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia”.

o lugar da alma humana na metafísica de Tomás de Aquino. A alma é a espécie mais perfeita no gênero das formas substanciais, pois mesmo cumprindo o papel de princípio de atualização do corpo, supera a materialidade pela posse da faculdade intelectual (imaterialidade e intelectualidade) e por ser sujeito do ato de ser (subsistência). Ao mesmo tempo, devido a estas propriedades, ela se assemelha aos gêneros superiores, sendo a espécie mais inferior no conjunto das substâncias intelectuais, uma vez que não tem natureza completa e se une ao corpo humano como sua forma substancial.¹¹ Assim sendo, ela se assemelha às substâncias intelectuais (por ser subsistente e intelectual) e às formas substanciais (por ser princípio de atualização do corpo).

Apresentaremos em seguida as semelhanças que ela possui com as formas substanciais. Seguiremos um método expositivo, descrevendo de que maneira Tomás apresenta a alma como forma do corpo e aludindo, quando possível, a certas intuições que aparecerão ao tratarmos da imaterialidade (na seção 3) e da subsistência da alma (na seção 4). Não discutiremos profundamente cada um dos assuntos aqui tratados por duas razões: (a) a filosofia tomista, influenciada pelo hilemorfismo aristotélico, entende a tese da alma enquanto forma substancial como clara e óbvia, mas encontra maiores dificuldades para fundamentar a independência da alma quanto à matéria;¹² (b) esta seção tem a intenção de fornecer as premissas utilizadas nas demonstrações da intelectualidade e da subsistência da alma humana.

2.1 A ALMA ENQUANTO ATO DO CORPO

A definição mais imediata de forma substancial é a de *ato de um corpo natural organizado* ou, no caso da alma, a de *ato de um corpo físico potencialmente vivo*.¹³ No entanto, qual é o sentido do termo *ato*? Grosso modo, ao dizer que a alma é ato do corpo estamos lhe dando os atributos de (a) princípio do ser, (b) princípio da vida, (c) princípio da espécie e, (d) princípio de faculdades e de operações.

¹¹Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, q. 2, ad 11; *Id.*, *De Pot.*, q. 3, art. 11, ad 1. Uma vez que a alma é forma substancial e que nenhuma forma substancial tem por si gênero e espécie (cf. *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1), seria estranho dizer que ela é de espécie inferior no gênero das substâncias intelectuais ou de espécie superior no gênero das formas substanciais. Trataremos deste problema na subseção 4.3.1.

¹²B. Leftow afirma ser possível uma tríplice aproximação à psicologia tomista, a saber, uma platônico-agostiniana, na qual se toma como garantido que a alma é imaterial e se precisa provar que ela é forma do corpo; outra monista neutra, na qual se toma como suposto que a alma tem uma natureza neutra e se deve provar que a alma é forma do corpo e imaterial; e outra, por fim, aristotélica. Sobre esta em específico, assim diz o Leftow: “Another takes it as given that the soul is a substantial form, then tries to show how such a thing can be a live immaterial particular: call this an Aristotelian approach” (LEFTOW, 2010, p. 398). Para uma crítica à aproximação platônico-agostiniana do comentador, cf. subseção 2.3.

¹³Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 1, 412a19-21; TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, II, lect. 1, §221.

Os atributos (a) e (b) são sinônimos no caso de seres vivos, pois neles existir e viver se identificam.¹⁴ Os atributos (c) e (d) estão interligados, pois se de toda a espécie decorre determinadas operações e se estas são manifestações daquela, então todo princípio que confere a espécie será também aquele que confere as operações específicas.¹⁵ Além disso, (a)-(b) e (c)-(d) estão intimamente relacionados, pois o princípio do ser (ou da vida) dá-lo circunscrito a uma determinada espécie (ou essência) que, por sua vez, determina os tipos de operações essenciais; inversamente, as operações manifestam o modo de ser (ou do viver) delimitado pela espécie (ou essência).¹⁶

No entanto, mal-entendidos acerca deste princípio de atualização são inúmeros. A diferenciação mais importante a se fazer é entre o ato do corpo e o próprio corpo em ato.¹⁷ Neste procedimento já aparecem princípios que estarão na hierarquia das formas e das espécies, como o da prioridade do ato (alma) sobre a potência (corpo potencialmente vivo) e o da diferença e da transcendência natural da forma em relação à matéria.

No *Comentário ao De Anima*, Tomás trata da alma como princípio do ser e da vida. Vejamos:

A primeira conclusão de Aristóteles, então, na esteira do que já foi dito, é que se corpos físicos são substâncias em sentido completo, então todos os corpos vivos são substâncias também, já que são corpos físicos. E se cada corpo vivo é um ente em ato, então deve ser uma substância composta. Mas, já que dizer “corpo vivo” implica em afirmar duas coisas, o corpo em si e a alteração do corpo pela qual ele se torna vivo, então não se pode dizer que o elemento do corpo chamado de “corpo” seja ele mesmo princípio de vida ou “alma”. Por “alma” entendemos aquilo pelo qual um ser vivo está vivo; ele é entendido, portanto, como existindo em um sujeito, tomando “sujeito” em sentido lato a fim de incluir os entes em ato que são sujeito de modificações acidentais e a mera matéria ou ente em potência. O corpo que recebe a vida é mais como um sujeito ou matéria do que uma modificação existente em um

¹⁴TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 1: “vivere autem est esse viventium”. *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 57, 1339: “vivere enim est esse viventis”.

¹⁵*Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 77, art.1, ad 3: “compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur”.

¹⁶*Id.*, *Q. de Anima*, q. 1, ad 16: “principia essentialia alicuius speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse huius speciei”.

¹⁷*Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 1: “Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant”. Os *antigos filósofos (antiqui philosophi)*, mencionados no texto citado nesta nota, são geralmente identificados por Tomás com os filósofos pré-socráticos. R. Pasnau salienta que a tese que Tomás encontra nos filósofos antigos e à qual deseja rebater é a seguinte: os elementos materiais (água, terra, fogo e ar) são as realidades mais básicas, permanecendo inalteráveis diante das mudanças que as coisas sofrem. Por exemplo, o ouro pode mudar de tamanho, formato, cor, mas o próprio ouro ou o material do qual é feito (o substrato material ao qual estão unidos o tamanho, o formato e a cor) permanecerá o mesmo. Por isso, o substrato material (o *corpo*) será considerado o primeiro princípio de todas as coisas (cf. *Id.*, *In Metaphys.*, I, lect. 4, §74; VII, lect. 2, §1284). Uma vez que a alma é também um princípio, então ela será considerada como um corpo pelos antigos filósofos. Cf. PASNAU, 2004, pp. 30-34.

sujeito [...]. A alma é substância enquanto forma que determina ou caracteriza um tipo determinado de corpo, ou seja, um corpo físico potencialmente vivo.¹⁸

Segundo este trecho, os corpos vivos, assim como os corpos físicos, são substâncias compostas, ou seja, entes que possuem duas partes essenciais: uma parte potencial (matéria) e outra atual (forma). Daí se segue que no corpo vivo há duas partes: (a) o corpo em si (parte potencial) e (b) aquilo pelo qual ele tem vida (parte atual). Entretanto, (b) não pode ser o próprio corpo, pois, se o fosse, todos os corpos seriam vivos, o que é evidentemente falso. Definindo a alma como aquilo pelo qual o corpo tem vida e o corpo como aquilo no qual a vida está, então este é o mesmo que a parte potencial (matéria) e aquela é o mesmo que a parte atual (forma) do corpo vivo.¹⁹

Além disso, Tomás argumenta, na *Suma Teológica*, que a um determinado órgão (como o coração) só pode ser atribuída a função de ser o princípio de determinada operação vital (como o coração tem a função de bombear o sangue), pois ele foi previamente projetado para exercer tal função (isto é, pois o coração teve os seus músculos previamente projetados

¹⁸TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, II, lect. 1, §220-221: “Concludit ergo primo ex praedictis, quod cum corpora physica maxime videantur esse substantiae, et omne corpus habens vitam, sit corpus physicum, necesse est dicere quod omne corpus habens vitam sit substantia. Et cum sit ens actu, necesse est quod sit substantia composita. Quia vero, cum dico, corpus habens vitam, duo dico, scilicet quod est corpus et quod est huiusmodi corpus, scilicet habens vitam, non potest dici quod illa pars corporis habentis vitam, quae dicitur corpus, sit anima. Per animam enim intelligimus id, quo habens vitam vivit: unde oportet quod intelligatur sicut aliquid in subiecto existens; ut accipiatur hic large subiectum, non solum prout subiectum dicitur aliquid ens actu, per quem modum accidens dicitur esse in subiecto; sed etiam secundum quod materia prima, quae est ens in potentia, dicitur subiectum. Corpus autem, quod recipit vitam, magis est sicut subiectum et materia quam sicut aliquid in subiecto existens [...]. Quod anima sit substantia, sicut forma vel species talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam”.

¹⁹Segundo Tomás, o termo *corpo* possui dois sentidos: (a) *sujeito informe*, ou seja, a matéria ainda não organizada pela alma; (b) *sujeito formado*, ou seja, a matéria já organizada pela alma (cf. *Id.*, *Q de Anima*, q. 1, ad 15; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 4, ad 1). Neste trabalho, como já dissemos (cf. nota 5), utilizaremos o termo *corpo* como sinônimo de *matéria*, isto é, no sentido (a). Deixaremos claro quando necessitarmos utilizar *corpo* em outra acepção. Vale recordar que esta dupla significação foi introduzida por Tomás com o intuito de evitar uma possível má interpretação da seguinte sentença: *o homem é um composto de alma e corpo*. De fato, esta sentença poderia ser interpretada no sentido de que o homem fosse constituído de duas formas, a saber, da alma intelectual e da forma responsável por tornar a matéria-prima um corpo (*forma corporis*). Entretanto, Tomás defende que um composto só pode ter uma forma substancial. Para alguns comentadores, a solução de Tomás é problemática. Uma das dificuldades é que a matéria é algo em potência enquanto que o corpo é algo em ato, de modo que *corpo* e *matéria* não podem ser sinônimos. Levando isto em consideração, G. Klima introduzirá outra diferenciação, baseada principalmente em *Id.*, *De ente*, 3: (a) *sentido-não exclusivo*, no qual *corpo* significaria algo que é uma *substância material ou um composto hilemórfico*; (b) *sentido exclusivo*, no qual *corpo* significaria algo que é *dotado de corporeidade e de tridimensionalidade*. Disto decorreria também, argumenta Klima, um duplo sentido para o termo *alma*. No sentido não-exclusivo de *corpo*, entender-se-ia *alma* também em um *sentido não-exclusivo*, a saber, como sinônimo de *forma substancial*, ou seja, como princípio de atualização pelo qual a matéria-prima torna-se uma substância em ato. No caso sentido exclusivo de *corpo*, entender-se-ia *alma* também em um *sentido exclusivo*, nomeadamente, como sinônimo de *princípio de vida*, isto é, como princípio pelo qual a matéria-prima não só se torna um corpo, mas também um corpo vivo. Com esta diferenciação evitar-se-ia igualar o corpo (ato) com a matéria (potência) e também se salvaguardaria a doutrina tomista da unicidade da forma substancial. Para mais detalhes, cf. KLIMA, 2002, 2007. Para uma breve exposição da doutrina da unicidade da forma substancial, cf. subseção 2.2.

para bombear o sangue) e não porque ele tem uma determinada composição material (ou seja, e não porque o coração é composto de fibras musculares). Noutros termos, um órgão só tem a função de ser *em ato* o princípio de determinada operação vital na medida em que é projetado por um *primeiro princípio intrínseco* para exercer tal função *em ato*. Ora, sabemos que a alma é, de acordo com Tomás, o primeiro princípio de atualização do corpo e que, além disso, este se identifica com a forma substancial. Portanto, conclui-se, a alma é um tipo de forma substancial. Disto se segue também que ela não pode se identificar com um corpo, mas sim com o princípio de atualização e de vida de um corpo.²⁰

O argumento acima exposto tem por base o fato de a potência (matéria ou corpo) não poder ser ato (forma) de alguma coisa. Isto se deve às características que marcadamente distinguem esses dois elementos. Em linhas gerais, a potência se define como a capacidade de receber uma perfeição e o ato como a própria perfeição ou como o princípio desta perfeição. Tais características dão funções diversas a ambos (algo não pode ser ato e potência sob o mesmo aspecto) e os relacionam causalmente (o ato é causa da perfeição para a qual tende a potência). Sendo assim, todas as formas, por serem princípios de perfeição para o corpo, têm um papel causal: no caso do argumento acima, elas conferem o ser e a vida ao corpo.²¹

A expressão *forma dat esse*²² servirá de lema para o que foi explicado no parágrafo precedente e também indicará tanto a tendência das formas em exceder a matéria, quanto a sua profunda relação com o ato de ser. Como salienta Tomás, não há nada estranho em se

²⁰Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 1; ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 1, 412a1-28. Esclarece Pasnau: “We should take Aquinas seriously when he says that the appeal to a body is explanatory only in virtue of its being a body of such and such kind. Whenever one attempts a corporeal explanation – in terms of the heart, say – one is actually appealing to the form or actuality of that body. One appeals to the structure and function of the heart, not to the physical stuff that composes the heart. And even when one focuses on the physical stuff, one is still focusing on the structure of that stuff. So if we could give a complete scientific account of how living bodies differ from corpses, we *would* thereby capture precisely what gives an animal life. This would be the first principle of life, the soul. Yet such an explanation would still be an explanation in terms of form or actuality. For Aquinas, it is always actuality that is explanatory. On this reading, Aquinas’s argument no longer appears very controversial. It not only is consistent with materialism in its modern form, but also seems quite modest in its theoretical implications. The Human Genome Project need no longer fall afoul of 75.1, because it too might be formulated in terms of structure and function, rather than in terms of the crude insistence that human beings are just a list of chemical elements” (PASNAU, 2004, pp. 38-39).

²¹Importante salientar que a causalidade em questão é a de tipo formal, e não eficiente. Trataremos sobre o papel causal da forma na subseção 4.2.2.

²²A título de curiosidade, a expressão *forma dat esse*, sob a formulação *unde forma dat esse rei*, se encontra em ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, 2, 1043a2. Encontramo-la, posteriormente, no *Auctoritates Aristotelis*, obra composta pelo franciscano Johannes de Fonte que consiste em um pequeno florilégio de passagens atribuídas a Aristóteles (cf. HAMESSE, 1974, prop. 189, p. 130). L. Dewan adverte, no entanto, que este adágio, em sua formulação como *forma dat esse materiae*, proviria da *Metaphysica* de Avicena. Para ele, Avicena, mais do que Aristóteles, teria influenciado Tomás a pensar na forma como a causa do ser da matéria e, logo, como algo que tem prioridade sobre esta (embora, a partir disto, não tenha defendido que a forma possa existir sem a matéria, como fez Tomás). Ademais, a mesma formulação é encontrada, segundo Dewan, no *Fons Vitae* de Averróis (cf. DEWAN, 1982, pp. 424-430; *Id.*, 2006, pp. 182-186).

admitir a existência de formas completamente imateriais ou que não dependam da matéria à qual atualizam para existir, pois a função das formas como princípios difusores do ato de ser permite acomodar a possibilidade de sua existência sem a matéria. Como veremos, isto diz respeito à prioridade natural da causa e do ato sobre, respectivamente, o efeito e a potência. Tal prioridade natural garante que a causa e o ato possam existir, respectivamente, sem o efeito e a potência. Nesta perspectiva, quanto mais perfeitamente uma forma exercer sua função causal, mais independência da matéria ela terá.

Assim sendo, Tomás adverte que existem formas responsáveis pela atualização da matéria, mas que, devido ao seu grau de nobreza, não dependem do substrato material ao qual atualizam para existir. Isto será de grande importância ao se tratar da alma humana, pois seu nível de separação do corpo e de união com ele justifica-se por sua nobreza como princípio difusor do ser. Isso será igualmente útil para diferenciar as formas superiores das inferiores: as primeiras são mais perfeitas e, logo, terão maior independência da materialidade, ao passo que as segundas são mais imperfeitas e, conseqüentemente, terão maior dependência da materialidade.²³ Vejamos:

[...] quanto mais nobre a forma, tanto mais domina a matéria corporal e tanto menos nela está imersa; e mais a ultrapassa por sua operação e poder. Assim vemos que a forma de um corpo composto possui alguma operação que não é causada pelas qualidades elementares. E quanto mais se eleva na nobreza das formas, tanto mais o poder da forma vai além da matéria elementar. Por exemplo, a alma vegetativa é superior à forma do metal, e a alma sensitiva, à alma vegetativa. Ora, a alma humana é entre as formas a mais elevada em nobreza. Por sua potência transcende a matéria corporal na medida em que tem uma operação e potência nas quais a matéria corporal não participa de maneira alguma. Esta potência chama-se intelecto.²⁴

Conforme este trecho, uma forma dotada de um grau de nobreza elevado é princípio de operações e de faculdades que ultrapassam a matéria e, conseqüentemente, tem maior domínio sobre ela. Ter domínio sobre a matéria significa ter a capacidade de atualizar a matéria sem depender dela para existir. Como Tomás deixa a entender, o melhor modo de se

²³TOMÁS DE AQUINO, *De ente*, 5: “Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dicit esse materiae; et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materiam. Forma enim, in eo quod forma, non habet dependentiam ad materiam”. Textos semelhantes ao que aqui citamos são *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 1; *Id.*, *De subst. Sep.*, 7 e 8; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 14. Para mais detalhes sobre este argumento, cf. subseção 4.2.2.

²⁴*Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1: “quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus”.

reconhecer a nobreza das formas é através da análise das faculdades e das operações das quais são princípios.

Embora o trecho supracitado não ofereça uma gradação detalhada, podemos encontrar um esquema mais completo nas *Questões Disputadas Sobre as Criaturas Espirituais*. Indo das formas mais dependentes para as mais independentes da matéria, a hierarquia é a seguinte: (a) há as formas dos elementos que não conferem operações, pois as atividades dos elementos provêm das disposições presentes na matéria elementar (por exemplo, produz-se o quente ou o frio graças às disposições existentes na matéria elementar e não à forma que atualiza esta matéria);²⁵ (b) há as formas dos corpos mistos que conferem operações que superam a matéria elementar, embora estas operações só ocorram sob efeito da ação dos corpos celestes (Tomás dá o exemplo do ímã, cujo magnetismo, de acordo com a física aristotélica, seria produto da influência dos corpos celestes); (c) há as almas vegetativas que conferem operações próprias, ainda que estas precisem da matéria elementar (por exemplo, a alimentação, a reprodução e o crescimento precisam das qualidades do quente ou do frio que provêm, por sua vez, das disposições contidas na matéria elementar); (d) há as almas sensitivas que conferem operações próprias que ultrapassam a matéria elementar, mas que dependem da matéria corporal ou do órgão corpóreo (por exemplo, a visão e a audição não estão ligadas às qualidades que provêm das disposições da matéria elementar, mas aos olhos e aos ouvidos, respectivamente); (e) há as almas humanas que conferem operações próprias que ultrapassam tanto a matéria elementar quanto a corporal (por exemplo, o intelecto e a vontade não estão ligados a órgãos corpóreos e nem se reduzem às disposições existentes na matéria elementar).²⁶

A partir deste esquema, podemos afirmar que a alma humana é uma forma com maior grau de nobreza por duas razões: em primeiro lugar, porque as operações intelectuais das quais é princípio são de natureza imaterial, ou seja, são atividades das quais a matéria elementar e a corporal não participam de maneira alguma; em segundo lugar, porque, devido a estas operações imateriais, ela é uma forma que tem mais domínio sobre a matéria, isto é, que não depende da matéria à qual atualiza para existir. No entanto, disto não se pode concluir

²⁵Vale lembrar que a inclinação natural de um elemento ao seu lugar próprio (por exemplo, do fogo para cima, da terra para baixo) é diferente da operação de um ser vivo. A inclinação é passiva, pois o elemento é movido em direção a um determinado local através de um princípio extrínseco, a saber, dos corpos celestes. A operação é ativa, pois o vivente age através de um princípio intrínseco, a saber, da alma. Usando exemplos mais recentes, podemos dizer que uma pedra é atraída para o chão graças à forma gravitacional da Terra e que um leão caça uma zebra graças a um impulso interno que o faz ver na zebra um alimento. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, II, lect. 1; *Id.*, *In De caelo*, I, lect. 3.

²⁶*Id.*, *De spirit. creat.*, q. 2. Trataremos desta hierarquia, chamada de via ascendente, na subseção 4.3.1. Para mais detalhes cf., por exemplo, LOBATO, 1987; SWEENEY, 1999.

que ela esteja totalmente apartada da matéria. De fato, ela está unida à matéria como seu princípio de atualização, isto é, como sua forma substancial. Todavia, as operações intelectuais garantem que ela seja uma forma dotada de grande nobreza e, por isso, com a capacidade de realizar perfeitamente a sua função de causa formal. Conforme vimos, esta perfeição como causa formal garante também a capacidade de existir independentemente da matéria à qual atualiza e do efeito que causa. Sendo assim, a alma humana é uma forma substancial que é responsável por atualizar o corpo devido à sua essência, mas que não depende do corpo para permanecer existindo devido ao seu modo de ser subsistente.

Tomás oferece outra explicação nas *Questões Disputadas Sobre a Alma*. O autor afirma que todas as formas substanciais são responsáveis por comunicar o ato de ser ao corpo, mas a recepção deste ato dependerá do tipo de corpo em questão: (a) há casos em que a forma comunica o ato de ser, mas em que o corpo é um tipo de recipiente que não pode recebê-lo completamente; (b) há casos em que a forma comunica o ato de ser e em que o corpo é um tipo de recipiente que pode recebê-lo completamente. A alma humana encaixa-se no tipo (a). De fato, ela comunica o ato de ser ao corpo, mas este não o recebe totalmente. Por um lado, a “quantidade” de ser comunicada pela alma e recebida pelo corpo manifesta-se pelo fato de a alma conferir uma determinada natureza ao corpo e permitir-lhe desempenhar as operações sensitivas e vegetativas. Por outro, a “quantidade” de ser que ultrapassa o corpo manifesta-se na operação intelectual da qual a alma é princípio e na capacidade de a alma permanecer existindo quando separada do corpo.²⁷ Por isso, a alma humana pode ser chamada, como veremos, de *forma subsistente material* ou *forma substancial subsistente*.²⁸

Mas voltemos à análise da alma como ato. Na *Suma Teológica*, Tomás expõe a concepção da forma como princípio da operação e da espécie, a fim de mostrar que a alma é a forma substancial do corpo:

É necessário dizer que o intelecto, princípio da ação intelectual, é a forma do corpo humano. Aquilo que é principalmente responsável pela ação de algo é a forma do ser ao qual é atribuída a ação. Por exemplo, aquilo que é primariamente responsável pela cura do corpo é a saúde; e aquilo que principalmente faz a alma conhecer é a ciência. A saúde é, portanto, a forma do corpo, e a ciência a forma da alma. Isto é assim porque nada age senão na medida em que está em ato; portanto, algo age através daquilo que o faz estar em ato. Ora, é claro que aquilo que é primeiramente

²⁷TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 1, ad 17: “Ad decimumseptimum dicendum quod licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile, licet non eodem modo inferioribus et superioribus communicetur. Sic ergo corpus esse animae participat, sed non ita nobiliter sicut anima”. *Ibid.*, ad 18: “Ad decimumoctavum dicendum quod quamvis esse animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem; et ideo est aliqua operatio animae in qua non communicat corpus”.

²⁸Para mais detalhes sobre o que afirmamos nos dois parágrafos acima, cf. subseção 4.3.1.

responsável pela vida do corpo é a alma. Se a vida se revela por diversas atividades conforme os diversos graus de seres vivos, então aquilo pelo qual, por primeiro, executamos cada uma destas operações é a alma. Assim, a alma é o primeiro princípio pelo qual nos alimentamos e sentimos, pelo qual nos movemos localmente e igualmente pelo qual, por primeiro, inteligimos. Por conseguinte, esse princípio, pelo qual, por primeiro, inteligimos, quer se diga intelecto ou alma intelectiva, é a forma do corpo. – Tal é a demonstração de Aristóteles no segundo livro do *De Anima*.²⁹

O argumento deste trecho se baseia em *De Anima*, II, 2³⁰ e se divide em duas partes. Na primeira parte, Tomás inicia afirmando que a forma é aquilo pelo qual alguma coisa é o agente ou o paciente de uma determinada atividade. Por exemplo, seguindo a física aristotélica, a madeira sofre a ação de ser queimada através do calor comunicado pelo fogo; o intelecto realiza a ação de conhecer através da espécie inteligível. Deste modo, o calor pode ser entendido como a forma (acidental) da madeira e a espécie inteligível como a forma (intencional) do intelecto.

Mostrado isto, Tomás prossegue relacionando a atualidade com a ação/paixão. De acordo com o autor, algo só pode realizar ou sofrer uma ação na medida em que existe em ato. Noutras palavras, ele afirma a necessidade de que algo de fato exista para que possa desempenhar ou sofrer determinadas atividades. Como vimos, é uma forma a responsável por algo ser um agente ou um paciente. Dada a relação entre existir em ato e ação/paixão, segue-se também que é uma forma a responsável por algo de fato existir. Fechando esta primeira parte do argumento, Tomás aceita a seguinte conclusão: a forma pela qual algo é um agente ou um paciente se identifica com aquela pela qual ele existe em ato. Esta afirmação parece repousar na famosa doutrina da unicidade da forma substancial, à qual veremos na próxima subseção.³¹

Pois bem, na segunda parte do argumento, o autor afirma duas coisas: (a) a alma é aquilo pelo qual um ente vive, sendo que viver consiste em existir em ato; (b) a alma é aquilo pelo qual são realizadas as operações vitais, a saber, a locomoção, a nutrição, a sensação e a intelecção. Segundo a primeira parte do raciocínio, aquilo pelo qual algo é um agente ou um

²⁹TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1: “necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II de anima”.

³⁰Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 2, 414a4-19.

³¹Cf. Subseção 2.2.

paciente e pelo qual existe em ato é uma única e mesma forma. Daí, Tomás conclui que a alma é a forma substancial do corpo. Em suas exatas palavras: “a alma é o primeiro princípio pelo qual nos alimentamos e sentimos, pelo qual nos movemos localmente e igualmente pelo qual, por primeiro, inteligimos. Por conseguinte, esse princípio, pelo qual, por primeiro, inteligimos, quer se diga intelecto ou alma intelectiva, é a forma do corpo”.³²

No mesmo texto, Tomás apresenta outra prova, partindo novamente da espécie e da operação próprias do homem:

A natureza de cada coisa é revelada por sua operação. A operação própria do homem, enquanto homem, é o inteligir. E é por aí que ele é superior a todos os animais [...]. A espécie do homem deve ser, pois determinada segundo o princípio desta operação. E como a espécie de uma coisa é determinada segundo sua própria forma, segue-se daí que o princípio intelectivo é para o homem sua forma própria.³³

Neste trecho da *Suma Teológica*, Tomás afirma, primeiramente, que a natureza de alguma coisa se manifesta em suas operações próprias. Assim, por exemplo, as operações sensitivas revelam que algo tem a natureza animal, já que a sensação é a atividade própria dos animais; as operações intelectuais revelam que algo tem a natureza humana, já que a inteligência é a atividade própria dos seres humanos. Posteriormente, o autor salienta que o princípio que confere a determinação específica ou a natureza a algo é a sua forma substancial. Deste modo, a forma substancial é o princípio responsável por fazer de algo um indivíduo dotado da natureza humana.

Pois bem, o argumento deixa a entender que o princípio das operações próprias de um ser vivo é a sua alma. Neste sentido, a alma humana é responsável por fazer com que o ser humano desempenhe as atividades intelectuais. Partindo da relação entre a natureza e as operações próprias, Tomás conclui que se identificam o princípio que confere as operações próprias de determinada espécie (a saber, a alma) e aquele que confere a determinação específica (a saber, a forma substancial). Consequentemente, identificam-se a alma humana (cujo papel é o de ser o princípio das atividades intelectuais) e a forma substancial (cujo papel é o de ser o princípio pelo qual algo recebe a natureza humana).

³²TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1: “anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis”.

³³*Ibid.*: “Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere, per hanc enim omnia animalia transcendit [...]. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma”.

É interessante notar, brevemente, duas coisas nos argumentos que se encontram na *Suma Teológica*. Em primeiro lugar, a operação intelectual tem uma dupla função: ela é um elemento necessário para demonstrar que a alma humana é a forma substancial do corpo, mas também, como veremos, para provar a imaterialidade e a subsistência da alma. Com efeito, a intelecção, atividade desempenhada sem o auxílio da matéria elementar e dos órgãos materiais e, por isso, condição determinante para se concluir que a alma não depende do corpo para existir, é a operação própria da espécie humana. Desta maneira, a alma, por ser o princípio da intelecção, será também o princípio da espécie. Dado que o princípio da espécie é a forma substancial, então se conclui que a alma é uma forma substancial.³⁴

Em segundo lugar, estes argumentos mostram que a alma humana tem um duplo papel: (a) fazer com que o homem desempenhe as operações imateriais, a saber, a intelecção; (b) permitir que ele realize as operações materiais, a saber, as atividades vegetativas (nutrição, crescimento, reprodução), locomotoras (movimento local) e sensitivas (sensação). Disto se segue que a alma humana não é uma *substância* intelectual com natureza completa e apartada do corpo segundo seu ser, mas sim uma *forma substancial* responsável pelas operações humanas que não se relacionam com órgãos corpóreos (a saber, a intelecção) e por aquelas que estão ligadas ao corpo (a saber, as atividades sensitivas, locomotoras e as funções vitais). Feita esta pequena digressão, continuemos.

A definição da alma como uma forma substancial demonstra-se também através de outro justificador de sua imaterialidade e subsistência: o autoconhecimento. As provas da imaterialidade e da subsistência da alma defendem que a alma intelectual é uma forma substancial que não depende da matéria pelo fato de permitir com que o homem, através do intelecto, tome consciência das operações sensitivas e intelectuais e conheça a essência do intelecto, dos sentidos e da alma. A ligação da faculdade intelectual com um órgão corpóreo impediria estas atividades reflexivas e, conseqüentemente, a conclusão de que a alma humana não precisaria da matéria para existir.³⁵

Na prova da alma como forma substancial, o raciocínio é diferente: um homem só pode tomar consciência de que realiza as operações sensitivas e intelectuais, porque tais atividades lhe são atribuídas de maneira essencial, isto é, porque estas operações são instanciadas por certas partes do ser humano. Deste modo, ao perceber que entende e que esta atividade é imaterial, o homem conclui que possui uma parte ou instância imaterial à qual esta

³⁴TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1: “Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma”.

³⁵Para mais detalhes, cf. subseção 3.1.3.

atividade está relacionada, a saber, a sua alma. Ademais, ao perceber que sente e que esta atividade é material, o homem conclui que possui uma parte ou instância material à qual esta atividade está relacionada, a saber, o seu corpo. Sendo assim, ao atribuir a si duas atividades, igualmente confere duas partes a si: a alma humana (parte com a qual se relaciona a operação intelectual) e o corpo (parte com a qual se relacionam as operações sensitivas).³⁶ Tomás assim expõe:

Mas se alguém quiser dizer que a alma intelectual não é forma do corpo, deverá encontrar a maneira pela qual a ação de conhecer é uma operação deste homem particular, pois cada um sabe, por experiência, que ele mesmo é quem entende [...]. Quando dizemos que Sócrates ou Platão entendem, é claro que não lhes atribuímos isso acidentalmente, mas enquanto eles são homens, o que lhes é atribuído de maneira essencial. É preciso, portanto, admitir ou que Sócrates entende segundo tudo o que ele é, como afirmou Platão, dizendo que o homem é alma intelectual; ou, então, que o intelecto não passa de uma parte de Sócrates. A primeira opinião [a saber, a opinião de Platão, segundo a qual o homem é a sua alma intelectual] é insustentável [...], porque é o mesmo homem quem percebe que entende e que sente. O corpo, sendo indispensável à sensação, deve ser uma parte do homem. Por conseguinte, o intelecto pelo qual Sócrates entende é parte dele.³⁷

Concluindo esta subseção, percebe-se que as mesmas premissas (a saber, a prioridade do ato sobre a potência, a autoconsciência e a operação intelectual) podem ser utilizadas para chegar a duas conclusões diferentes: (a) a alma humana é uma forma substancial; (b) a alma humana é uma forma subsistente. A versatilidade destas premissas repousa, por sua vez, no fato de a alma ter semelhanças com as formas substanciais materiais (princípio das faculdades, da espécie e do ser) e com as substâncias intelectuais (subsistência, intelectualidade).

Em primeiro lugar, a prioridade do ato sobre a potência, premissa utilizada no *Comentário ao De Anima* para provar que alma é a forma substancial do corpo, será também

³⁶Para mais detalhes, cf. BLACK, 1993. Sobre a noção de *substrato ou instância* aqui utilizada, cf. subseções 3.2 e 4.2.1. Pasnau esclarece: “Because I engage in sensation, and sensation requires the body, the body must be a part of me [...]. Conversely, because I engage in intellectual cognition, and yet am not identical with my intellect, my intellect must be part of me; this is the only plausible way in which I could engage in intellectual cognition. So I have a bodily part and an intellectual part; to speak of them as parts of me entails that they are somehow unified, coming together as parts of a single thing, me” (PASNAU, 2004, p. 75).

³⁷TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1: “Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit [...]. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens, attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam, aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest [...], propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem”.

usada para provar a sua subsistência no *Tratado Sobre as Substâncias Separadas*.³⁸ Uma vez que ela é ato do corpo, então ela será essencialmente uma forma substancial, sendo responsável pelas seguintes funções: atualizar o corpo, conferir a vida e determinada espécie, ser princípio pelo qual o ser humano realiza as atividades sensitivas, vegetativas e intelectuais. Sua prioridade como ato em relação à matéria e sua perfeição como causa formal determinam que ela seja uma forma que não depende da matéria à qual atualiza para existir, ou seja, que ela seja uma forma substancial dotada de um modo de ser subsistente.

Em segundo lugar, a operação intelectual e a autoconsciência, premissas usadas na *Suma Teológica* para provar que a alma é a forma substancial do corpo e parte do composto humano, serão necessárias também para demonstrar que ela é subsistente na própria *Suma* e no *Comentário ao Liber De Causis*.³⁹ Com efeito, do fato de a operação intelectual e a autoconsciência serem atividades de natureza imaterial, ou seja, serem operações que não se relacionam com um órgão corpóreo, pode-se concluir que a alma humana é uma forma substancial que não depende da matéria à qual atualiza para existir: uma forma com modo de ser subsistente. Do fato de a operação intelectual ser a atividade própria da espécie humana e ter por princípio a alma, conclui-se que a alma humana é uma forma substancial, cujo papel consiste em ser princípio da espécie e da operação própria do ser humano. Do fato de o homem, através do intelecto, tomar consciência de que realiza as operações sensitivas e intelectuais conclui-se que o homem é constituído de duas partes essenciais: alma (instância da inteligência) e corpo (instância das operações sensitivas).

Dito isto, passemos agora a dois temas em estreita conexão com a parte que agora terminamos: as teses da unicidade da forma substancial (contra o pluralismo de formas) e da alma como parte da essência humana (contra a antropologia platônica).

2.2 A DOCTRINA DA UNICIDADE DA FORMA SUBSTANCIAL⁴⁰

O pluralismo de formas substanciais, proposto por autores contemporâneos a Tomás de Aquino, defende que há várias formas substanciais no homem, cada uma delas cumprindo

³⁸Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Subst. Sep.*, 7 e 8. Para mais detalhes, cf. subseção 4.2.2.

³⁹Cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2 e art. 5; *Id.*, *In De Causis*, lect. 15. Para mais detalhes, cf. subseções 3.1 e 4.2.1.

⁴⁰A título de esclarecimento, o objetivo desta subseção não é demonstrar a consistência da doutrina da unicidade da forma substancial, mas simplesmente expor esta tese fundamental para o hilemorfismo aristotélico-tomista e elencar as razões que, segundo Tomás, fundamentariam a plausibilidade de sua posição. Para mais detalhes sobre a controvérsia da pluralidade e da unicidade da forma substancial, cf. ZAVALLONI, 1951; CALLUS, 1961; WIPPEL, 2011; PERLER, 2015; PASNAU, 2004, pp. 126-130; GUERIZOLI, 2013; BAZÁN, 1969.

um papel diferente. Desta maneira, existiria uma forma que o tornaria substância; outra que o faria corpo; outra, vivente; outra, animal; e outra, por fim, homem. Todas elas seriam igualmente formas substanciais, mas com níveis de perfeição diferentes. Este posicionamento permitiria destacar a alma humana das outras formas, garantiria sua independência da matéria e impediria que ela estivesse no gênero das formas imperfeitas, ou seja, das formas substanciais materiais.⁴¹

Entretanto, segundo Tomás de Aquino, esta posição, no intuito de solucionar um problema, traz duas dificuldades: (a) nega, implicitamente, que a alma humana seja uma forma substancial, incluindo-a no conjunto das formas acidentais; (b) destrói a unidade substancial do ser humano, tornando-o um aglomerado de substâncias. Para entender a sua refutação, comecemos diferenciando a forma substancial da acidental.

Como dissemos anteriormente, toda forma, enquanto princípio de atualização, é causa formal do ser (*forma dat esse*).⁴² Podemos aplicar isto tanto às formas acidentais quanto às substanciais. Elas diferem pelo tipo de ser que comunicam, pelo substrato de inerência e pelas consequências de sua aquisição ou perda. As formas substanciais dão o *ser absoluto (esse simpliciter)*, ou seja, dão o ser pelo qual um ente em potência (matéria) torna-se um ente em ato com determinada essência (substância). Sua presença ou ausência levam ao surgimento ou à destruição de uma substância (*generatio/corruptio simpliciter*). As formas acidentais, ao contrário, são aquelas que comunicam *tal ser* ou *o ser com determinado aspecto (esse tale* ou *esse secundum quid)*. Melhor dizendo, elas dão determinadas características ou propriedades (acidentes) a um ente já em ato (substância). Sua presença ou ausência ocasionam, respectivamente, a aquisição ou a perda de algum acidente (*generatio/corruptio secundum quid*).⁴³

⁴¹Tomás alude a isso na seguinte objeção: “ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam, prius enim et posterius dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia forma substantialis praeter animam rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 4, arg. 3). Escolásticos que defenderam a tese do pluralismo de formas foram, por exemplo, Boaventura, Duns Scotus, Ricardo de Mediavila, João Peckham e William de la Mare. Há divergências entre os comentadores se Tomás também teria defendido, no princípio de sua carreira (cf. *Id.*, *In Sent.*, d. 8, q. 5, art. 2), a presença de duas formas substanciais em um ser vivo: a forma corpórea que faria da matéria um corpo e a alma que daria a este corpo a vida. Comentadores que sustentam esta postura são: ZAVALLONI, 1951, pp. 261-266; KÖNIG-PRALONG, 2005, p. 189, nota 4. Comentadores que divergem dela são: WIPPEL, 2000, pp. 333-351; THÉRY, 1931.

⁴²Como veremos na subseção 4.2.2, a causalidade concernente à forma substancial é a causalidade *formal* e nunca a causalidade eficiente. Em um certo sentido, como veremos na subseção 3.2, podemos atribuir à alma uma causalidade motora.

⁴³Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 4; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 9.

Dito isto, passemos aos problemas que decorrem do pluralismo de formas substanciais. O primeiro deles, como dissemos, é a negação implícita do estatuto de forma substancial à alma humana. Segundo o pluralismo, a forma menos perfeita une-se imediatamente à matéria e é substrato de inerência para outra mais perfeita e esta, por sua vez, é substrato para outra, até que se una a forma última e perfeitíssima. Assim, concluem-se duas coisas: (a) a matéria é o substrato da forma substancial mais ínfima; (b) a forma última e perfeitíssima está unida à matéria já atualizada pelas formas inferiores. Vejamos a crítica de Tomás:

Com efeito, tudo aquilo que advém a alguma coisa depois do ser completo, advém-lhe acidentalmente, porque está fora de sua essência. Ora, qualquer forma substancial faz o ente completo no gênero da substância, pois faz o ente em ato e “este algo”. Tudo, pois, que advenha à coisa depois da primeira forma substancial, advém acidentalmente. Como, pois, a alma nutritiva é forma substancial,⁴⁴ o vivo se predica substancialmente do homem e do animal. Segue-se que a alma sensitiva advém acidentalmente, e de modo semelhante a alma intelectual. E assim nem o animal e nem o homem significam o uno simplesmente, nem algum gênero ou espécie na categoria da substância.⁴⁵

Conforme o trecho supracitado, a presença da forma substancial na matéria é condição necessária e suficiente para a geração *simpliciter*, ou seja, para o surgimento de um ente em ato com ser autônomo e essência determinada (substância). Desta maneira, sua presença é também necessária e suficiente para que outras formas se unam acidentalmente ao ente em ato, uma vez que a uma substância já constituída nada de essencial se pode acrescentar, a não ser certos atributos acidentais. Tendo em conta as características das formas substanciais e acidentais listadas anteriormente, só a forma mais ínfima, por se unir imediatamente à matéria, seria uma forma substancial e, assim, constituiria uma substância. As demais formas, por terem como substrato de inerência a substância já constituída, só poderiam acrescentar certos atributos acidentais à substância e, por isso, seriam formas acidentais.

Sendo assim, no homem, somente a alma vegetativa (forma mais ínfima) seria uma forma substancial, porque ela se uniria imediatamente à matéria constituindo uma substância

⁴⁴Aqui, Tomás reduz a três a quantidade de formas substanciais presentes no homem. Assim, manifesta-se que o número de formas substanciais varia de acordo com o autor em questão, permanecendo, todavia, a premissa fundamental de que o número de formas deve ser maior que um. Esta premissa é suficiente para que crítica de Tomás funcione.

⁴⁵TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 58, 1345: “Omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: cum sit extra essentiam eius. Quaelibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiae: facit enim ens actu et hoc aliquid. Quicquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, vivum enim substantialiter de homine praedicatur et de animali; sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva. Et sic neque animal neque homo significant unum simpliciter, neque aliquod genus aut speciem in praedicamento substantiae”.

dotada de vida (ou seja, um ser vivo). As almas sensitiva (forma mais perfeita) e intelectual (forma última e perfeitíssima), por atualizarem um ser vivo completo, seriam formas acidentais, apenas conferindo-lhe algumas propriedades não-essenciais (a saber, a de *ser animal* e de *ser homem*). Portanto, a tentativa de conservar e enfatizar a especificidade da alma humana (intelectualidade e subsistência) através do pluralismo de formas substanciais implicaria, para Tomás, em um erro grave: ela tornar-se-ia uma forma accidental.⁴⁶

Deste erro nascem mais três. O primeiro consistiria na afirmação de que a espécie do homem não seria dada pela alma intelectual, pois, como sabemos, a forma substancial é princípio da espécie de uma substância. Essencialmente, o homem seria vivente (pois a alma vegetativa seria sua forma substancial) e, acidentalmente, seria da espécie humana (pois a alma intelectual seria sua forma accidental).⁴⁷ O segundo erro envolveria o fato de a aquisição ou a perda da alma humana não ocasionar a geração ou a dissolução completa da substância, mas sim o ganho ou a perda de um determinado acidente. Deste modo, a perda da alma humana não levaria à morte, ou seja, à dissolução completa do homem.⁴⁸ O terceiro erro, por fim, salienta que não haveria razão para a alma intelectual unir-se ao corpo, tendo em vista que o intelecto é uma faculdade imaterial.⁴⁹ Deste modo, por um argumento de redução ao absurdo, conclui-se que a tese aceitável é a seguinte: a alma humana está no corpo como sua única forma substancial.

Passemos ao segundo problema referente ao pluralismo de formas, a saber, a negação implícita da unidade substancial do homem. Mesmo que, diante das objeções apresentadas acima, insista-se que há várias formas substanciais, surgirá o seguinte desafio: como diversos princípios de atualização substancial podem coexistir em um ente sem comprometer sua unidade? Para Tomás tal unidade é impossível pelo seguinte:

Pelo mesmo princípio algo tem o ser e a unidade, pois o uno acompanha o ente. Como, pois, qualquer coisa tem o ser da forma, da forma também terá a unidade. Se,

⁴⁶Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, II, lect. 1, §224. De acordo com B. Bazán, outra dificuldade surge do pluralismo de forma substanciais: o dualismo antropológico. Segundo os pluralistas, o corpo que se une à alma humana, uma vez que foi atualizado previamente por uma forma substancial menos perfeita, já é uma substância. Além disso, a alma é considerada por eles como uma substância intelectual unida ao corpo para cumprir a função de ser a sua forma ou perfeição. Ora, disto se conclui que o ser humano é constituído da união de duas substâncias: a substância corpórea (corpo) e a substância intelectual (alma). Como sabemos, a unidade de duas coisas em ato não é substancial, mas sim accidental. Deste modo, o pluralismo de formas substanciais carregaria consigo o dualismo, ou como Bazán dirá, o *dualismo eclético*, pensamento que conjuga aspectos da filosofia (neo)platônica com certas terminologias típicas da filosofia aristotélica (cf. BAZÁN, 1969, pp. 30-36). Esta postura, de acordo com Bazán, vigorou entre os escolásticos que antecederam a Tomás. Para um elenco destes autores, acompanhado de breves comentários, cf. *Ibid.*, pp. 36-66.

⁴⁷Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 11.

⁴⁸Cf. *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 3.

⁴⁹Cf. *Id.*, *Quodl.*, XI, q. 5, art. 1.

pois, atribuem-se ao homem várias almas como diversas formas, o homem não será um ente uno, mas muitos.⁵⁰

Toda forma substancial é princípio do ser absoluto, como já vimos. Do ser e do ato se seguem a unidade, de maneira que o princípio que dá o ser em ato, também confere a unidade e, logo, o estatuto de ente. A sinonímia entre *princípio do ser* e *princípio da unidade*, embora não seja explicada por Tomás neste argumento, repousa na doutrina dos transcendentais: os transcendentais são atributos que perpassam todas as dez categorias (chamadas de *gêneros supremos dos entes*: substância, quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, posição, lugar, tempo, hábito) sem pertencer exclusivamente a nenhuma delas. Eles são o ser e suas propriedades (uno, verdadeiro, bom). Como se pode ver, o uno é uma das propriedades do ser e, logo, *ser* e *uno* são sinônimos. Ora, se *ser* e *uno* são sinônimos, então *princípio do ser* e *princípio da unidade* também o serão.⁵¹

Continuando a argumentação, Tomás afirma que se o homem tivesse diversas almas ou formas substanciais, seria automaticamente composto de diversas unidades ou entes em ato. Desta maneira, o homem seria uma unidade accidental de partes completas em si mesmas, ou seja, um agregado de substâncias (*unum per accidens*). O claro risco disto é a anulação da integridade do ser humano: o homem é, de fato, a unidade essencial de partes incompletas em si mesmas, isto é, uma composição de partes que, juntas, tornam-se uma substância (*unum per se*). Mais uma vez, pela redução ao absurdo, a única resposta plausível mostra-se ser esta: todos os entes têm uma única forma substancial e, conseqüentemente, os seres humanos têm uma única alma pela qual são entes, seres corpóreos, viventes e dotados de funções vitais, de sentidos e de intelectualidade.⁵²

⁵⁰TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 58, 1345: “Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura”.

⁵¹Sobre os transcendentais em Tomás, vale citar AERTSEN, 1996; BAZÁN, 2000. Para um panorama geral dos transcendentais na Idade Média, cf. GORIS; AERTSEN, 2016.

⁵²Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, II, lect. 1, §224. Nas palavras de R. Guerizoli: “Argumentando em termos metafísicos, os defensores do unitarismo sustentam sua posição sublinhando a relação entre as noções de forma, unidade e atualidade. Todo ente completo, que possui uma unidade intrínseca, sustentam eles, é também unitariamente atual. A matéria, porém, não é tida em tal perspectiva como um item atual, mas, antes, como pura potência de recepção da atualidade de uma forma. Ora, se assim é, a presença de matéria não compromete a unidade de um composto. Mas, por outro lado, se estivessem aí presentes mais de uma forma substancial, teríamos, na constituição da coisa, mais de uma atualidade em jogo. E o resultado seria uma composição de atualidades, e não algo per se uno. Nesse sentido, para que se salve a unidade per se dos objetos físicos, é necessário que somente uma forma substancial se encontre em tais itens e que todas as demais formas porventura ali identificáveis sejam meramente accidentais. Noutros termos, seria por uma e mesma forma, sua alma, que Sócrates seria ao mesmo tempo racional, homem, vivente, corpo, substância, ente e uno” (GUERIZOLI, 2013, p. 132).

Mesmo diante das objeções acima, os defensores do pluralismo de formas poderiam defender que existe uma unidade *per se* em uma substância constituída de diversas formas substanciais. Eles poderiam advogar que existe uma *unidade de ordem* entre as diversas formas. Com efeito, existiria uma relação hierárquica entre as diversas formas substanciais que garantiria a unidade *per se* do composto. Exemplifiquemos com o ser humano: ele teria, em ordem crescente de perfeição, a forma corpórea (responsável pela organização da matéria como corpo), a alma vegetativa (responsável pelas faculdades do crescimento, da geração e da nutrição), a alma sensitiva (responsável pelas faculdades sensitivas) e a alma racional (responsável pelas faculdades intelectuais). A alma vegetativa seria recebida graças à presença prévia da forma corpórea; a alma sensitiva, graças à presença prévia, nesta ordem, da forma corpórea e da alma vegetativa; a alma intelectual, por fim, graças à presença prévia, nesta ordem, da forma corpórea, da alma vegetativa e da alma sensitiva. Seria este ordenamento fixo, que se inicia com a recepção da forma corpórea (forma mais imperfeita), passa pela recepção da alma vegetativa e da sensitiva, e que tem como fim a recepção da alma racional (forma mais perfeita), que responderia, segundo os pluralistas, pela unidade *per se* do composto.⁵³

Tomás, em sua resposta, se vale da noção de predicção *per se*. Neste modo de predicção há uma relação necessária entre o predicado e o sujeito, onde ou o predicado entra na definição do sujeito (primeiro modo de predicção *per se*) ou o sujeito na definição do predicado (segundo modo de predicção *per se*). Assim, na sentença “o homem é animal”, há o primeiro modo de predicção *per se*, pois o predicado “animal” está incluído na definição do sujeito “homem” (ou seja, “animal” é atribuído *per se* a “homem”), já que “ser animal” pressupõe “ser homem” e não o inverso. Por outro lado, na sentença “a superfície é colorida”, há o segundo modo de predicção *per se*, pois o sujeito “superfície” está incluído no predicado “colorida” (ou seja, “superfície” é atribuído *per se* a “colorida”), já que “ser colorido” pressupõe “ter superfície” e não o inverso.

Continuando o argumento, Tomás supõe, com os pluralistas, que o ser humano tenha uma forma substancial pela qual ele se torna animal e outra pela qual ele se torna homem. Segundo os pluralistas, primeiro se recebe a forma pela qual se é animal e depois aquela pela qual se é homem. Assim, “ser homem” pressupõe “ser animal”. Desta maneira, na sentença “o homem é animal” deveria ocorrer o segundo modo de predicção *per se*: o sujeito “homem” estaria incluído na definição do predicado “animal”. Sendo assim, “homem” seria atribuído

⁵³Um dos defensores da aplicação da unidade de ordem ao ser humano foi, segundo T. Ward e E. Mayocchi, Duns Scotus. Cf. WARD, 2012; MAYOCCHI, 2015.

per se a “animal”, mas “animal” seria atribuído *per accidens* a “homem”. Ora, o claro perigo disto é que o ser humano não seria verdadeiramente, mas sim acidentalmente, um animal. Com efeito, o correto a se dizer é que “animal” é uma atribuição *per se* de “homem”. Portanto, a conclusão mais plausível, conforme Tomás, é a da que “é por uma mesma forma que se é animal e se é homem”.⁵⁴

Uma vez apresentada a posição de Tomás, fica, no entanto, um questionamento: na tentativa de salvaguardar uma unidade forte entre alma e corpo, teria ele negligenciado o fato de a alma não depender do corpo? Como endossar subsistência, intelectualidade e imaterialidade a uma forma conectada tão fortemente à matéria?

[...] deve-se dizer que, no homem, a alma sensitiva, intelectiva e vegetativa, é numericamente a mesma. Pode-se considerar facilmente como isso é possível, atendendo às diferenças das espécies e das formas. Elas se distinguem umas das outras por sua maior ou menor perfeição. Assim, na ordem da natureza os seres animados são mais perfeitos que os seres inanimados, os animais mais do que as plantas, os homens mais do que os animais, e em cada um desses gêneros há ainda distintos graus. Eis por que Aristóteles, no livro VIII da *Metafísica*, assemelha as espécies dos seres aos números, que diferem em espécie conforme se adiciona ou se subtrai a unidade. E no livro II do *De Anima* ele compara as diferentes almas às espécies das figuras geométricas entre as quais uma contém a outra: por exemplo, o pentágono contém o quadrado e o ultrapassa. – Assim, pois, a alma intelectiva contém virtualmente tudo o que tem a alma sensitiva dos animais e a alma vegetativa das plantas [...]. Sócrates não é homem por uma alma, e animal por outra, mas por uma só e mesma alma.⁵⁵

Conforme este trecho da *Suma Teológica*, as espécies e as formas diferem entre si de acordo com sua perfeição: o mais perfeito é diferente do menos perfeito porque possui o menos perfeito e algo a mais. A fim de ilustrar isso, Tomás retoma a comparação aristotélica das espécies e das formas às figuras geométricas e aos números: por um lado, figuras geométricas de mais lados contêm virtualmente figuras geométricas de menos lados; por

⁵⁴TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 3: “Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo”. Cf. *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 58; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 11; *Id.*, *In Metaphys.*, VII, lect. 3, §1326.

⁵⁵*Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 3: “Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII Metaphys., assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II de anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum [...]. [I]ta nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem”.

outro, números são diferentes na medida em que há soma ou subtração de unidades.⁵⁶ Neste sentido, a forma e a espécie mais perfeitas contêm potencialmente todas as formas e espécies inferiores (como a figura geométrica de mais lados contém potencialmente a de menos) e as ultrapassam (como o número maior ultrapassa o menor, pois o tem somado a uma unidade). Consequentemente, uma forma superior supre o papel de todas as formas inferiores a ela. Ora, se a alma intelectual é um tipo de forma substancial com o maior nível de perfeição, então conterà e suprirá as funções das formas inferiores sendo, portanto, a única forma substancial presente no homem.

Este argumento tem como pano de fundo a hierarquia das formas e das espécies e o princípio metafísico segundo o qual o inferior está no superior de modo mais perfeito do que em si mesmo. Como começamos a ver na subseção anterior e teremos oportunidade de discutir futuramente, a distinção entre as formas vem do nível de perfeição, isto é, do seu grau de independência da matéria e de semelhança com Deus.⁵⁷ As perfeitas, por serem mais independentes da matéria, estão mais próximas de Deus e, logo, ocupam o topo da hierarquia; as imperfeitas, por serem mais dependentes da matéria, estão mais distantes de Deus e mais próximas da matéria-prima, ocupando os últimos lugares da hierarquia. Neste panorama, a alma intelectual encontra-se em um grau elevado, pois é a única que possui o intelecto, faculdade incorpórea; logo abaixo, está a alma sensitiva e, abaixo desta, a vegetativa; depois desta, vem, nesta ordem, a forma dos corpos mistos e a forma dos elementos.⁵⁸

O trecho supracitado defende que os patamares superiores, por sua grande perfeição, não necessitam dos inferiores, uma vez que contêm virtualmente suas capacidades e funções. Aplicando isto às almas, temos a seguinte gradação: primeiramente, há alma vegetativa, que

⁵⁶ARISTÓTELES, *De Anima* II, 3, 414b19-32; *Id.*, *Metafísica* VIII, 3, 1043b36-1044a2. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, II, lect. 6, §300-302; *Id.*, *In Metaphys.*, VIII, lect. 3, §1722-1728.

⁵⁷Cf. Subseção 4.3.1.

⁵⁸Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente*, 3; *Id.*, *In Sent.*, I, d. 8, q. 5, a. 2, ad 5; *Id.*, *In Sent.*, II, d. 1, q. 2, a. 4, ad 4; d. 17, q. 2, a. 1, ad 2; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 68; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1. Comentando *Id.*, *De Unit. Intel.*, 1, M. Lenzi diz o seguinte: “cette citation doit retenir votre attention, parce que, par l’entremise d’Avicenne et Algazel, elle est au coeur d’un modèle latin de causalité par similitude. Un modèle en même temps avicennien et dionysien, qui est radicalement étrange à la pensée authentiquement aristotélicienne, mais qui commande ici la perspective de Thomas. En bref, selon ce modèle que Thomas tire d’Albert et qui constitue l’arrière fond de son argumentation, le rang de chaque forme et le degré de son être et de son agir dépendent du degré d’assimilation aux principes supérieures, qui sont, en succession, le corps célestes, les intelligences et le premier moteur. Comme l’enseigne Aristote, il y a donc une différence de noblesse entre les âmes et, plus en générale, entre les formes. Mais cette différence est désormais mesurée par le degré de ressemblance et imitation du premier. En tant que telle, dit Thomas, la forme n’a pas de dépendance à l’égard de la matière et si on trouve des formes qui ne peuvent être que dans la matière, cela leur arrive dans la mesure où elles sont éloignées du premier principe et donc à cause d’une potentialité, d’une faiblesse d’être, qui leur impose un enclage matériel” (LENZI, 2011 (no prelo)). Há divergências quanto à origem da relação hierárquica entre as formas e de sua gradual independência da matéria. Para B. Bazán, ela viria de Aristóteles, baseando-se na tese da prioridade do ato sobre a potência. Para M. Lenzi, ela viria dos neoplatônicos, de Avicena e de Alberto Magno, baseando-se nas teses do exemplarismo e da participação. Para mais detalhes, cf. BAZÁN, 1997; LENZI, 2007.

desempenha a função da forma dos elementos (sustentando as qualidades elementares), da forma corpórea (estruturando um corpo vivo) e as ultrapassa (pelas operações vitais mais básicas); acima, está a alma sensitiva, que desempenha a função da forma dos elementos, da forma corpórea, da alma vegetativa e as ultrapassa (pelas operações sensitivas); por fim, há a alma intelectual, que desempenha a função de todas as formas anteriores e as ultrapassa (pela operação intelectual). Portanto, se a alma intelectual supre os papéis das demais formas, então não há necessidade de se apelar a uma pluralidade de princípios de atualização. Logo, por uma única alma, recebem-se todas as determinações.

Dito isto, entende-se o motivo de a alma e o corpo se unirem imediatamente, sem a necessidade de intermediários que funcionem como elementos vinculantes.⁵⁹ Tomás oferece duas justificativas. Em primeiro lugar, pois a alma, por ser forma substancial, é responsável por dar o ser em ato. Ora, o ser é a perfeição primeira e mais imediata que algo em potência recebe, pois, antes de tudo, algo se torna um ente e, a partir disso, recebe outras determinações. Desta maneira, a alma humana deve se unir imediatamente a matéria, sem a necessidade da mediação de outras formas.⁶⁰ Em segundo, porque tudo o que é princípio do ser, também é da unidade. Se a alma é responsável pelo *ser em ato*, também é responsável pelo *ser uno*. Desta maneira, ela mesma garante e sustenta a sua união com o corpo e, por consequência, fundamenta a unidade do composto.⁶¹

Pois bem, podemos concluir que a tese da hierarquia das formas é útil a Tomás, pois, além de demonstrar que a alma excede a materialidade pelo intelecto, também fundamenta a doutrina da unicidade da forma substancial. Segundo a doutrina tomista, *única forma substancial* implica em *único ser substancial* e isto em *único ente*. Onde há várias formas substanciais há, em última análise, vários entes. Para garantir que há uma e somente uma forma substancial em cada homem recorre-se à perfeição da alma humana. Enquanto forma substancial mais elevada (devido à intelectualidade e à subsistência), ela realiza perfeitamente o que as formas inferiores fazem e algo a mais, sendo responsável pelas funções materiais (princípio dos sentidos, das operações vitais, da estruturação corpórea e da substancialidade) e

⁵⁹A tese da união entre o corpo e a alma através de disposições ou intermediários repousa nas diferenças entre alma e corpo: a primeira é incorpórea, incorruptível e simples; o segundo é corpóreo, corruptível e composto. Estas diferenças ocasionam uma máxima distância entre os dois, justificando a necessidade de algo que os ligue. Proponentes desta doutrina foram, por exemplo, Boaventura, Filipe de Cancelária e João de la Rochelle. Para uma análise das críticas de Tomás a esta tese, cf. WHITE, 1996.

⁶⁰Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 9.

⁶¹Cf. *Id.*, *In De Anima*, II, lect. 1, §234. Tomás concede que se possa falar em intermediários entre alma e corpo na medida em que ela move uma parte corpórea mediante outra parte corpórea. Assim, há mediação entre alma e corpo somente se tormarmos a alma enquanto causa motora. Enquanto causa formal do corpo, a alma não precisa de mediações (cf. *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 71; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 3).

imateriais (princípio da intelecção). Economiza-se, assim, em princípios metafísicos de atualização do corpo, pois uma mesma alma pode cumprir múltiplos papéis.⁶²

Portanto, a subsistência e a intelectualidade da alma humana implicam, segundo Tomás, em que a alma intelectual seja a mais perfeita dentre as formas substanciais (dando-lhe a capacidade de suprir os papéis das formas inferiores), mas não em que ela seja uma substância separada do corpo. Como discutiremos posteriormente, o termo *substância* implica em duas características: (a) subsistir por si; (b) ter natureza completa. Tal é o significado deste termo quando é atribuído aos compostos hilemórficos e às substâncias separadas. A alma humana satisfaz o aspecto (a), de maneira que da imaterialidade do intelecto se segue que ela seja sujeito da faculdade intelectual e, além disso, subsistente por si. Contudo, pelo fato de constringer o aspecto (b), segue-se que ela se liga à matéria para *completar-se* essencialmente enquanto parte de um composto hilemórfico.⁶³

O aspecto (a) garante à alma maior independência da matéria. Como vimos, o grau de independência da materialidade determina o grau de nobreza ou superioridade de uma forma substancial. Dado o grau independência material da alma humana, segue-se então que ela é uma forma substancial de nível superior a todas as outras. Ora, uma forma superior, além de exercer suas funções próprias, consegue realizar o que uma forma inferior realiza. Assim, além de ser uma forma substancial superior, a alma será também a única forma substancial a atualizar o ser humano, responsabilizando-se tanto pela função superior da intelectualidade quanto pelo papel inferior de ser o princípio da substancialidade, da determinação específica, da vida, da organização corpórea e das faculdades sensitivas e vegetativas. Por causa disso, Tomás dirá que ela é, dentre as formas substanciais, a que mais forte e perfeitamente está unida ao corpo, possuindo, graças à subsistência, superioridade em relação às outras formas substanciais e capacidade de dar à matéria propriedades das quais formas inferiores a ela são princípios.⁶⁴

⁶²Como adverte M. Lenzi, a doutrina da unicidade da forma substancial consiste em um princípio de economia metafísica que se baseia em uma ontologia vertical e gradualista. Tal ordenamento hierárquico é relacionado com o exemplo aristotélico da figura geométrica e dos números. No entanto, este exemplo é reinterpretado por Tomás: em Aristóteles, tal analogia é baseada em um princípio de anterioridade natural, segundo o qual o consequente não se dá sem o antecedente (sem, no entanto, levar à conclusão de que o antecedente se dá ou existe sem o consequente); em Tomás, tal analogia é vista de modo inverso e é baseada em um princípio de causalidade, segundo o qual o superior não necessita do inferior, contendo, de modo virtual, suas capacidades e funções (levando à conclusão de que o antecedente, enquanto causa, pode existir sem o consequente). Cf. LENZI, 2007, pp. 54-55.

⁶³Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 1; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 1; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 2. Retomaremos o que foi dito neste parágrafo na subseção 4.1.2.

⁶⁴*Id.*, *Cont. Gent.*, II, 68, 1453: “Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum”.

2.3 A ALMA ENQUANTO PARTE DA ESSÊNCIA HUMANA

O platonismo defende uma antropologia de matiz dualista, cuja principal afirmação é a de que a essência do homem identifica-se com a alma (substância intelectual separada). Ademais, a alma se une ao corpo como o motor ao movido ou como o marinheiro ao navio, ou seja, por contato causal.⁶⁵ Em linhas gerais, o contato causal entre alma e corpo significa, segundo M. De Boeri, que “o corpo é capaz de agir e de receber a ação de algo [a saber, da alma]” e que “a alma pode agir sobre o corpo e receber a ação do corpo”.⁶⁶ De fato, no contato causal, alma e corpo são duas realidades independentes que agem uma sobre a outra. Tal relação causal recíproca responde pela unidade entre estas duas realidades.⁶⁷

Três objeções ao platonismo merecem especial destaque: a primeira diz respeito à definição da essência do homem e se baseia no fato de alma e corpo serem partes essenciais do ser humano; a segunda toma como critério as operações atribuídas ao homem, baseando-se na superioridade da alma como forma substancial e na sua inferioridade como substância intelectual; a terceira denuncia os problemas de se ver a relação entre alma e corpo a partir do contato causal, baseando-se no fato de a alma ser ato do corpo potencialmente vivo e também na unidade substancial do ser humano.

Quanto à definição da essência do homem, muitos platônicos diziam que, no homem individual, há alma e corpo, mas que na definição do homem consta somente a alma. Dito em outras palavras, a *quiddidade* do homem seria somente a alma. Contra esta posição, Tomás dirá que:

[...] a natureza da espécie é significada pela definição. Contudo, a definição das coisas naturais não significa só a forma, mas sim a forma e a matéria. Por isso, a

⁶⁵TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 57, 1327 e 1329: “Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nautam in navi. Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra dictum est [...]. Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore: sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento”. Curiosamente, esta definição do homem não aparece nos textos platônicos. Ela é utilizada por Aristóteles (ARISTÓTELES, *De Anima*, I, 2, 406a9) e por Nemésio de Emesa (*De Natura Hominis*) quando se referem à antropologia platônica.

⁶⁶BOERI, 2018, p. 155: “the body is capable of acting and being acted upon [...] the soul can act upon the body and be acted upon by the body”.

⁶⁷Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 56. Não nos convém entrar em mais detalhes sobre o contato causal entre alma e corpo, uma vez que para isto deveríamos tratar sobre o problema do dualismo e do materialismo e identificar aonde Tomás se encaixa nesta discussão. Basta-nos deixar claro que Tomás não advoga o dualismo, ao menos em seus moldes cartesianos. Assim, alguns comentadores classificarão o autor entre os materialistas (cf. STUMP, 2003, pp. 191-216) e outros entre os defensores de algum tipo de dualismo (cf. ZÁCHIA, 2013, pp. 200-215 e 224-232). Para mais detalhes, cf. PASNAU, 2004, pp. 76-79. Para uma interessante abordagem segundo a qual Aristóteles e Platão defenderiam o contato causal entre alma e corpo, cf. BOERI, *op. cit.*

matéria é parte da espécie nas coisas naturais; não a matéria assinalada, que é o princípio da individuação, mas a matéria comum. Assim como é da razão *deste homem* ter esta alma, estas carnes e estes ossos, assim também é da razão de *homem* ter alma, carnes e ossos. Isso porque pertence à substância da espécie ter o que é comum à substância de todos os indivíduos contidos naquela espécie.⁶⁸

O argumento apresentado por Tomás pode ser resumido nestes termos. Pertence à essência de uma substância o que está presente na definição desta substância.⁶⁹ Como na definição das substâncias materiais consta a matéria e a forma, segue-se então que a forma e a matéria farão parte da essência destas substâncias materiais. Se a matéria estivesse na definição da substância material, mas não em sua essência, então a matéria seria acidental à substância material e, logo, seria contraditório que ela estivesse presente na definição desta substância. Isto posto, sabe-se que o ser humano é uma substância material e que, conseqüentemente, em sua definição deve constar a matéria e a forma. Para que a matéria (corpo) não seja acidental ao ser humano, então deve constar em sua essência tanto a forma (alma) quanto a matéria (corpo).⁷⁰ Portanto, o ser humano é essencialmente forma (alma) e matéria (corpo).⁷¹

⁶⁸TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 4: “Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum”.

⁶⁹Importante destacar que há dúvidas quanto a esta ser a doutrina aristotélica, de acordo com A. Maurer (cf. MAURER, 1990, pp. 13-15). Alguns textos de Aristóteles defendem que não é possível inferir da presença da matéria e da forma na definição da substância para a composição de matéria e forma na essência da substância. Deste modo, a matéria está incluída, junto com a forma, na definição de uma substância material, mas não na essência desta substância, já que nesta há somente a forma (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 7, 1032b1-2 e 14; 10, 1035a17-33 e 1035b31-33; 11, 1037a24-30). Para Tomás, ao contrário, pode-se inferir da composição de matéria e forma na definição da substância para a composição de matéria e forma na essência da substância. Desta maneira, a matéria deve estar incluída tanto na definição quanto na essência da substância, pois se a matéria não estivesse na essência da substância, então ela deveria ser algo acidental e, logo, não poderia tampouco estar na definição da substância material (cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, VII, 9, lect. 9, 1468-1469; *Id.*, *De ente*, 2; *Id.*, *Comp. theol.*, 154; *Id.*, *In Sent.*, IV, d. 44, q. 1, art. 1, ad 2). Portanto, enquanto Aristóteles parece igualar a essência à forma e diferir a essência da definição; Tomás parece igualar a essência à composição de forma e matéria e igualar a essência à definição. Alguns trechos onde Aristóteles parece concordar com Tomás são ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1, 1025b30-1026a6; VII, 10, 1035a22-31; 11, 1036b21-32.

⁷⁰Vale lembrar que no caso de um indivíduo humano há a matéria enquanto determinada pelas dimensões (matéria designada) e no caso da definição deste indivíduo há a matéria comum (matéria não-designada). Tomás dirá que a matéria designada é responsável pela individuação das substâncias materiais, de modo que ela não pode estar incluída na definição, já que esta envolve a universalidade. Assim, na definição de uma substância material deve haver a menção à materialidade, mas sem as dimensões. Por isso, ao definir um composto hilemórfico qualquer se deve dizer que ele é constituído de forma e matéria (comum) e não que ele é constituído *desta* forma e *desta* matéria (designada). Em outras palavras, a definição toma a matéria e a forma como *partes da espécie* (*partes speciei*) e não como *partes do indivíduo* (*partes individui*). Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente*, 2; *Id.*, *In Metaphys.*, VII, lect. 10, §1491-1492.

⁷¹Cf. *Id.*, *In Metaphys.*, VII, lect. 9, §1468. Importante destacar que este argumento não parece por em cheque o dualismo platônico, pois ele supõe que o mundo se organize de acordo com a metafísica aristotélica (ou com a

Quanto ao critério das operações, os platônicos afirmavam que todas as operações atribuídas ao homem seriam desempenhadas somente pela alma e que nas operações sensitivas a alma se serviria do corpo como um simples instrumento. Expliquemos melhor. Nas operações sensitivas teríamos dois agentes desempenhando funções distintas: o órgão corpóreo sofreria uma determinada alteração ao ser estimulado pelo objeto sensível (por exemplo, o estímulo do nervo ótico), já a alma receberia a espécie sensível, ou seja, as informações sobre as qualidades sensíveis do objeto extramental (ou seja, a alma, e não o olho, veria a cor do objeto). Neste esquema, o verdadeiro responsável pela operação sensitiva seria a alma, já que é ela quem recebe a forma intencional. O órgão corpóreo, por outro lado, serviria de ocasião ou instrumento para que isto se realizasse. Diante disso, não seria impossível cogitar a alma realizando as atividades sensitivas sem o corpo.

Para responder a esta dificuldade, devemos nos lembrar de três coisas: (a) a operação sensitiva precisa do auxílio do órgão corpóreo; (b) o órgão corpóreo é a união de uma parcela do corpo com a alma; (c) o órgão corpóreo recebe a espécie sensível. Levando em conta (b) e (c), podemos dizer que não é alma quem recebe a forma intencional, mas sim o órgão corpóreo, ou seja, algo que é fruto da união de alma e corpo. Deste modo, é o composto de alma e corpo que recebe a forma intencional. Pois bem, Tomás aceita o seguinte critério: o que a coisa é manifesta-se em suas operações.⁷² Ora, a operação sensitiva consiste na recepção da espécie sensível pelo órgão corpóreo, ou seja, pelo conjunto de alma e de corpo. Desta maneira, o agente responsável pela realização desta operação é o conjunto de alma e corpo, e não somente a alma. Portanto, se o homem realiza esta operação pela alma e pelo corpo, então ele não pode ser somente uma alma ou uma alma se usando de um corpo, mas sim a composição de alma e corpo. Com efeito, a alma e o corpo são um único agente desempenhando uma única função com uma única finalidade: realizar a operação sensitiva.⁷³

interpretação de Aristóteles veiculada por Tomás). É pressuposto que “as coisas naturais” sejam definidas não somente pela forma, mas sim pela conjunção de forma e de matéria (*Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam*). Em outras palavras, o argumento descrito neste parágrafo parece ser uma falácia, a saber, uma *petitio principii*.

⁷²TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 4: “illud autem est unaquaque res, quod operator operations illius rei”.

⁷³Para mais detalhes sobre a relação entre alma e corpo nos sentidos, cf. *Ibid.*, art. 3; *Id.*, *Quodl.*, X, q. 4, art. 2. R. Pasnau, ao analisar os textos referentes à relação entre alma e corpo nas operações sensitivas, chegará à conclusão de que há uma distinção conceitual entre forma e matéria, diferenciando-se da interpretação tradicional da distinção real entre as duas partes do composto humano. De acordo com o comentador, a distinção real significa a possibilidade de que as duas partes possam, na realidade, existir separadas. A distinção de razão, por sua vez, implica na separação segundo o modo em que as partes são consideradas, embora metafisicamente sejam inseparáveis. D. Bradley, contrastando-se a ele, defenderá a teoria tradicional, afirmando que a tese de Pasnau é fruto de uma má interpretação das noções de distinção real e conceitual. Distinção não é sinônimo de separabilidade, mas sim de uma diferenciação que se radica ou na natureza das partes (distinção real) ou na consideração de razão (distinção conceitual). Desta maneira, duas coisas podem ser inseparáveis

[...] sentir não é operação só da alma. Sendo o sentir uma operação do homem, embora não própria, é claro que o homem não é só alma, mas é algo composto de alma e corpo.⁷⁴

Mesmo que o argumento acima mencionado tenha como estratégia usar-se dos sentidos para provar a essência da espécie humana, nada impede o uso do mesmo raciocínio para provar a essência da espécie humana a partir das operações intelectuais. Diferentemente dos anjos, o homem não possui conhecimento inato da verdade e, por isso, a sua faculdade intelectual está naturalmente em potência e necessita dos objetos sensíveis e dos sentidos para se atualizar:

[...] a alma intelectual está [...], segundo a ordem da natureza, no ínfimo grau das substâncias espirituais: pois não tem um conhecimento inato da verdade, como os anjos, mas é preciso que, com a ajuda dos sentidos, ela o retire da multiplicidade das coisas [...]. Era preciso, portanto, que a alma intelectual possuísse não só o poder de entender, mas ainda o de sentir; e, visto que a ação do sentido não se realiza sem um órgão corporal, era necessário que a alma intelectual estivesse unida a um corpo apto a servir de órgão dos sentidos.⁷⁵

Segundo este trecho, a operação intelectual humana é desempenhada pela alma, sem um órgão corpóreo. Entretanto, por sua inferioridade, ela necessita do corpo. Em primeiro lugar, porque o intelecto humano, por sua imperfeição e potencialidade, recebe seu objeto próprio (*quiddidade* que se encontra nas coisas materiais) ao abstrair-lo dos dados intencionais recebidos e organizados pelos sentidos (fantasmas). Só há sentidos (e, logo, fantasmas) onde há corpo, pois eles só operam quando em relação com um objeto material e um órgão corpóreo. Sendo assim, há uma relação de dependência entre alma e corpo na intelecção, ainda que ela não seja do mesmo tipo da que há nas sensações. Como veremos, no caso das sensações, a operação sensitiva é *simultânea ou se identifica* com a modificação do órgão corpóreo; no caso da intelecção, a operação sensitiva *coopera* necessariamente com a operação intelectual.⁷⁶

metafisicamente, mas ainda assim distintas do ponto de vista real. Um caso onde ocorre a inseparabilidade metafísica e a distinção real é o da diferenciação entre essência e ser. Cf. PASNAU, 2004, pp. 44 e 57-64; BRADLEY, 2004, pp. 1-10.

⁷⁴TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 4: “sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore”.

⁷⁵*Ibid.*, q. 76, art. 5: “Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus [...] unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus”.

⁷⁶Cf. *Ibid.*, q. 75, art. 2, ad 3. Para mais detalhes, cf. subseção 3.2.

Além disso, caso haja algum problema no corpo ou no órgão corpóreo (por exemplo, deformidade, cegueira, amnésia), haverá limitações nas faculdades sensíveis, afetando diretamente a apreensão das espécies sensíveis (pelos sentidos externos), a elaboração e o armazenamento dos fantasmas (pela memória e imaginação) e indiretamente o processo de intelecção, pois ele se verá privado da fonte a partir da qual naturalmente abstrai seu objeto próprio.⁷⁷ Portanto, se alma e corpo relacionam-se nas operações humanas (pressupondo as devidas diferenças entre as sensações e a intelecção), então isso significa que o homem, sujeito que realiza estas atividades, é constituído de alma e de corpo.⁷⁸

Em seu esforço de se contrastar ao interacionismo causal entre alma e corpo, Tomás oferece na *Suma Contra os Gentios* algumas críticas baseadas no papel da alma como princípio de atualização do corpo e na unidade substancial do homem. Apresentemos quatro delas.

Na primeira, Tomás argumenta que a união por contato causal é de tipo accidental (*unum per accidens*). Com efeito, o contato causal supõe a interação entre duas substâncias, ou seja, duas realidades completas em si mesmas, que estão ligadas por uma relação de causa e efeito. Entretanto, a união entre alma e corpo é de tipo substancial (*unum per se*), pois a alma e o corpo são duas partes, ou seja, duas realidades incompletas em si mesmas, que ao se unirem se tornam uma substância, isto é, uma realidade completa. Portanto, alma e corpo não estão unidos por contato causal.⁷⁹

A segunda crítica afirma que na união por contato causal não há unidade na operação. Utilizemos a operação sensitiva humana como exemplo. Se a alma e o corpo interagissem

⁷⁷Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 84, art. 7; q. 85, art. 7.

⁷⁸O modo como Tomás explica a relação entre intelecto e corpo não é convincente para muitos comentadores. Baseando-se na imaterialidade do intelecto humano, D. Abel defenderá que em Tomás há um abismo ontológico entre alma e corpo. Assim, a tese tomista acabaria por cair no platonismo, isto é, na posição de que a alma é motor e que se usa do corpo como um instrumento ou uma vestimenta (cf. ABEL, 1995, pp. 232-233). Para M. K. Guerrero, o argumento que correlaciona defeitos nos sentidos com limitações no intelecto não é suficiente para sustentar que toda operação do intelecto dependa dos sentidos. O argumento depende do fato de que só há um conteúdo *x* no intelecto se houver nos sentidos também o conteúdo *x*. Assim, só há o conceito geral da cor no intelecto se houver a representação sensível da cor na imaginação. Casos onde as representações intelectuais são formadas a partir de qualquer representação sensível (como os primeiros princípios do intelecto) fogem ao escopo do argumento e, por isso, poderiam levar à conclusão de que, ao menos nestes casos, as representações sensíveis servissem de estímulo para a manifestação de representações intelectuais inatas (cf. GUERRERO, 2016, pp. 12-33). Não é nosso intuito responder em detalhes à crítica de Guerrero, uma vez que ela parece repousar no fato de Tomás aceitar algum tipo de inatismo no que diz respeito aos primeiros princípios. Aceitamos como mais provável que seja inata ao intelecto a disposição (hábito) de apreender os primeiros princípios, mas não o próprio conteúdo destes princípios (cf. PUTALLAZ, 1991, pp. 137-140). Deste modo, as representações sensíveis poderiam servir para a atualização de tal disposição inata. Esta posição, assim nos parece, tanto salvaria Tomás de uma perspectiva inatista quanto mostraria que toda a operação do intelecto (incluindo o hábito inato de apreender os primeiros princípios) necessita dos sentidos. Ocuparemos da postura de D. Abel na subsecção 3.2.

⁷⁹Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 57, 1328.

causalmente, então teríamos de pensar em dois agentes com atividades diferentes unidos pela finalidade de realizar a operação sensitiva. Com efeito, o primeiro agente seria o corpo, que sofreria uma determinada alteração em sua natureza graças à ação do objeto exterior sobre ele; o segundo seria a alma, que receberia as espécies sensíveis mediante a alteração sofrida pelo corpo. Entretanto, como vimos, devemos nos lembrar de três coisas: (a) a operação sensitiva necessita de um órgão corpóreo; (b) um órgão corpóreo é fruto da união de uma parcela da matéria com a alma sensitiva; (c) as espécies sensíveis são recebidas pelo órgão corpóreo. Ora, se, de acordo com (c), a espécie sensível é recebida pelo órgão corpóreo e se, segundo (b), o órgão corpóreo é, grosso modo, o somatório de uma parcela da matéria com a alma sensitiva, então tanto uma parte da matéria quanto a alma sensitiva recebem simultaneamente a espécie sensível. Pois bem, se a operação sensitiva consiste na recepção da espécie sensível, então, conclui-se, temos um único agente desempenhando uma única atividade com a finalidade de desempenhar a operação sensitiva: o órgão corpóreo, composição de uma parte da matéria com a alma. Sendo assim, alma e corpo não estão unidos por contato causal.⁸⁰

A terceira dificuldade decorre do fato de o movente não ser o aquilo pelo qual o movido recebe sua determinação específica e seu ser. Desta maneira, quando separado do motor, o movido continuaria existindo sob uma determinada espécie. Aplicando isto à alma e ao corpo, poderíamos dizer que o corpo (movido) continuaria existindo e permaneceria na mesma espécie quando separado da alma (motor). Todavia, isto não é o caso, pois: (a) as partes do corpo deixam de realizar a sua função quando são separadas da alma. Tal função, por sua vez, está intimamente relacionada com a natureza que determinava aquela parte; (b) determinadas partes corpóreas são chamadas, por exemplo, de *mão* e de *pé* enquanto estão unidas à alma. Uma vez separadas dela, tais partes deixam de ser o que eram e, conseqüentemente, recebem tais nomenclaturas de um modo impróprio ou lato; (c) o corpo deixa de viver e, conseqüentemente, de existir quando é separado da alma. Portanto, é impossível que a alma seja o motor do corpo e que esteja unida a ele por contato causal.⁸¹

⁸⁰Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 57, 1331.

⁸¹Cf. *Ibid.*, 1335-1336. Sobre o fato do corpo, quando separado da alma, não poder mais ser chamado de *corpo*, vale citar que isto se baseia no princípio aristotélico da homonímia. Quando uma determinada parte material é separada da forma, deixa de ser aquilo que era. Assim, as mãos de um ser vivo e de um cadáver são chamadas pelo mesmo nome (a saber, *mão*), mas este nome não possui o mesmo significado: no primeiro caso, trata-se de um órgão corpóreo de um ser vivo; no segundo, trata-se de uma parcela material que mantém (ao menos temporariamente) a aparência de um órgão corpóreo. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 10, 1035b24-25; 11, 1036b30-32; *Id.*, *De Anima*, II, 1, 412b22-25; *Id.*, *Sobre as Partes dos Animais*, I, 1, 640b35.

A quarta e última crítica está intimamente relacionada à terceira. Como vimos, a alma permite que o corpo viva (ou exista) e tenha uma determinada espécie. Desta maneira, a perda da alma acarretará no fim da vida do corpo, ou seja, na sua corrupção. Ora, se a alma fosse um simples motor, a ausência de sua ação sobre o corpo não deveria ocasionar a corrupção deste. Portanto, a alma não pode ser o motor do corpo e nem se unir a ele por contato causal.⁸²

Sendo assim, ao invés de contato causal, há entre matéria e alma uma relação hilemórfica de ato e potência. Por um lado, o ato pode ser entendido como uma determinada perfeição realizada ou como o princípio pelo qual determinada perfeição é realizada. Por outro, a potência pode ser entendida como a capacidade de receber uma determinada perfeição. Deste modo, a matéria é potência enquanto recebe uma determinada perfeição mediante a alma, isto é, enquanto recebe a organização corpórea e a natureza humana. A alma, por sua vez, é ato enquanto princípio que confere à matéria uma determinada perfeição, ou seja, enquanto princípio que confere à matéria a natureza humana e que a organiza como um corpo. Assim, a definição da alma deve incluir como informação a sua relação essencial com a matéria. Ora, se ela é assim definida, então é essencialmente desta maneira, tal como podemos ver no *Comentário ao De Anima*:

[N]enhuma forma é algo completo em espécie; a completude neste sentido cabe à substância composta. A definição da substância composta é desta maneira, pois em sua definição não é posto nada de exterior à sua essência. Entretanto, a definição da forma deve incluir algo que seja exterior à sua essência: o seu sujeito próprio ou a matéria. Deste modo, se a alma é uma forma, então em sua definição deve constar a referência ao seu sujeito ou à matéria.⁸³

Ademais, podemos concluir que a intelectualidade da alma humana não a impede de ser essencialmente forma do corpo. Ao contrário, ela caracteriza seu modo de inteligir como inferior ao dos intelectos divino e angélico e mostra que o homem é o resultado da composição de alma e corpo: não há conhecimento do imaterial sem passar pelo material, não há conhecimento do universal sem o direcionamento ao particular, não há inteligência humana sem os sentidos, não há, em última instância, alma intelectual e subsistente que não se una a um corpo. Ao mesmo tempo, a sua intelectualidade inferior é sinal de superioridade como forma substancial. Ela é a única forma substancial do homem, que, por sua elevada perfeição,

⁸²Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 57, 1337.

⁸³Cf. *Id.*, *In De Anima*, II, lect. 1, §213: “[N]ulla forma est quid completum in specie, sed complementum speciei competit substantiae compositae. Unde substantia composita sic definitur, quod in eius definitione non ponitur aliquid quod sit extra essentiam eius. In omni autem definitione formae ponitur aliquid, quod est extra essentiam formae, scilicet proprium subiectum eius sive materia. Unde, cum anima sit forma, oportet quod in definitione eius ponatur materia sive subiectum eius”.

desempenha, como já dissemos na seção anterior, funções imateriais (intelecto) e materiais (sentidos, transmissão da vida, organização corpórea e substancialidade).⁸⁴

No que até aqui dissemos, nossa interpretação de Tomás afasta-se, sobretudo, da de B. Leftow.⁸⁵ Este comentador defende que em Tomás a alma humana seria uma Forma Platônica unida ao corpo através da relação fraca de participação e não da relação forte de inerência que vigora entre forma e matéria. A alma teria, deste modo, estas características: (a) já seria indivíduo antes do corpo e, com ele, constituiria outro indivíduo;⁸⁶ (b) unir-se-ia acidentalmente ao corpo e, logo, estaria acidentalmente sujeita ao espaço e ao tempo;⁸⁷ (c) seria causa formal, permitindo ao homem agir de acordo com determinada natureza, mas não agiria no corpo como causa motora.⁸⁸ Para Leftow, isto evitaria tanto o dualismo, pois o correlato ontológico da alma não seria uma substância, mas a matéria-prima; quanto o problema da inerência/subsistência, pois a fraqueza da união entre alma e corpo admitiria a possibilidade daquela operar e até existir em certo momento sem este.

Todavia, seu posicionamento não encontra, a nosso ver, fundamento na obra de Tomás de Aquino. Além do que expomos nesta seção, podemos apresentar as seguintes objeções: (a) a alma, pelo menos de acordo com a interpretação corrente, não é, por si mesma, individual. Ela se individualiza graças ao corpo;⁸⁹ (b) a alma é essencialmente a forma substancial do corpo, embora na operação intelectual exceda, em certa medida, a matéria;⁹⁰ (c) ela não é só causa formal do corpo, mas também sua causa motora, uma vez que pode mover todo o corpo ou uma parte dele através de outra;⁹¹ (d) ela se une ao corpo como o ato (forma substancial) à potência (matéria), o que não autoriza uma ligação fraca entre os dois;⁹² (e) a doutrina da participação é utilizada em certos textos de Tomás para explicar a unidade entre forma e

⁸⁴TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 57, 1331: “Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi: haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes”. Cf. Subseção 2.2.

⁸⁵Cf. LEFTOW, 2001.

⁸⁶Cf. *Ibid.*, p. 128, nota 31.

⁸⁷Cf. *Ibid.*, pp. 131-132.

⁸⁸Cf. *Ibid.*, pp. 132-133.

⁸⁹Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, I, d. 8, q. 5, art. 2, ad 6; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 81, 1620; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1, ad 2; q. 6, ad 16. De acordo com Tomás, a alma é criada diretamente por Deus para ser ato de um corpo individual. Assim, é graças ao corpo, ao menos de modo indireto, que ela se individua numericamente. No entanto, ela não precisa do corpo para conservar a individuação recebida. Deste modo, ela não deixa de ser individual com o desaparecimento do corpo. Para mais detalhes sobre a individuação dos entes materiais e sobre a individuação da alma humana, cf. FAITANIN, 2004, 2006; OWENS, 1994.

⁹⁰Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 9, ad 11; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1, ad 1.

⁹¹Cf. *Id.*, *Q. de Anima*, q. 9; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 4, ad 2. Tratamos brevemente disto na subseção 3.2.

⁹²Cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 1; q. 76, art. 1.

matéria, sem que com isto se deduza uma concepção platônica da forma substancial ou uma ligação enfraquecida entre forma substancial e matéria-prima.⁹³

Portanto, embora a interpretação do comentador se pretenda não-dualista, ela acarreta o risco de atribuir a Tomás a tese de que o corpo é um aspecto accidental à alma e de que, conseqüentemente, a alma é uma substância completa que está presa ou mergulhada na realidade corpórea. Tal posicionamento, contudo, vai de encontro à antropologia e à psicologia tomistas. Como ele mesmo diz, sem, nos parece, um possível consentimento de Tomás: “o ser humano é somente uma alma vestida de um material dotado de determinada extensão: uma alma imersa [temporariamente] em poeira e tornada visível”.⁹⁴

2.4 CONCLUSÃO

Nesta seção analisamos a definição tomista da alma como *forma substancial do corpo* e algumas conseqüências advindas desta leitura. Mostramos que a alma é a única forma substancial ou o único princípio de atualização do corpo, sendo responsável pelo surgimento da substância e por todas as suas determinações, incluindo sua organização corpórea e suas operações. Assim, Tomás põe em cheque o entendimento da alma como algum tipo de corpo e a tese da pluralidade de formas substanciais. Por fim, vimos que a alma e o corpo são as partes essenciais do homem e que, por isso, devem ser supostas em qualquer operação que o ser humano desempenhe (incluindo na operação intelectual) e devem constar na definição e na essência do ser humano. Assim, o dualismo platônico viu-se criticado.

Chamou-nos atenção o fato de que os mesmos elementos que justificam a imaterialidade e a subsistência da alma sejam utilizados também para demonstrar que a alma é princípio de atualização substancial da matéria. A expressão *forma dat esse*, fundamental para que se demonstre a possibilidade de formas completa ou parcialmente independentes da matéria, é invocada para mostrar que a alma é responsável, enquanto ato, por toda e qualquer perfeição do corpo. A autoconsciência e a operação intelectual, importantes para fundamentar a independência do intelecto no que diz respeito ao órgão corpóreo, permitem inferir tanto que o corpo é constituinte essencial do homem quanto que a alma é princípio da espécie e das

⁹³Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 3, art. 2.

⁹⁴LEFTOW, 2001, p. 138, tradução nossa: “[...] a human being is just a soul clothed in extended quality stuff: a soul dipped in dust and rendered visible”. Infelizmente, não encontramos um bom correlato em português para o verbo *to dip*. Ele significa *a ação de mergulhar alguma coisa em um líquido por um curto período de tempo*. De fato, esta imagem é útil à interpretação platônica dada por Leftow à alma tomista, uma vez que ela estaria acidentalmente (e, logo, provisoriamente) unida ao corpo e à espaço-temporalidade.

operações essenciais. A hierarquia das formas e dos entes, invocada para fundamentar a proximidade da alma com Deus e para afirmar a sua subsistência, é utilizada para provar que a alma é a mais perfeita dentre as formas substanciais, que ela é o único princípio de atualização substancial do corpo e que ela não é uma substância separada conectada ao corpo por contato causal. A subsistência, característica que separa a alma da matéria e a assemelha às substâncias intelectuais, é utilizada para demonstrar que a alma é capaz de doar o ser do qual tem posse ao corpo, atualizando-o e, assim, tornando-o uma substância em ato.

Estes princípios têm, como a alma, aspectos híbridos que permitem deduzir tanto a separabilidade quanto a unidade da alma e do corpo. A natureza híbrida da alma e dos conceitos que a ela estão ligados provém, por sua vez, do lugar intermediário que a alma intelectual ocupa em relação às substâncias intelectuais (subsistência, intelectualidade) e às formas substanciais materiais (princípio das faculdades, da espécie e do ser). Por um lado, as características que ela apresenta em comum com as substâncias intelectuais são diminuídas pelas características que ela apresenta em comum com as formas. Por outro, os aspectos que ela tem em comum com as formas são elevados pelas características que ela tem em comum com as substâncias intelectuais. Assim, vimos que da subsistência e da intelectualidade, Tomás é capaz de inferir que a alma humana é a mais perfeita das formas substanciais e, logo, a única forma substancial presente no ser humano. Cabe-nos agora investigar aquilo em que a alma se assemelha às substanciais intelectuais e perceber como tais aspectos são diminuídos pelo seu papel de forma substancial. Este será o assunto das próximas seções.

3. A ALMA HUMANA COMO FORMA IMATERIAL E INTELECTUAL

Discorreremos anteriormente sobre as características que a alma tem em comum com as formas substanciais materiais e as almas sensitivas e vegetativas. Devemos agora investigar a intelectualidade e a subsistência, características que a aproximam, imperfeitamente, das substâncias intelectuais e a tornam a mais perfeita das formas substanciais.⁹⁵ Tendo em vista que o melhor método para conhecer a alma é a partir das faculdades e operações das quais é princípio, a prova de sua subsistência passará inevitavelmente pela prova da natureza de sua faculdade própria: o intelecto.⁹⁶ Como veremos, Tomás conclui que o intelecto é uma faculdade imaterial na qual não há o concurso de órgão corpóreo, diferentemente do que acontece nas faculdades sensitivas, que se unem a órgãos corporais.

Nesta seção nos dedicaremos somente às provas da imaterialidade do intelecto, necessárias para fundamentar a subsistência da alma, e ao problema da relação do intelecto com o corpo.

3.1 OS ARGUMENTOS DA IMATERIALIDADE DO INTELECTO

Os três argumentos usados para provar a imaterialidade do intelecto encontram-se elencados em *In Sent.*, II, d. 19, q. 1, art. 1.⁹⁷ Este artigo trata da incorruptibilidade da alma,

⁹⁵TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, q. 2: “In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis”. Esta consideração da alma humana como uma substância intelectual inferior será chamada de via descendente. Trataremos dela em 4.3.1. Para mais detalhes, cf. LOBATO, 1987; SWEENEY, 1999.

⁹⁶TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2: “Non enim est operari nisi entis in actu”. *Ibid.*, art. 4: “illud autem est unaquaeque res, quod operator operations illius rei”.

⁹⁷“Hanc autem opinionem Aristoteles, sufficienter infringit, ostendens intellectum habere esse absolutum, non dependens a corpore; propter quod dicitur non esse actus corporis; et ab Avicenna dicitur non esse forma submersa in materia; et in libro de causis dicitur non esse super corpus delata. Hujus autem probationis medium sumitur ex parte operationis ejus. Cum enim operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud quod per se habet operationem absolutam, etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet; quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum; unde oportet illud principium cujus est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute cujus operatio sit per organum corporale; cujus ratio est, quia secundum Avicennam, cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. Visus enim nihil cognoscit nisi illud cujus species potest fieri in pupilla. Unde cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam. Et haec probatio tangitur in libro de causis in illa propositione 15: omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Et dicitur redire complete ad essentiam, ut ibi Commentator exponit, cujus essentia est fixa stans, non super aliud delata. Ex quibus omnibus patet quod anima intellectiva habet esse absolutum, non dependens ad corpus; unde corrupto corpore non corrumpitur”.

mas, para chegar a ela, ele deve demonstrar que a alma é em si mesma subsistente, possuidora de um ser absoluto e independente em certa medida da matéria. A peça-chave do argumento consiste em mostrar que a faculdade intelectual é imaterial, uma vez que pelo modo de agir se descobre o modo de ser. Tomás de Aquino procura provar a imaterialidade do intelecto através de três razões: (a) *o argumento da universalidade do âmbito*: se o intelecto pode conhecer todas as naturezas materiais e se a matéria limita esta capacidade, então o intelecto deve ser imaterial; (b) *o argumento da universalidade do objeto*: se o intelecto conhece o universal e se este é aquilo que é desprovido de materialidade, então o intelecto é imaterial; (c) *o argumento do autoconhecimento*: se o intelecto conhece a si mesmo e se a materialidade impede este acesso, então o intelecto é imaterial.

Nestes três argumentos, Tomás demonstra a imaterialidade da alma pela imaterialidade do intelecto. Assim, ele parece identificar a essência da alma com a faculdade, possibilidade por ele vetada em certos textos.⁹⁸ Basta-nos frisar, em resposta a esta dificuldade, que o autor se utiliza de uma metonímia, falando do todo pela parte, da alma pelo intelecto. Tal leitura é confirmada pelo fato de, segundo Tomás, podermos designar um conjunto pela sua parte mais importante e, assim, chamar a alma humana de intelecto, sua faculdade mais importante e elevada.⁹⁹ Ademais, acresce-se a isto o fato de que o objetivo de uma definição seja distinguir um *definiendum* de outros *definienda*. Deste modo, uma definição precisa da alma humana (*definiendum*), que busque diferenciá-la de outros tipos de formas substanciais (*definienda*), exige o entendimento do que seja a intelectualidade, propriedade encontrada exclusivamente na alma intelectual.¹⁰⁰

⁹⁸Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 77, art. 1; q. 79, art. 1; *Id.*, *Quodl.*, X, q. 3, art. 1. De acordo com Tomás, a essência da alma é a de ser a forma substancial do corpo. As faculdades das quais a alma é princípio são diferentes de sua essência: de fato, elas são acidentes próprios que provém da essência da alma, ou seja, são formas acidentais que decorrem necessariamente da essência da alma, mas que não fazem parte desta essência. Assim, da essência da alma racional provém as faculdades sensitivas, vegetativas e intelectuais, mas estas faculdades diferem da essência da alma racional. Esta posição confronta-se com escolásticos que defendiam a identificação das faculdades com a essência da alma. Para estes, existiria uma pluralidade de formas substanciais no ser humano, sendo cada uma delas idêntica a uma determinada faculdade humana. Assim, a alma vegetativa se identificaria com as faculdades do crescimento, da nutrição e da geração; a alma sensitiva, com as faculdades sensitivas internas e externas; a alma racional com as faculdades do intelecto e da vontade. Cf. PASNAU, 2007, pp. 7-12.

⁹⁹TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 79, art. 1, ad 1: “denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute”. O mesmo raciocínio pode ser utilizado para chamar o homem de *alma* ou de *intelecto*, uma vez que são as suas partes mais importantes (cf. *Id.*, *De Pot.*, q. 3, art. 9, ad 1).

¹⁰⁰*Id.*, *Cont. Gent.*, III, 46, 2232: “Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis”. Para mais detalhes sobre o que dissemos neste parágrafo, cf. PUTALLAZ, 1991, pp. 75-92; CORY, 2014, pp. 182-185; PASNAU, *op. cit.*, pp. 12-15 (especialmente p. 15, nota 35).

Pois bem, podemos notar que especialmente os argumentos (a) e (b) parecem autorizar uma passagem injustificada dos conteúdos que o intelecto conhece para a natureza do intelecto. Para R. Pasnau e J. Novak,¹⁰¹ isto seria sinal de que Tomás de Aquino foi vítima de um argumento falacioso chamado de *falácia do conteúdo* (*content fallacy*). Esta falácia deduziria, injustificadamente, a natureza material ou imaterial das faculdades intelectuais e sensitivas e das espécies inteligíveis e sensíveis (chamada de *aspecto entitativo, modo de ser* ou *natureza real*) a partir dos conteúdos materiais ou imateriais presentes nas faculdades intelectuais e sensitivas e representados pelas espécies inteligíveis e sensíveis (chamados de *aspecto representacional, modo de representação* ou *natureza intencional*). Assim, Pasnau e Novak afirmam que o fato de o intelecto e de a espécie inteligível conterem em si conteúdos universais ou imateriais sobre um determinado objeto extramental (modo de representação imaterial ou imaterialidade *intencional*) seria condição necessária e suficiente para que ambos fossem de natureza imaterial (modo de ser imaterial ou imaterialidade *real*). Igualmente, o fato de os sentidos e de a espécie sensível conterem em si conteúdos individuais ou materiais sobre um determinado objeto extramental (modo de representação material ou materialidade *intencional*) seria condição necessária e suficiente para que eles fossem de natureza material (modo de ser material ou materialidade *real*).¹⁰² Simplificando, seria como raciocinar do seguinte modo: *se eu penso na cor azul* (modo de representação ou natureza intencional do pensamento), *então o meu pensamento é de cor azul* (modo de ser ou natureza real do pensamento).¹⁰³

O crucial desta falácia estaria na ausência de razões que justificassem a relação entre modo de ser (ou natureza real) e modo de representação (ou natureza intencional). Caso se encontre o elemento justificador desta relação, os argumentos da imaterialidade do intelecto adquirirão consistência. O elemento que procuramos existe em Tomás? Para encontrar esta resposta, trataremos de cada um dos argumentos da seguinte maneira: primeiro, reconstruiremos, numeradamente, os passos utilizados, sem preocupação com sua validade formal; depois, examinaremos se a falácia do conteúdo se faz presente ou não; por fim, no caso de haver falácia, apresentaremos algumas respostas possíveis e avaliaremos sua eficácia.

¹⁰¹Cf. PASNAU, 1998; NOVAK, 1987.

¹⁰²J. Haldane, contrastando-se diretamente a Pasnau e Novak, parece ver tal simetria como legítima e possível. No entanto, não oferece justificações a ela (cf. HALDANE, 2006, pp. 53-54). Para uma crítica à posição de Haldane, cf. O'CALLAGHAN, 2015, pp. 44-52.

¹⁰³Nas palavras de Pasnau: “[...] I fear that Aquinas was seduced by the fallacy of confusing the content of a thought with the intrinsic nature of what constitutes the thought. (For instance, if I say that we think in pictures, does this mean that we think via thoughts *of pictures*, or does it mean that our thoughts in some sense *are pictures*?)” (PASNAU, 2001, p. 30).

Evitaremos citar trechos da obra de Tomás no corpo do texto, a fim de que a fluidez da argumentação não seja quebrada pelo exaustivo comentário de citações. Relegaremos isto às notas de rodapé, quando necessário.

3.1.1 O argumento da universalidade do âmbito

Uma formulação deste argumento encontra-se em *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2.¹⁰⁴ Podemos resumi-la em quatro pontos.

[1] *O intelecto conhece todas as naturezas corpóreas.*¹⁰⁵ Esta afirmação pode ser mal interpretada. Tomás aqui não defende que o intelecto possa inteligir todas as coisas, uma vez que não pode conhecer a essência divina e nem os singulares enquanto singulares. Com efeito, o intelecto humano só conhece a existência de Deus a partir dos efeitos de sua ação causal e só consegue aplicar certos atributos a Ele através de um processo de negação das propriedades criaturais (*via negationis*) e de elevação de tal negação (*via eminentiae*). Isto se deve ao fato de Deus estar livre de qualquer aspecto sensível ou material do qual o intelecto possa abstrair e, conseqüentemente, apreender a essência divina. Ademais, ele não pode conhecer os singulares enquanto singulares, pois a matéria, princípio responsável pela individuação, é indeterminada e incognoscível em si mesma (ou seja, separada da forma substancial). Deste modo, o intelecto humano está determinado a inteligir a essência universal de todos os objetos corpóreos. E nisso, pelo seu objeto próprio, o intelecto se diferencia dos sentidos. Enquanto estes são capazes de conhecer todos os objetos, acidentes e qualidades sensíveis próprios (por exemplo, a audição escuta todos os objetos audíveis e os acidentes sensíveis sonoros; a visão enxerga todos os objetos visíveis e os acidentes sensíveis das cores); o intelecto é capaz de conhecer a essência de todos estes objetos, acidentes e qualidades sensíveis.¹⁰⁶

¹⁰⁴“Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholericis et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus”.

¹⁰⁵TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2: “homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum”.

¹⁰⁶Cf. *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 49, 1252; *Id.*, *In De Anima*, III, lect. 7, §681.

[2] *Se o intelecto conhece todas as naturezas corpóreas, então deve ser desprovido de todas estas naturezas.*¹⁰⁷ Aqui entra em cena o princípio de que só se pode estar em potência para formas que não se tenha.¹⁰⁸ Como o conhecimento de objetos extramentais consiste na recepção de formas e em relação a elas o conhecedor se encontra em potência, então o conhecimento de objetos extramentais só é possível se o conhecedor não possuir previamente as formas que é capaz de receber. Assim, os sentidos estão em potência para todas as formas sensíveis e, por isso, não devem tê-las previamente; e o intelecto, por estar em potência para as formas inteligíveis, não deve também ter previamente nenhuma delas. Todavia, o princípio supracitado aplica-se aos mais variados tipos de potencialidade, desde aquela da matéria-prima em relação à forma substancial até àquela da substância em relação às formas acidentais. Qual é a potencialidade específica do conhecimento? Qual a diferença das formas inteligíveis e sensíveis em relação às formas substanciais e acidentais?

Esta especificidade está no modo de se receber estas formas e, conseqüentemente, no modo como elas existem em quem as recebe. Toda relação causal, na qual se inclui o conhecimento, envolve a transmissão de formas do agente ao paciente. Pacientes e agentes não-cognitivos, como a matéria-prima e as substâncias materiais, possuem a mesma disposição natural, de maneira que a forma existirá do mesmo modo e cumprirá o mesmo papel em ambos: ela será uma forma substancial ou acidental. Por consequência, a recepção desta forma fará com que a matéria e a substância se assemelhem ao agente em natureza. Neste caso, a forma transmitida terá neles um modo de existência natural (*esse naturale*) e ocasionará o processo de geração e corrupção (*immutatio naturalis*).¹⁰⁹ Um exemplo dado por Tomás é o do aumento da temperatura do ar: o fogo, enquanto agente, transmite ao ar, enquanto paciente, a forma do calor. O fogo e o ar possuem a mesma disposição natural, de maneira que a forma do calor existirá do mesmo em ambos (*esse naturale*) e fará com que o ar es quente, permitindo-o assemelhar-se, em natureza, ao fogo (*immutatio naturalis*).

Pacientes cognitivos, como o intelecto e os sentidos, e objetos extramentais possuem disposições diferentes, de maneira que a forma não existirá do mesmo modo e nem cumprirá o mesmo papel em ambos.¹¹⁰ Nos objetos extramentais, tais formas serão de tipo substancial

¹⁰⁷TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2: “Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura”.

¹⁰⁸*Id.*, *Comp. theol.*, 79: “recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur”.

¹⁰⁹KLIMA, 2001a, p. 21: “In general, the natural reception of a form f in a subject s constitutes the subject’s becoming informed by f in *esse natural* ou *reale*, that is to say, if f is signified by the predicate P, then by receiving f, s becomes P”.

¹¹⁰Tomás reconhece que as formas terão existência intencional nos seguintes substratos: (a) nas faculdades cognitivas; (b) no *medium* material (como o ar e a água entre o objeto conhecido e o sujeito conhecedor); (c) no

ou acidental; na faculdade cognitiva, elas serão formas sensíveis, caso sejam recebidas pelos sentidos, ou formas inteligíveis, se recebidas pelo intelecto. As formas sensíveis e inteligíveis permitirão que os sentidos e o intelecto conheçam o objeto extramental, sem que sofram alterações essenciais ou acidentais. Por isso, Tomás dirá que as faculdades cognitivas são capazes de ser todas as coisas sem deixar de ser o que são. Neste caso, as formas terão um modo de existência intencional ou espiritual (*esse intentionale*) e acarretarão o processo de conhecimento (*immutatio spiritualis*).¹¹¹ Um exemplo repetido várias vezes por Tomás é o da forma sensível da cor na pupila: a pupila e a coisa colorida possuem disposições materiais diferentes e, por isso, na coisa colorida, a cor existirá como uma forma acidental (*esse naturale*), tornando-a colorida (*immutatio naturalis*); na pupila, por sua vez, ela existirá como uma forma sensível (*esse intentionale*), de tal maneira que será vista pela pupila, mas esta não se tornará colorida (*immutatio spiritualis*).¹¹²

Diante do que expomos, seria natural pensar que o intelecto e os sentidos não tivessem previamente em si as formas intencionais capazes de receber. Todavia, a argumentação de Tomás é diferente. Para que a faculdade cognitiva conheça um objeto exterior através de formas intencionais, ela deve ser desprovida em sua natureza real desta mesma forma a ser recebida. Noutros termos, ela não pode ter como forma natural aquelas formas intencionais que pode receber. Assim, a pupila, órgão da visão, não pode ser colorida (forma acidental da cor) para enxergar todas as cores (através da espécie sensível da cor) e o intelecto, para

instrumento material utilizado em uma atividade (como o pincel usado pelo artista para a produção de um quadro); (d) nas espécies materiais dos sacramentos (como o pão e o vinho do sacramento da Eucaristia). Em todos estes casos, as formas existirão sem alterar a natureza de seus substratos. Contudo, somente no caso (a) estas formas levarão ao ato cognitivo. Por que isto ocorre? Para F. Hernández, nos casos (b)-(d) as formas intencionais encontram-se em estado de trânsito ou fluxo (um modo imperfeito de existência intencional), inerindo em substratos que servem de intermediários entre o objeto e o sujeito, entre a mente do pintor e o quadro e entre Deus e o homem (cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.*, q. 8, art. 14, ad 8; q. 27, art. 4 e art. 7; *Id.*, *Quodl.*, VIII, q. 1, art. 2, ad 5; *Id.*, *Summa Theol.*, III, q. 62, art. 3, ad 3). No caso (a) as formas intencionais adquirem um modo mais perfeito de existência, chamado de estado permanente, no qual elas continuam a não alterar a natureza de seu substrato, mas ocasionam também o processo cognitivo. Isto se deve a certo nível de imaterialidade das faculdades cognitivas (cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 4, art. 3; q. 14, art. 1; q. 84, art. 2; *Id.*, *In De Anima* II, lect. 5, §284; *Id.*, *In De sensu et sens.*, tr. 1, lect. 5, n. 4). Cf. HERNÁNDEZ, 2014, pp. 18-25. Para mais detalhes sobre esta discussão, cf. PASNAU, 1997, pp. 47-61; MOSER, 2011, pp. 769-780.

¹¹¹KLIMA, 2001a, p. 21: “the intentional reception of a form *f* in a cognitive subject *s* as such, given that *f* is signified by the predicate *P*, is not the subject’s *becoming P*, but it is subject’s *becoming cognizant* of something as *P*”.

¹¹²Alguns textos sobre estes diferentes modos de existência das formas e tipos de alteração são: TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima* II, lect. 14, §418; lect. 24, §551 e 554; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 14, art. 3; q. 78, art. 3; q. 84, art. 2; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 50, 1265; *Id.*, *In De sensu et sens.*, tr.1, lect. 19, n. 11. Em certas passagens, Tomás afirma que as formas intencionais são imateriais e que as formas naturais são materiais. Com isto ele não quer dizer que, no primeiro caso, só as formas sejam recebidas pelo sujeito cognitivo e que, no segundo, tanto a forma quanto a matéria sejam recebidas pelo sujeito não-cognitivo. Em ambas as situações só as formas são transmitidas. Formas intencionais são imateriais, porque acarretam uma *immutatio spiritualis*. Formas naturais são materiais, porque acarretam uma *immutatio naturalis*. Cf. HERNÁNDEZ, 2014, p. 15; WIPPEL, 2007, p. 114.

conhecer todas as naturezas materiais (através das espécies inteligíveis), não deve ter natureza material (ser corpo ou ter órgão corporal).¹¹³ A presença real das formas recebidas intencionalmente, portanto, limitaria a extensão cognitiva dos sentidos e do intelecto. Isso ficará mais claro com base na reformulação oferecida por Tomás no ponto seguinte.

[3] *Se o intelecto tiver determinada natureza corpórea, então só poderá conhecer a natureza corpórea que for correspondente à sua, e não todas.*¹¹⁴ Aqui, Tomás propõe uma releitura do ponto [2]. Cada faculdade conhece um conjunto de coisas materiais, determinado por seu órgão corpóreo. Por exemplo, a visão, devido à anatomia do olho, recebe cores e o olfato, pela anatomia do nariz, recebe odores. Caso uma faculdade seja essencialmente algum dos objetos materiais contidos no alcance de sua apreensão, então ela se verá forçada a conhecer apenas aquilo que tiver natureza igual à sua. Imaginemos um conjunto composto das formas naturais A, B, C, D. Este conjunto é recebido por uma determinada faculdade cognitiva. Se esta tiver A como forma natural, só receberá a forma intencional de A e estará impedida de receber intencionalmente as formas B, C e D; se ela tiver B como sua forma natural, só receberá a forma intencional de B e não possuirá, como formas intencionais, as formas A, C, D. O mesmo raciocínio se aplica a todos os outros casos. Sendo assim, esta faculdade não deve ter A, B, C ou D como formas naturais para poder recebê-las como formas intencionais.¹¹⁵

A partir disto, os exemplos de Tomás tornam-se mais claros. Se a pupila, órgão da visão capaz de receber todas as cores, tiver uma determinada cor, então enxergará constantemente esta cor e mais nenhuma; se a língua, órgão do paladar capaz de receber todos os gostos, tiver amargor em si, então degustará somente a amargura e mais nenhum gosto.¹¹⁶ Contudo, negou-se às faculdades cognitivas uma natureza real? Não, negou-se a elas apenas natureza real que esteja no conjunto daquelas que podem conhecer. Como explica Pasnau: “uma potência cognitiva deve ser livre daquelas coisas que ela é projetada a conhecer. O olho não é projetado para perceber a si e, por isso, não precisa (surpreendentemente) ser livre de sua própria natureza. Ele deve ser livre somente de cores”.¹¹⁷

¹¹³Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, III, lect. 7, §680.

¹¹⁴*Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, a. 2: “illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum [...] etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum”.

¹¹⁵R. Pasnau sintetiza: “He thinks that the concrete existence of *x* within *F* would entail the intentional existence of *x* within *F*, which in turn would preclude the intentional existence of *y* and *z*” (PASNAU, 2004, p. 57).

¹¹⁶Os mesmos exemplos estão em TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, III, lect. 7, §680.

¹¹⁷PASNAU, *op. cit.*, p. 55, tradução nossa: “a cognitive power must be free of those sorts of things it is suited to cognize. The eye is not suited to perceive itself, and so needn’t (absurdly) be free of its own nature. It need be free only of color”. Neste aspecto, o autoconhecimento e o conhecimento dos objetos exteriores são diferentes. No primeiro caso, a faculdade cognitiva não precisa ser livre de si mesma para se conhecer; no segundo caso, por

[4] *O intelecto não tem natureza corpórea, ou seja, é imaterial.*¹¹⁸ Apliquemos o apresentado ao intelecto. O intelecto é uma faculdade capaz de conhecer todas as naturezas corpóreas, ou seja, ele não está restrito a receber intencionalmente somente um determinado conjunto de formas naturais, mas todos eles. Pois bem, se cada órgão corpóreo determina o recebimento intencional de uma específica classe de formas naturais (como dissemos nos passos [2] e [3]) e se o intelecto pode receber de modo intencional todas estas classes (como dissemos no passo [1]), então o intelecto não pode ter qualquer órgão corpóreo, sob o risco de que sua capacidade natural seja restringida. Em outras palavras, o intelecto é, pois, uma faculdade imaterial, desprovida de órgão corpóreo.¹¹⁹

Além disso, ele não pode ter como forma natural nenhum dos objetos extramentais por ele conhecidos. Uma vez que seu âmbito de apreensão é extensivo a tudo o que é material, então ele não pode ser material, ou seja, não pode ser um corpo. Caso o seja, só conhecerá os entes materiais que tiverem natureza semelhante à sua e estará limitado em seu âmbito universal de conhecimento.¹²⁰ Como a faculdade cognitiva pode ter uma natureza real diferente daquela que é projetada para conhecer e como o intelecto tende a todas as naturezas materiais, então o intelecto deve ser imaterial para conhecer todas as naturezas materiais.

Dito isto, avaliemos a validade deste argumento. A primeira dificuldade encontrada decorre do fato de esta demonstração distinguir explicitamente as formas intencionais das naturais, mas, ao mesmo tempo, parecer se fundamentar na semelhança entre estes dois tipos de formas.¹²¹ Por um lado, a distinção entre as formas naturais e as intencionais tem o

outro lado, a faculdade precisa ser livre dos objetos extramentais para conhecê-los. Para mais detalhes sobre o autoconhecimento, cf. subseção 3.1.2.

¹¹⁸TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2: “Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum”.

¹¹⁹É o que Tomás diz, por exemplo, em *Id.*, *Q. de Anima*, q. 2: “Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi” (cf. *Id.*, *In De Anima*, III, lect. 7, §684). O raciocínio de Tomás, embora afirme em seu início que o intelecto conhece a natureza de todos os corpos materiais, desenvolver-se-á defendendo que o intelecto conhece todos os corpos, sem apresentar qualquer tipo de qualificação. É isto que permite a comparação com os sentidos e garante que a extensão cognitiva destes seja restrita a alguns corpos, devido à união com o órgão corporal. No entanto, o próprio Tomás defende que os sentidos conhecem todos os corpos sensíveis (cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 78, art. 1). Assim sendo, o argumento da universalidade do âmbito nega aos sentidos capacidades que, em outros momentos, são atribuídas a eles. Para D. Foster, tal constatação denunciaria não só imprecisões no argumento, mas também sua fraqueza, pois só seria possível resolver esta dificuldade afirmando que Tomás suporia um modo de conhecer mais fraco para os sentidos (uma vez que conhecem todos os objetos materiais) e um modo mais forte para o intelecto (uma vez que conhece a essência de todos os objetos materiais). Contudo, tal apelo não faz parte do argumento da universalidade do âmbito, mas sim do da universalidade do objeto. Portanto, o argumento da universalidade do âmbito é um desdobramento do argumento da universalidade do objeto. Cf. FOSTER, 1991b, pp. 426-427.

¹²⁰Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, III, lect. 7, §685.

¹²¹FOSTER, *op. cit.*, p. 429: “On the one hand, the argument depends on the sameness between intentional being and real being; on the other hand it counts on the difference. This sameness and difference, however, is never acknowledged in the argument”.

objetivo de evitar o materialismo cognitivo, segundo o qual o intelecto, ao realizar um ato cognitivo, assumiria a natureza real do objeto conhecido através da recepção de uma forma natural. Ora, tal tese não poderia ser aceita por Tomás, pois igualaria a *immutatio naturalis* à *immutatio spiritualis* e atribuiria atividades cognitivas a substratos capazes de exclusivamente receber formas naturais.¹²²

Por outro lado, a identificação entre os dois tipos de formas parece ocorrer nos passos [2] e [3], onde se endossa que a natureza real do intelecto determina o âmbito de formas intencionais recebidas. Com efeito, ao invés de afirmar que o intelecto não poderia ter previamente as formas intencionais que pudesse receber, Tomás diz que ele não pode ter previamente, como formas naturais, as mesmas formas recebidas por ele de modo intencional. Em outras palavras, não se diz que o intelecto não deve *conhecer* em ato aquilo que tem a potência de conhecer, mas sim que ele não deve *ser* em ato aquilo que tem a potência de conhecer.

O motivo desta identificação, tal como apresentado em [3], é o risco da limitação cognitiva, ilustrada pelos exemplos da pupila colorida e da língua amarga. Com efeito, embora os exemplos sejam claros e pareçam de fato dar razão a Tomás, não há como saber se o que ocorre neles é uma regra geral para todos os casos. Eles são insuficientes para justificar o passo crucial contido em [2] e [3].¹²³ Na falta de maiores fundamentações, poderíamos concluir que a relação entre forma natural e intencional é tomada como garantida e que os exemplos são somente confirmações dela. Conforme Pasnau, isto já seria motivo suficiente para que se enquadrasse este argumento na falácia do conteúdo.

Contudo, mesmo que não o classificássemos como falacioso, ainda assim teríamos uma segunda dificuldade a resolver, nomeadamente, a de encontrar uma convincente explicação para o relacionamento entre natureza real e intencional. Com este intuito, alguns comentadores apelaram ao princípio de que a natureza real determina o objeto cognitivo do intelecto¹²⁴ e outros recorreram a exemplos com o intuito de tornar mais clara esta relação.¹²⁵

L. Burgoa trata desta dificuldade de modo sucinto, apelando aos seguintes princípios:

(a) o que está em potência para conhecer um determinado campo de objetos, não deveria ter

¹²²TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 84, art. 2: “Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent, puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret”.

¹²³Cf. PASNAU, 2004, p. 57; KELLY, 1967, p. 215, nota 8: “While it may be the case that the presence of a sensible in the sense precludes the presence of other sensibles, this itself does not establish that the presence of a body in a knower would prevent him from knowing all bodies. Such an argument would be by way of a supposed similarity and could not be probative but only suggestive”.

¹²⁴KLIMA, 2001a, pp. 20-25; BURGOA, 2011, pp. 187-231.

¹²⁵MCCABE, 1969, pp. 297-306.

previamente nenhum destes objetos e (b) a posse prévia de alguma das formas a serem conhecidas, disporia o intelecto a ter como objeto somente esta forma ou todas as coisas sob o prisma desta forma. O ponto (b) fundamentar-se-ia no fato de a forma natural direcionar a faculdade cognitiva a um objeto específico. Por exemplo, se a pupila tivesse em sua natureza o azul, seu alcance perceptivo estaria limitado ou a ver somente o azul ou a ver todas as coisas sob a cor azul, tornando impossível a ela perceber outras cores. Pelo fato de o intelecto poder receber as formas de todas as coisas, ele não poderia ter posse prévia de nenhuma delas, sob o risco de ser limitado a conhecer uma única forma ou tudo através desta mesma forma. Sendo assim, o intelecto não seria corpo e nem teria órgão corporal, pois se tivesse um órgão corpóreo conheceria somente este órgão ou tudo através deste órgão, e se fosse um corpo conheceria somente este corpo ou tudo sob a perspectiva deste corpo. Melhor dizendo, o intelecto, se tivesse qualquer tipo de natureza material, não poderia entender todas as coisas ou as entenderia falsamente.¹²⁶

Todavia, o princípio (b) parece confundir o papel da forma natural com o da forma intencional. Este princípio dá à forma natural o papel de direcionar o intelecto ao conhecimento de um único objeto extramental. No entanto, na epistemologia tomista, tal função é da forma intencional. De acordo com Tomás, a forma intencional tem o objetivo de dispor o intelecto e os sentidos a conhecer seus respectivos objetos extramentais. Deste modo, ao receber a forma intencional de um cavalo, por exemplo, o intelecto se atualizará e empreenderá todos os seus esforços para conhecer a essência do cavalo. Sendo assim, a especificação do objeto de conhecimento e do conteúdo do pensamento cabe à forma intencional. Ao contrário, caso o intelecto tenha em si uma forma natural, ele experimentará uma mudança substancial ou accidental. Consequentemente, aplicando o mesmo exemplo, se o intelecto receber a forma natural de um cavalo, ele se tornará um cavalo. Portanto, a forma natural e a forma intencional têm funcionalidades diferentes, mas Burgoa acaba por lhes dar os mesmos papéis, igualando a *immutatio naturalis* à *immutatio spiritualis*.¹²⁷

G. Klima, na esteira do anterior, oferece uma justificativa mais elaborada. Imaginemos dois conjuntos de formas: um conjunto com as formas naturais dos objetos materiais

¹²⁶BURGOA, 2011, pp. 198-199.

¹²⁷TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, I, 47, 396: “Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem rem efficaciam habet”. Cf. *Id.*, *In Sent.*, II, d. 39, q. 1, art. 2; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 2; q. 85, art. 2. McCabe assim diz: “[...] for example, the nature which is the meaning of the word ‘cow’ having *esse naturale* constitutes that cow a cow and not, e.g. a horse, and having *esse intentionale* in my mind constitutes my understanding the understanding of the meaning of ‘cow’ rather than, say, of ‘horse’” (MCCABE, 1969, p. 304).

(chamado de R') e outro com as formas naturais das faculdades cognitivas que as conhecem (chamado de R). Segundo Klima, cada forma f do conjunto das formas naturais das faculdades (R) teria a capacidade de receber intencionalmente uma determinada forma f' do conjunto das formas naturais dos objetos materiais (R'). Assim, se o sujeito tivesse a forma natural f_1 , então só conheceria, ou seja, receberia como forma intencional, o objeto que tivesse forma natural idêntica a sua, a saber, f_1' .

Ora, de acordo com Tomás, o intelecto é capaz de inteligir todos os objetos e, logo, de inteligir todas as formas de R' . Desta maneira, ele deveria ter em si todas as formas de R , o que levaria a dois problemas. Em primeiro lugar, uma mesma coisa não poderia ter várias naturezas reais ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto; em segundo lugar, a presença de ao menos uma forma f limitaria o intelecto a representar uma e somente uma forma f' , impedindo-o de inteligir todo o conjunto R' . Assim, o intelecto não poder ter nenhuma forma f . Se todas as formas f' são materiais, então todas as f , por serem idênticas a elas, serão também materiais. Mas, como dissemos, o intelecto não tem forma f . Portanto, ele não é material. A única natureza atribuível a ele é a que foge ao conjunto R , constituído de naturezas materiais, do que se segue que o intelecto é imaterial.¹²⁸

Porém, a posição do comentador já nos parece influenciada pela bi-implicação entre natureza real e intencional. Para que o raciocínio funcione, devemos pressupor a correlação entre as formas naturais R e R' , de modo que uma determinada forma de R conheça uma e somente uma forma de R' . Não fica claro o porquê de uma específica forma natural f do sujeito determinar a recepção, como forma intencional, de uma e somente uma forma natural f' do objeto. Uma forma f_1 não poderia, ao menos em tese, receber intencionalmente as formas naturais f_2' ou f_3' ? O que fundamenta a relação de f_1 com f_1' ? Klima cai no mesmo problema de Tomás e, como ele, não parece oferecer resposta a isso, a não ser o fato de tomar a relação entre o real e o intencional como garantida. Portanto, a falácia do conteúdo nos parece ainda presente.

H. McCabe, por sua vez, pretende tornar claro o exemplo da pupila colorida apresentado por Tomás. Para isso, ele apresenta outra ilustração, semelhante à de Tomás: um homem que utilizasse óculos de lentes azuis veria menos do que alguém que usasse óculos sem cores, pois não conseguiria distinguir o branco do azul claro. Para que possa distinguir e ver todas as cores, deveria usar óculos com lentes transparentes, sem cores. Do mesmo modo, o homem seria capaz de conhecer, por meio do intelecto, todas as naturezas corpóreas e, por

¹²⁸KLIMA, 2001a, pp. 20-25.

isso, não deveria possuir qualquer natureza ou órgão corpóreo. Caso o tivesse, conheceria menos do que aquele que fosse dele desprovido. Portanto, o intelecto não poderia ter naturalmente nenhuma natureza corpórea para que pudesse ter intencionalmente todas elas.¹²⁹

Contudo, como já dissemos, um exemplo, por mais didático que seja, não fundamenta um argumento e nem garante que o mesmo ocorrerá em outros casos. Além disso, o exemplo de MacCabe é mais fraco do que o de Tomás, pois não leva em conta que, mesmo portando óculos de lentes azuis, o homem conseguiria ver outras coisas (tais como uma cadeira, uma mesa e etc.), embora com a cor azulada. Em Tomás, a presença de uma forma natural é tal que limita drasticamente a extensão cognitiva: seguindo o exemplo, se a pupila tivesse o azul em si, então veria exclusivamente o azul, e nada mais (nem cadeiras, nem mesas, mas tão somente a cor). A apreciação de Klima, deste modo, parece capturar melhor o que Tomás tinha em mente.

Por fim, uma terceira dificuldade imposta ao argumento acima apresentado provém do fato de que nem sempre Tomás vincula a natureza real com a intencional. Alguns exemplos são: (a) ao criticar a tese do Intelecto Universal, Tomás afirma que o erro de Averróis foi confundir a universalidade da representação com a universalidade do ser, inferindo a universalidade do intelecto através da universalidade das formas intencionais presentes nele;¹³⁰ (b) ao negar a demonstração da incorruptibilidade do intelecto pela incorruptibilidade de seu conteúdo, Tomás afirma que da incorruptibilidade das formas intencionais presentes no intelecto chega-se à perpetuidade da coisa conhecida, mas não da do sujeito que conhece.¹³¹

Portanto, podemos dizer, com Novak, que “há uma distinção clara em Tomás entre o conteúdo objetivo do estado mental [ou seja, a sua natureza intencional] e seu lado subjetivo

¹²⁹MCCABE, 1969, p. 303.

¹³⁰Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, II, d. 17, q. 2, art. 1, ad 3. Poderíamos pensar que a resposta de Tomás não seja suficiente para confirmar a crítica de Pasnau e Novak, uma vez que ela toma o modo de ser como individual e o modo de representação como universal. Neste caso, defende-se que uma espécie inteligível seja individual pelo fato de ser fruto da atividade de um intelecto individual e que ela seja universal pelo fato de estar relacionada com o objeto exterior e de representar a sua essência. Ora, há aqui uma relação entre a *individualidade* no modo de ser e a *universalidade* no modo de representação e não entre a *imaterialidade* no modo de ser e a *universalidade* no modo de representação. Todavia, se prestarmos atenção, veremos que a falácia do conteúdo continua presente, somente mudando a circunstância em que ocorre: a espécie inteligível possui um modo de representação universal, pois ela é consequência da ação do intelecto que modifica os fantasmas da imaginação para que se conformem com a natureza imaterial do intelecto, isto é, para que se tornem imateriais e, logo, representem o universal. Se notarmos bem, partindo da análise do modo de representação da espécie inteligível podemos chegar novamente à suposta relação entre imaterialidade e universalidade, isto é, ao problema característico da falácia do conteúdo. Ademais, a espécie inteligível é imaterial, porque ela deve se conformar com a natureza real imaterial de um intelecto individual. Desta maneira, a imaterialidade da espécie inteligível está ligada à sua natureza real ou ao seu modo de ser. Daí se retira também que a universalidade está relacionada ao seu modo de representação. Portanto, percebe-se aqui que permanece a relação, criticada por Pasnau e Novak, entre a imaterialidade no modo de ser e a universalidade no modo de representação.

¹³¹Cf. *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 84.

[ou seja, a sua natureza real]. Além disso, para Tomás, esta distinção é entendida como rígida o suficiente para impedir qualquer inferência que signifique atribuir ao sujeito cognoscente uma qualidade que caracterize o objeto conhecido”. Ela desautoriza, assim, “qualquer argumento que legitime a passagem da incorruptibilidade do que é conhecido para a incorruptibilidade do conhecedor”.¹³²

3.1.2 O argumento da universalidade do objeto

Depois de mostrarmos (ainda que problematicamente) a prova da imaterialidade do intelecto pela sua capacidade de conhecer todos os objetos materiais, devemos agora demonstrar sua natureza imaterial através de sua capacidade de conhecer as essências universais. Uma formulação deste argumento encontra-se em *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 5.¹³³ Podemos apresentá-la assim:

[1] *Aquilo que é recebido, é recebido segundo o modo do recipiente.*¹³⁴ O processo cognitivo consiste na presença da forma intencional do objeto no sujeito.¹³⁵ Na seção anterior explicamos a natureza das formas intencionais e seu papel no ato cognitivo. Agora, devemos ver outra característica das formas intencionais, fundamental para entender o argumento aqui exposto.

Toda forma intencional tem uma característica entitativa ou real e outra estritamente intencional ou representacional. O lado entitativo diz respeito à relação da forma com a faculdade cognitiva, de maneira que elas terão naturezas reais semelhantes. Deste modo, se a faculdade for material, então receberá formas intencionais entitativamente materiais, mas se

¹³²NOVAK, 1987, p. 414, tradução nossa: “then, there is a clear distinction in Aquinas between the objective content of a mental state and its subjective side. Moreover, this distinction is seen by Aquinas as one that is sharp enough to block any inference which would necessarily attribute to the knowing subject a quality which characterizes the know object [...]. Now, the inference blockage arising from this distinction should, at first glance, also then prevent any legitimate argument from the incorruptibility of what is known to the incorruptibility of the knower”.

¹³³“Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absolute, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali, materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae”.

¹³⁴TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 5: “Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente”. Uma variação desta frase é “oportet perfectionem proportionari perfectibili” (*Id.*, *Quodl.*, III, q. 8).

¹³⁵*Id.*, *In De Anima*, II, lect. 12, §377: “Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem”.

ela for imaterial, então receberá formas intencionais entitativamente imateriais. O lado representacional, por sua vez, diz respeito à relação da forma com o objeto extramental, de modo que este é representado por aquela. Desta maneira, se a forma intencional expressar as características universais de um objeto, então ela será representacionalmente imaterial, mas se expressar as características individuais, então ela será representacionalmente material.¹³⁶

Partindo disto, Tomás admite, no caso do conhecimento humano, dois tipos de formas intencionais, a saber, (a) as espécies sensíveis que são formas entitativa e representacionalmente materiais e (b) as espécies inteligíveis que são formas entitativa e representacionalmente imateriais.¹³⁷ Pois bem, se toda faculdade está em potência para as formas intencionais e se toda potência deve ter natureza proporcional ao ato, então para cada forma intencional deve haver uma faculdade cognitiva com natureza real adaptada a recebê-la.¹³⁸ Consequentemente, as formas (a), entitativamente materiais, serão recebidas por faculdades com natureza real material (isto é, dotadas de órgão corpóreo) e as formas (b), entitativamente imateriais, serão recebidas por faculdades com natureza imaterial (isto é, desprovidas de órgão corpóreo). Isto significa também que as faculdades que recebem (a)

¹³⁶MARITAIN, 1937, pp. 151-153: “The concept in its entitative role and as modification of the subject and the concept in its intentional role and as formal sign are not two distinct things (indeed, intentionality is not exactly a thing-in-itself but, rather, a mode). These are two formal aspects or two distinct formal values of the same thing, the intentional role being of importance only to knowing, the entitative function, to the being of nature (in this case, of the soul itself) [...]. As thing or entity, the concept is an accident, a quality or modification of the soul; but arising, as it does, within the soul as a fruit and an expression of an intellect already formed by the *species impressa* [...]. [T]his quality, this modification of the soul which is the concept, has [...] the privilege of transcending the entitative, informing activity it exercises and of being present in the faculty after the manner of a spirit [...]. Thus, the concept exists in the intellect not only in an entitative manner and as an informing form, but also as a spiritual form, not absorbed in actuating a subject so as to form a *tertium quid* with it, and therefore actuating, on the contrary, or rather, terminating, the intellect intentionally and in the line of knowing, in that it expresses the object and renders it transparent”. BAZÁN, 1974, p. 120: “Cette double considération de la *species intelligible* est le résultat de la synergie entre l’intellect et la chose. La référence intentionnelle de la *species* à une nature déterminée (son universalité) est commandée par la forme de la chose; l’esse qu’elle possède dans l’esprit et qui permet justement son intentionalité, lui est accordé par l’intellect. C’est pour cela que la *species*, tout en renvoyant premièrement à l’objet, permet aussi par réflexion, de connaître la nature de l’esprit. Si la *species* n’était que le résultat de la causalité de la chose, on ne pourrait justifier la doctrine thomiste de la connaissance de soi-même: *anima intelligendo alia intelligit se*. La *species* rend témoignage et de l’objet et du sujet: de l’objet, car elle est spécifiée par la forme provenant de la chose; du sujet, car le mode d’être de la forme est celui de l’esprit lui-même. Nous retrouvons, autour de la *species*, la doctrine de la double causalité: l’objet est acte de l’intellect, et celui-ci l’est de l’objet”. Em Tomás, encontra-se isto, por exemplo, em TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.*, q. 3, art 1, ad 2. Posicionamento semelhante encontra-se em MOSER, 2014, p. 770. Vale indicar também RAHNER, 1994 que reflete sobre TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 84, art. 7.

¹³⁷Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 2, ad 3. Duas exceções são as espécies inteligíveis presentes no intelecto angélico e as ideias contidas no intelecto divino. Ambas são entitativamente imateriais, mas são capazes representar tanto o individual quanto o universal. No caso do intelecto divino, isto se explica pelo fato de Deus ser a causa eficiente tanto da essência universal dos entes quanto de sua individualidade. No caso do intelecto angélico, isto se deve ao fato de ele receber de Deus, no momento de sua criação, tais espécies. Assim, se Deus pode conhecer o singular e o universal, também os anjos têm o mesmo âmbito cognitivo. O intelecto humano, ao contrário, recebe as espécies inteligíveis abstraindo-as das espécies sensíveis, de modo que aquelas são entitativamente imateriais e só representam o universal (cf. *Id.*, *De Verit.*, q. 8, art. 11; q. 10, art. 5).

¹³⁸Cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 5, ad 1.

conhecem aquilo que é singular do objeto e que as que recebem (b) conhecem aquilo que é universal, tal como veremos no passo seguinte.

[2] *A matéria é princípio de individuação.*¹³⁹ O passo [1] envolve a implicação mútua entre materialidade e individualidade e entre imaterialidade e universalidade.¹⁴⁰ Segundo o que dissemos anteriormente, as espécies impressas materiais representam o individual e só são codificadas por faculdades materiais que, por consequência, apreendem os aspectos individuais do objeto; as espécies impressas imateriais, por sua vez, representam o universal e só são codificadas por faculdades imateriais que, logo, integram o universal.

Esta correlação é explicada por Klima.¹⁴¹ Conforme Tomás de Aquino, a causa da individuação de um objeto sensível é a presença da matéria designada, isto é, da materialidade submetida às dimensões espaço-temporais.¹⁴² Deste modo, as características individuais do

¹³⁹TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 5: “*materia enim est principium individuationis formarum*”.

¹⁴⁰Vale lembrar que tal correlação se dá no mundo material, uma vez que os anjos são individuais, mas não têm matéria. Com efeito, a matéria (diga-se, a matéria submetida ao acidente da quantidade, isto é, às dimensões) entra como princípio de individuação numérica, ou seja, como princípio de multiplicação de indivíduos dentro de uma mesma espécie. A forma, por sua vez, entra, por assim dizer, como princípio de individuação específica, ou seja, como princípio de multiplicação de espécies dentro de um mesmo gênero. Ora, os anjos são imateriais, de maneira que são constituídos somente de forma. Isto não os impede, todavia, de serem individuais: eles têm individuação específica, isto é, cada um deles, por serem constituídos de formas diferentes, terão também espécies diferentes. Entretanto, a imaterialidade impede que tais espécies sejam, por sua vez, multiplicadas em diferentes indivíduos. Por outro lado, as substâncias do mundo material são constituídas de forma e de matéria. Desta maneira, elas terão individuação específica e numérica: cada substância será um indivíduo (devido à matéria) de uma determinada espécie (devido à forma). Portanto, enquanto os anjos satisfazem somente um dos níveis de individuação (a saber, o da individuação específica), as substâncias materiais satisfazem os dois níveis (a saber, o da individuação específica e o da individuação numérica).

¹⁴¹Cf. KLIMA, 2009, pp. 175-179.

¹⁴²Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, IV, d. 11, q. 1, art. 3; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 4; *Id.*, *De Verit.*, q. 10, art. 5; *Id.*, *De ente*, 2; *Id.*, *In Metaphys.*, I, lect. 10, §155; *Id.*, *De Verit.*, q. 2, art. 6, ad 1. É importante destacar que a definição do princípio de individuação das substâncias materiais flutuou ao longo da carreira de Tomás. Embora mantenha firmemente que a individuação esteja ligada à matéria dimensionada, a sua postura se altera quanto ao tipo de dimensões que se liga à matéria. De acordo com J. Wippel, temos o seguinte caminho: (a) no *Ente e Essência*, defende-se que o princípio de individuação seja a matéria submetida às dimensões determinadas (*materia signata*), ou seja, a matéria submetida a uma dimensão específica, a uma dimensão *x* e não a uma *y*; (b) no livro II do *Comentário às Sentenças*, defende-se que o princípio de individuação seja a matéria submetida, ao menos, às dimensões indeterminadas: o papel das dimensões indeterminadas seria o de dividir a matéria em partes e fazer com que cada uma delas seja capaz de receber uma forma substancial diferente e, consequentemente, uma determinação em suas dimensões; (c) no livro IV do *Comentário às Sentenças*, no *Comentário ao De Trinitate* e nas *Questões Quodlibetais*, defende-se com mais segurança que o princípio de individuação seja a matéria submetida às dimensões indeterminadas; (d) no livro III do *Comentário às Sentenças*, defende-se, com hesitação, que o princípio de individuação seja a matéria submetida às dimensões determinadas; (e) finalmente, no *De Veritate* e em outros textos tardios, defende-se, sem hesitação, que o princípio de individuação seja a matéria submetida às dimensões determinadas. Para Wippel, M. D. Roland-Gosselin e J. Eberl, por exemplo, isto demonstraria que Tomás mudou de opinião diversas vezes quanto às dimensões envolvidas na individuação até, finalmente, afirmar que o princípio de individuação estaria relacionado com as dimensões determinadas. Para J. Owens, J. Bobik, por exemplo, esta flutuação de vocabulário não levaria, por sua vez, a uma mudança doutrinal, já que o princípio de individuação continuaria relacionado às dimensões determinadas. Para A. Fitzpatrick, também não houve mudança doutrinal e o princípio de individuação estaria relacionado às dimensões indeterminadas. Cf. WIPPEL, 2000, pp. 351-370; ROLAND-

objeto sensível (cores, sons, gostos e etc.) também estarão submetidas às dimensões espaço-temporais. Pois bem, para que estas características sejam conhecidas por uma faculdade cognitiva, o objeto extramental deve lhe transmitir cópias intencionais.

Estas cópias, por serem semelhantes às formas naturais da coisa, devem ser também marcadas pelas dimensões espaço-temporais, de modo que a faculdade cognitiva as conheça como pertencentes a um ente individual. Tais formas intencionais marcadas pelas dimensões são chamadas de espécies sensíveis. Contudo, uma faculdade só as receberá se também possuir dimensões espaço-temporais, isto é, possuir um órgão corporal. Ao contrário, uma cópia intencional só representará as características universais do objeto sensível, se for despida, via abstração, das dimensões determinadas. Estas formas intencionais desprovidas de dimensões são chamadas de espécies inteligíveis. Todavia, uma faculdade cognitiva só poderá receber as espécies inteligíveis se também for desprovida de dimensões espaço-temporais, ou seja, se não tiver órgão corporal.

[3] *Se o intelecto conhece o universal, então é imaterial.*¹⁴³ Neste momento, podemos aplicar o que foi dito em [1] e [2] ao intelecto e aos sentidos.

Com relação ao passo [1], percebemos que os sentidos recebem as espécies sensíveis, formas que são entitativa e representacionalmente materiais. Por isso, eles têm como objeto cognitivo próprio as características singulares dos entes materiais. Se as espécies sensíveis são princípio de atualização dos sentidos e se estes devem ter natureza proporcional a elas, então, da materialidade entitativa das espécies decorrerá a materialidade real dos sentidos. Ao contrário, o intelecto recebe as espécies inteligíveis através da abstração, processo pelo qual ele modifica as espécies sensíveis¹⁴⁴ em seu aspecto entitativo e representacional a fim de que surja uma espécie impressa marcada pela imaterialidade em ambos os aspectos. Assim, o intelecto tem como objeto cognitivo próprio as características universais dos entes. Se as espécies inteligíveis são ato do intelecto e se este tem natureza proporcional a elas, então da imaterialidade entitativa das espécies decorrerá a imaterialidade real do intelecto.¹⁴⁵

GOSELIN, 1926, pp. 104-134; OWENS, 1988; BOBIK, 1954; FITZPATRICK, 2017; EBERL, 2004, pp. 347-350.

¹⁴³TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 5: “[A]nima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem in quantum est lapis absolute”.

¹⁴⁴Para sermos mais precisos, o intelecto agente modifica os fantasmas, reunião das espécies sensíveis em uma imagem ordenada do objeto extramental. Mantivemos o contraste entre espécies sensíveis e inteligíveis a fim de aclarar a distinção apresentada por Tomás no argumento: é manifesto que os sentidos externos funcionam mediante órgãos sensíveis. Ademais, no geral, os argumentos da imaterialidade contrastam os sentidos externos com o intelecto, não apelando ao papel dos sentidos internos.

¹⁴⁵*Id.*, *De Verit.*, q. 10, art. 8: “Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res

Com relação ao passo [2], percebemos que, por um lado, os sentidos recebem as espécies sensíveis, isto é, as formas intencionais marcadas pelas dimensões determinadas. Através delas, eles conhecem os atributos particulares dos entes materiais. No entanto, isto só possível porque os sentidos também estão submetidos às dimensões, ou seja, estão ligados às dimensões espaço-temporais provenientes dos órgãos corpóreos. Por outro lado, percebemos que o intelecto conhece os atributos universais dos entes materiais pelo fato de desconsiderar as dimensões das espécies sensíveis. Assim, ele recebe as espécies inteligíveis. Todavia, isto só é possível porque ele é desprovido da espaço-temporalidade de um órgão corpóreo. Portanto, conclui-se que os sentidos são faculdades materiais e que o intelecto é uma faculdade imaterial.

[4] *Se o intelecto for material, então só conhecerá o singular.*¹⁴⁶ Neste ponto do argumento, Tomás recorre a uma *reductio ad absurdum*, aventando a possibilidade de a faculdade intelectual ser material, ou seja, ter um órgão corpóreo. Ora, se este for o caso, então o intelecto estará, por consequência, ligado às dimensões espaço-temporais de um órgão corpóreo. Disto se segue que ele só poderá receber formas intencionais marcadas também pela espaço-temporalidade. Assim, ele só receberá as espécies sensíveis. Tais formas, por sua vez, estão determinadas, pelo seu aspecto representacional, a representar somente o individual. Portanto, conclui-se que a presença de um órgão corporal no intelecto levará ao conhecimento das características individuais dos entes sensíveis, e não dos atributos universais. Em outras palavras, o intelecto será um tipo de faculdade sensitiva.

Deste modo, a atribuição de materialidade ao intelecto, ao invés de desembocar na universalidade de seu conhecimento, conduzirá a uma conclusão oposta à desejada: impedirá que o intelecto acesse o universal. Sendo assim, o intelecto não pode ser material para inteligir universalmente. Como se pode perceber, enquanto em [1]-[3] foi-se da capacidade de conhecer o universal para a imaterialidade do intelecto, aqui se segue o caminho inverso.¹⁴⁷

Depois de reconstruirmos o argumento, façamos agora uma avaliação de sua validade. As peças-chave do argumento são os passos [1] e [2], nos quais se defende que o modo de ser das formas intencionais e das faculdades cognitivas determina o que elas representam e

quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt”. Cf. *Id.*, *De ente*, 5; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 50, 1261; *Id.*, *Comp. theol.*, 75, 79; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 79, art. 5, ad 2; q. 85, art. 1, ad 1; *Id.*, *Quodl.*, III, q. 8; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 14; *Id.*, *In De Anima*, II, lect. 12, §377.

¹⁴⁶TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 5: “Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis”.

¹⁴⁷Dois exemplos são ilustrativos: enquanto em *Id.*, *In De Anima*, II, lect. 12, §377 é usado o mesmo caminho do ponto [4], em *Id.*, *Quodl.*, III, q. 8 segue-se o raciocínio de [1]-[3].

conhecem, respectivamente. Daí se retiram os passos [3] e [4], onde a cognição do universal implica na imaterialidade do intelecto e a cognição do particular envolve a sua materialidade. Contudo, nem sempre Tomás defende este vínculo. Ao defender que Deus e os anjos integram o particular mesmo sendo de natureza imaterial, Tomás endossa que o conhecimento provém do fato de a forma intencional representar o objeto, não importando se ela é entitativamente material ou imaterial. Em outras palavras, admite-se aqui que formas entitativamente imateriais podem representar o singular e que seria igualmente possível que formas entitativamente materiais representassem o universal.¹⁴⁸

Ora, se seguirmos o argumento da universalidade do objeto, teríamos de vetar a Deus e aos anjos o conhecimento do individual. Como são imateriais, só poderiam receber as espécies inteligíveis, que são entitativamente imateriais. Disto se seguiria a apreensão exclusiva do universal.¹⁴⁹ Para que conhecessem o individual deveriam receber espécies sensíveis, marcadas pela materialidade entitativa. Contudo, para isso, eles deveriam ser constituídos de corpo material ou órgão corporal. Entretanto, tal conclusão, embora válida de acordo com o argumento, não é aceita por Tomás. Portanto, a relação entre o modo de ser e o modo de representação, além de infundada, parece levar a inconsistências metafísicas em Tomás. Só isto já garantiria, para Pasnau e Novak, a presença da falácia do conteúdo.¹⁵⁰

Ao que nos parece, há três possibilidades de se evitar a acusação de falácia. A primeira defende que o enfoque argumentativo estaria na capacidade de apreensão do universal e não na proibição *ipso facto* do conhecimento do individual.¹⁵¹ Sendo assim, bastaria que o intelecto conseguisse conhecer universalmente para que fosse imaterial, mesmo que tivesse também a capacidade de entender individualmente. Conforme esta estratégia, a cognição do universal

¹⁴⁸Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.*, q. 2, art. 5, ad 5; q. 8, art. 1; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 18, ad 4; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 18, art. 4, ad 2; q. 56, art. 2, arg. 3, ad 3; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 8, arg. 14, ad 14.

¹⁴⁹De fato, como salienta Pasnau, Tomás se utiliza da correlação entre aspecto real e representacional, importante no argumento da universalidade do objeto (cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 12, art. 4), como objeção à possibilidade de o intelecto divino ter acesso ao individual (cf. *Id.*, *De Verit.*, q. 2, art. 5, arg. 17). A esta dificuldade responde diferenciando o modo representativo do entitativo, deixando transparecer que confundir os dois seria cair em falácia (cf. *Id.*, *De Verit.*, q. 2, art. 5, ad 17). Ora, tal resposta está em flagrante oposição com os textos que demonstram a imaterialidade do intelecto pela imaterialidade de seu objeto de conhecimento. Não fica claro, portanto, o motivo de, em certos textos, Tomás usar-se do argumento falacioso e, em outros, reconhecê-lo claramente. Outro exemplo é *Id.*, *De Verit.*, q. 8, art. 11, arg. 3 e ad 3. Cf. PASNAU, 1998, pp. 305-308.

¹⁵⁰Outro problema, que não poderemos expor em detalhes aqui, consiste no papel da abstração. Certos textos de Tomás dão a entender que a abstração torna os fantasmas intencionalmente imateriais (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 79, art. 5, ad 2); outros, afirmam que ela os torna entitativamente imateriais (cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 84, art. 1); outros, ainda, que ela produz os dois efeitos (cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 85, ad 3). No entanto, não é clara a relação entre imaterialidade entitativa e representacional, ainda mais se levarmos em conta que, nos textos indicados na nota anterior, Tomás distingue o aspecto real do intencional. Cf. PASNAU, 1998, pp. 313-314; *Id.*, 2004, pp. 310-318.

¹⁵¹Tal hipótese parece sugerida em TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.*, q. 8, art. 11, ad 7: “Ad septimum dicendum, quod quamvis universale habeat esse in intellectu, tamen ens in intellectu est in plus quam universale; et ideo in processu est fallacia consequentis”.

seria condição suficiente para a imaterialidade do intelecto, mesmo que ele pudesse também inteligir individualmente.

Contudo, contra esta leitura, Tomás parece supor uma necessidade lógica entre materialidade e conhecimento do individual, de modo que, se o intelecto conhecesse o particular e o universal, então ele deveria ter natureza em parte material, condizente com as formas representacionalmente materiais, e em parte imaterial, correspondente às formas representacionalmente imateriais. Ademais, caso a faculdade intelectiva acessasse o particular e o universal através de uma única espécie inteligível, esta espécie deveria ser, ao mesmo tempo, entitativamente material e imaterial. Mas tais conclusões são inaceitáveis para Tomás, de sorte que a solução proposta não funciona.

A segunda tentativa sugere a redução da necessidade lógica da demonstração a uma necessidade natural.¹⁵² Comparando os sentidos dos seres humanos com os dos animais, percebe-se que ambos funcionariam do mesmo modo: eles conhecem o individual pelo fato de estarem intimamente ligados a órgãos corpóreos.¹⁵³ Com efeito, pensar o oposto levaria à conclusão de que as almas animais seriam capazes de independência corpórea e, conseqüentemente, de existência incorruptível. Assim sendo, o homem só poderia conhecer o universal se possuísse uma faculdade que se diferenciasse dos sentidos: se estes conhecem o individual pelo fato de possuírem órgão corporal, então o intelecto deveria ser desprovido de materialidade para conhecer o universal.

De fato, apelar a esta resposta evita a falácia, uma vez que ela não se baseia no relacionamento entre o modo de ser e o de representação. Por constatação e semelhança com os sentidos animais, mostra-se que as faculdades sensitivas humanas conhecem o individual e são materiais; por negação e dessemelhança com eles, mostra-se que as faculdades intelectuais devem ser imateriais para a apreensão do universal. No entanto, tal proposta não responde diretamente à falácia do conteúdo, pois não justifica o relacionamento mútuo entre o modo de ser e o modo de representação.

¹⁵²Esta hipótese parece sugerida em KENNY, 2002, p. 250: “Similarly, Aquinas says, the things in the physical world are only potentially thinkable or intelligible. An animal with the same senses as ours perceives and deals with the same material objects as we do; but he cannot have intellectual thoughts about them—he cannot, for instance, have a scientific understanding of their nature. To explain our ability to do so we have to postulate a species-specific capacity for abstract thought: what Aquinas calls the agent intellect, the *intellectus agens* which he contrasts with the receptive intellect or *intellectus possibilis*. We, because we can abstract ideas from the material conditions of the natural world, are able not just to perceive but to think about and understand the world”.

¹⁵³Os sentidos humanos e animais distinguem-se tão somente pelo fato de os sentidos humanos serem mais aguçados e estarem em relação com o intelecto (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 3; q. 77, art. 7; q. 78, art. 4; *Id.*, *Id.*, *De Pot.*, q. 3, art. 11, ad 1; *Id.*, *Quodl.*, X, q. 4, art. 2).

A terceira alternativa aponta que a falácia do conteúdo proviria de uma leitura representacionista de Tomás, segundo a qual o objeto de conhecimento do intelecto seriam as próprias espécies inteligíveis.¹⁵⁴ Conforme o representacionismo, se tais formas intencionais são imateriais, abstratas e universais, então o objeto de conhecimento do intelecto seria o imaterial, o universal e o abstrato e, além disso, o intelecto, por recebê-las, seria imaterial. Em oposição ao representacionismo, esta proposta defenderá uma leitura baseada no realismo direto: o objeto primário do intelecto não seria o imaterial e o universal em si mesmos, mas sim a essência da coisa externa presente, através das espécies inteligíveis, de modo universal e imaterial no intelecto. Deste modo, a universalidade e a imaterialidade, características da espécie inteligível, seriam objetos secundários da faculdade intelectual.¹⁵⁵ Logo, se a falácia está calcada no representacionismo e se Tomás é proponente do realismo direto, então o argumento da universalidade do objeto não poderia ser falacioso.

Entretanto, a nosso ver, esta solução não leva em conta que, em outras formulações do argumento, Tomás se utiliza da tese de que o intelecto conhece o universal e de que os sentidos acessam o particular, mesmo que não defenda explicitamente que os objetos próprios destas faculdades sejam as suas respectivas formas intencionais.¹⁵⁶ Além disso, parece-nos que a falácia é identificável também no realismo direto. As espécies inteligíveis levam à consideração universal e imaterial da coisa externa (aspecto intencional), porque são imateriais e abstratas em si mesmas (aspecto entitativo). Assim, o modo de ser das espécies impressas determina o que será considerado e conhecido da coisa: se elas forem entitativamente materiais, então a coisa será conhecida individualmente, mas, ao contrário, se elas forem entitativamente imateriais, então a coisa será conhecida universalmente. Sendo assim, a correlação infundada entre a universalidade e a imaterialidade e entre a individualidade e a materialidade parece permanecer tanto na leitura representacionista de Pasnau e Novak quanto na realista direta de O'Callaghan.¹⁵⁷

A partir do que aqui foi dito, parece-nos que o problema da falácia do conteúdo não encontra solução no argumento da universalidade do objeto. Seja evitando a proibição *ipso facto* da cognição do particular, seja comparando as faculdades humanas e animais, seja

¹⁵⁴Cf. O'CALLAGHAN, 2015, pp. 52-57.

¹⁵⁵Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente*, 2; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 85, art. 2.

¹⁵⁶Cf. *Id.*, *In Sent.*, II, d. 19, q. 1, art. 1; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1, q. 14; *Id.*, *In De Anima*, II, lect. 12, §377; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 86, art. 1; *Id.*, *Comp. theol.*, 79, 83.

¹⁵⁷Acresce-se a isto o fato de que não há unanimidade entre os comentadores quanto ao tipo de modelo epistemológico encontrado em Tomás de Aquino. Há alguns comentadores, como C. Panaccio, que advogam pelo representacionismo (cf. PANACCIO, 2001); há outros, como E. Gilson, que sugerem o realismo direto (cf. GILSON, 1939); há outros ainda, como F. Amerini, que defendem as duas possibilidades (cf. AMERINI, 2013).

defendendo o realismo direto, a bi-implicação entre imaterialidade e universalidade e entre materialidade e individualidade não parece encontrar um eficiente justificador. Portanto, a pergunta de Klima parece permanecer sem resposta: “O que há na causalidade destes objetos que tornará necessária, de acordo com Tomás, a representação das singularidades destes objetos mediante as características materiais das formas intencionais responsáveis por representá-las?”¹⁵⁸

3.1.3 O argumento do autoconhecimento

Além dos argumentos da universalidade de alcance do intelecto e da capacidade de conhecimento do universal, Tomás se vale, para provar a imaterialidade do intelecto, da capacidade de o intelecto tomar consciência de suas operações e de conhecer a sua própria essência e a da alma. Uma formulação deste argumento encontra-se em *In De Causis*, lect. 15.¹⁵⁹ Reconstruiremos este raciocínio nos seguintes pontos:

[1] *A alma, através da faculdade do intelecto, é capaz de conhecer a si mesma.*¹⁶⁰ Tudo aquilo que é intelectual é capaz de conhecer tanto as essências dos objetos extramentais quanto a si mesmo. Neste aspecto, os intelectos humano, angélico e divino se assemelham. Contudo, a inferioridade do intelecto humano, diferencia-o dos intelectos divino e angélico: no intelecto divino, há atualidade no conhecimento de todas as coisas e de si, de maneira que, mediante o conhecimento de sua essência, ele conhece também as criaturas;¹⁶¹ no intelecto angélico, há atualidade no conhecimento de si e potencialidade no conhecimento das coisas, de sorte que ele primeiramente conhece a si de modo intuitivo e depois conhece as coisas por meio de espécies inteligíveis inatas;¹⁶² no intelecto humano, há potencialidade no

¹⁵⁸KLIMA, 2001b, p. 43, tradução nossa: “Just what is it in the causality of these objects that necessitates according to Aquinas that their singularity will have to be represented by the corresponding material features of what represents them?”

¹⁵⁹“His igitur visis, considerandum est quod in hoc libro tria ponuntur. Quorum primum est quod anima sciat essentiam suam; de anima enim est intelligendum quod hic dicitur. Secundum est quod ex hoc concluditur, quod redeat ad essentiam suam reditione completa. Et hoc est idem ei quod in propositione Procli dictum est, quod *omne suiipsius cognitivum ad seipsum omniqualque conversivum est*; et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem, ut dictum est [...]. Et hoc potest esse tertium, quod scilicet anima sit separabilis a corpore, ut proponitur in propositione Procli”.

¹⁶⁰TOMÁS DE AQUINO, *In De Causis*, lect. 15: “Quorum primum est quod anima sciat essentiam suam; de anima enim est intelligendum quod hic dicitur”.

¹⁶¹*Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 87, art. 1: “Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit”.

¹⁶²*Ibid.*: “Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam, etsi enim per essentiam suam se intelligat

conhecimento de si e das coisas, de modo que, por ser inteligível em potência, ele conhece primeiro os objetos exteriores mediante as espécies inteligíveis e, ao se atualizar através destas, torna-se capaz de conhecer a si mesmo.¹⁶³

Neste ponto, entra em cena um problema acerca do autoconhecimento: o intelecto humano conhece a si imediatamente ou mediante a atualização pelas espécies inteligíveis? A pergunta está em direto diálogo com autores que defendiam que o intelecto humano, semelhante ao divino e ao angélico, tinha conhecimento imediato de sua essência. Tomás defenderá, na esteira da psicologia aristotélica, que o intelecto humano é como um *tabula rasa*. Deste modo, ele é potencialmente intelectual (uma vez que só conhece a natureza dos objetos extramentais por receber as espécies inteligíveis) e potencialmente inteligível (uma vez que só percebe e conhece a si mesmo quando, ao conhecer um determinado objeto extramental, é atualizado por uma determinada espécie inteligível). Sendo assim, o intelecto humano conhece a si mesmo por seu ato, isto é, mediante as espécies inteligíveis que o atualizam.¹⁶⁴ Determinaremos nos passos seguintes de que modo o *In De Causis* entende a capacidade de autoconhecimento do intelecto humano.

Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines”.

¹⁶³TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 87, art. 1: “Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu”. Por ser intelectual e inteligível em potência, o intelecto faz com que a alma tenha uma disposição habitual que a faz tender à consciência de suas operações (mas não ao conhecimento de sua essência), chamada de *autoconhecimento habitual*. Este *habitus* não é adquirido por repetição ou esforço, pois está inscrito na essência da alma e é posto em ato mediante a recepção de espécies inteligíveis (cf. *Id.*, *De Verit.*, q. 10, art. 8). Com esta interpretação concordam T. Cory, D. Black e M. Andrade (cf. CORY, 2014, pp. 115-113; BLACK, 1993, pp. 359-360; ANDRADE, 2013, pp. 140-141). Contudo, para o último, esta seria uma posição abandonada em obras posteriores ao *De Veritate*, como em TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* I, q. 87, art. 1 e *Id.*, *Cont. Gent.* III, 46 (cf. ANDRADE, *op. cit.*, p. 210). F. X. Putallaz defende que o autoconhecimento habitual consistiria na natureza subsistente e imaterial da alma. Ele seria uma das condições de possibilidade, junto com a atualização pela forma intencional, para que ocorresse tanto a consciência dos atos e da existência da alma, quanto o conhecimento de sua natureza (cf. PUTALLAZ, 1991, pp. 92-104).

¹⁶⁴Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 87, art. 1, ad 2; *Id.*, *In De Anima*, II, lect 6, §308; III, lect. 9, §722-726. São esclarecedoras as palavras de Pasnau: “The intellect, because of its passivity, has no way of looking directly within itself, no more than it has the ability to reach out on its own and grasp the natures of material things. Intellect must be *made* actual, by receiving information. In this life, that occurs through phantasms, via the five senses” (PASNAU, 2004, pp. 334-335). O termo *tabula rasa*, contido em *De Anima*, III, 4, foi comumente lido como uma maneira de indicar a receptividade do intelecto, ou seja, a sua capacidade de receber as formas inteligíveis e de por elas ser atualizado. Assim, este termo traria à luz a *passividade* desta faculdade. M. Zingano, curiosamente, oferece uma leitura do termo segundo a qual ele indicaria a capacidade de o intelecto produzir as formas inteligíveis que o atualizam, ou seja, ele traria à luz a *atividade* desta faculdade. Isto permitiria diferenciar os sentidos (que só possuem a capacidade de receber as qualidades sensíveis dos objetos exteriores) do intelecto (que possui a capacidade de produzir, através das qualidades sensíveis, as formas inteligíveis e de também as receber). Cf. ZINGANO, 1998, pp. 19-22.

[2] *Se a faculdade cognitiva está relacionada com um órgão corpóreo, então só conhecerá os objetos extramentais, e não a si mesma.*¹⁶⁵ Este passo não está no *In De Causis*. Incluímo-lo para mostrar a incompatibilidade entre a materialidade de uma faculdade cognitiva e o autoconhecimento. Aqui, defende-se que as faculdades materiais não podem conhecer a si mesmas, pois os órgãos corpóreos que as instanciam estão projetados para conhecer somente um determinado conjunto de objetos extramentais. Dentro deste conjunto não está, desta maneira, o conhecimento das próprias faculdades materiais e das operações dela decorrentes. Assim, por exemplo, os olhos, instâncias da visão, estão projetados para receber somente as espécies sensíveis das cores e, assim, a conhecer somente a cor de um determinado objeto extramental, impedindo-os de perceber que realizam a atividade de ver; os ouvidos, instâncias da audição, estão projetados para receber somente as espécies sensíveis dos sons e, assim, a conhecer somente o som de um determinado objeto extramental, impedindo-os de perceber que realizam a atividade de ouvir. Ora, se uma faculdade pode conhecer não só os objetos extramentais, mas também a si mesma e a sua operação, então ela não deve ser instanciada por um órgão corpóreo, ou seja, deve ser imaterial.¹⁶⁶

[3] *A alma, pelo intelecto, volta à sua essência por um retorno segundo a operação.*¹⁶⁷ Em *In De Causis*, lect 15, Tomás divide o retorno (*reditio*) completo em dois tipos: o retorno segundo a substância e o retorno segundo a operação. A fim de aclarar a relação entre estes dois tipos de *reditio*, trataremos, neste passo, do retorno segundo a operação e, no próximo,

¹⁶⁵TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, I, d. 17, q. 1, art. 5, ad 3: “quod in potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum compilationem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cuius species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum. Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cuiuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret quod vel in potentiis animae iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis”.

¹⁶⁶Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, III, d. 23, q. 1, art. 2, ad 3; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 78, art. 4, ad 2; *Id.*, *Cont. Gent.* II, 66, 1440. De acordo com estes textos, um ente percebe que sente um determinado objeto através do sentido comum, faculdade superior ao sentido próprio. No entanto, mesmo o sentido comum, pela sua materialidade, não percebe a si mesmo enquanto agente. Todavia, em outros textos (cf. *Id.*, *De Verit.*, q. 1, art. 9; q. 10, art. 9), admite-se certo grau de reflexividade aos sentidos próprios e comuns, de maneira que se percebem realizando determinada operação, mas não conhecem a sua essência. Eles seriam capazes de realizar um retorno incompleto a si mesmos (*reditio incompleta*), diferentemente do intelecto que, por ter consciência de seus atos e conhecer sua essência, realiza um retorno completo (*reditio completa*). Em outros momentos ainda (cf. *Id.*, *In De Anima*, III, lect. 2 §588 e 591), Tomás une as duas interpretações, atribuindo aos sentidos próprios a *reditio incompleta* e ao sentido comum a capacidade de julgar o que é conhecido pelos sentidos próprios. De todo modo, a *reditio incompleta* dos sentidos próprios repousa em certo grau de imaterialidade de sua natureza. Podemos dizer que quanto maior é a imaterialidade, mais perfeita é a reflexividade. Cf. CORY, 2017, pp. 213-224.

¹⁶⁷TOMÁS DE AQUINO, *In De Causis*, lect. 15: “Quod autem hoc secundum sequatur ex primo probat sic quia, cum dico quod sciens scit essentiam suam, ipsum scire significat operationem intelligibilem, ergo patet quod in hoc quod sciens scit essentiam suam, redit, id est convertitur, per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam, intelligendo scilicet eam. Et quod hoc debeat vocari reditus vel conversio, manifestat per hoc quod, cum anima scit essentiam suam, sciens et scitum sunt res una, et ita scientia qua scit essentiam suam, id est ipsa operatio intelligibilis, est ex ea in quantum est sciens et est ad eam in quantum est scita: et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi.”.

do retorno segundo a substância. Por *reditio* segundo a operação entende-se a capacidade de a alma, pelo intelecto, se autoconhecer. Tal capacidade, por sua vez, divide-se em dois tipos:¹⁶⁸

O primeiro é o autoconhecimento individual, pelo qual, ao se conhecer determinado objeto extramental (isto é, ao ocorrer a atualização do intelecto pela espécie inteligível), imediatamente¹⁶⁹ toma-se consciência de que se possui uma faculdade intelectual, de que se realiza a atividade de inteligir e de que se possui um princípio, chamado de *alma*, do qual provém esta faculdade e esta operação. Trata-se de um conhecimento superficial, pois ainda não é possível determinar a natureza do intelecto, conhecer a natureza da alma e diferenciar esta alma daquelas que atualizam outros seres vivos. Sendo assim, o autoconhecimento individual permite saber que a alma e o intelecto *existem*, mas não *o que eles são*.¹⁷⁰

O segundo é o autoconhecimento universal que consiste em uma investigação minuciosa sobre a natureza da alma e do intelecto humanos, exigindo, assim, “uma busca ativa e penetrante”.¹⁷¹ Esta pesquisa minuciosa se divide, por sua vez, em duas etapas: a apreensão (autoconhecimento *secundum apprehensionem*) e o julgamento (autoconhecimento *secundum iudicium*).¹⁷²

A apreensão é a etapa na qual se conhece a natureza do intelecto e, além disso, a essência e as propriedades essenciais da alma. Trata-se de um processo que ocorre em quatro passos. No primeiro, vai-se da natureza do objeto de conhecimento para a natureza da forma intencional que o representa, de modo que se o objeto cognitivo em questão disser respeito aos aspectos universais e imateriais de um ente extramental, então a espécie que os representa será entitativamente imaterial. No segundo, vai-se da natureza da espécie inteligível para a da operação, de modo que se a espécie for imaterial, então a operação intelectual será também imaterial. No terceiro, vai-se da natureza da operação para a da faculdade, de sorte que se a intelecção for imaterial, então a faculdade intelectual também será imaterial. No quarto e

¹⁶⁸Os textos centrais sobre o autoconhecimento são: TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.*, q. 10, art. 8; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 87, art. 1; *Id.*, *Cont. Gent.*, III, 46.

¹⁶⁹Podemos dizer que é uma experiência imediata, porque não envolve espécies que representam a alma e o intelecto.

¹⁷⁰*Id.*, *De Verit.*, q. 10, art. 8: “Quantum igitur ad actualement cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit philosophus in IX Ethicorum: sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit”. Cf. *Ibid.*, ad 2; *Id.*, *Cont. Gent.*, III, 46, 2234-2237.

¹⁷¹*Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 87, art. 1: “diligens et subtilis inquisitio”.

¹⁷²*Id.*, *De Verit.*, q. 10, art. 8: “Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, sic iterum distinguendum videtur. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium”.

último, vai-se da natureza da faculdade para a da alma, de maneira que se o intelecto for imaterial, então a alma será imaterial, não dependendo da matéria à qual atualiza para existir. Da imaterialidade da alma, conclui-se também que ela possui as propriedades essenciais da subsistência e da incorruptibilidade.¹⁷³

O julgamento, por sua vez, consiste no momento em que o intelecto avalia a veracidade das conclusões da apreensão. Os critérios de verificação são os primeiros princípios, parâmetros indemonstráveis e evidentes por si.¹⁷⁴ Três deles são mencionados por T. Cory:¹⁷⁵ (a) o ser difere do não-ser (afirmação/negação); (b) o todo é maior do que as partes (parte/todo); (c) duas coisas iguais em relação a uma mesma coisa são iguais entre si (igualdade/diferença). Tomando-os como leis lógicas, o intelecto pondera a validade do raciocínio realizado. Caso este obedeça aos ditames dos primeiros princípios, ele será considerado válido; caso contrário, ele será considerado inválido. Ademais, a obediência a estas leis lógicas garante o seguimento das leis que regem a realidade, uma vez que os primeiros princípios provêm das leis fundamentais do ser.¹⁷⁶ Por meio desta verificação lógica, enfim, evitam-se erros quanto à definição da alma e do intelecto e se garante estatuto científico e respaldo de veracidade à investigação feita.

Agora, convém-nos perguntar: a qual destes tipos de retorno segundo a operação refere-se o argumento do *In De Causis* aqui reconstruído? Alguns comentadores referem-no ao autoconhecimento individual;¹⁷⁷ outros, ao autoconhecimento universal;¹⁷⁸ outros, ainda, a outro tipo de autoconhecimento, designado como *reflexão em sentido estrito*. Esta última

¹⁷³TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.*, q. 10, art. 8: “Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt”. Cf. *Id.*, *In De Anima*, II, lect 6, §304-308; *Id.*, *Cont. Gent.*, III, 46, 2236-2237; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 16, ad 8. Interessante notar que o método utilizado na apreensão (parte-se do objeto cognitivo, passando pela operação, para se chegar à faculdade) encontra sua fonte de inspiração em Aristóteles, quando este analisa as faculdades humanas a partir da ação realizada e esta a partir do objeto (cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4, 415a15-24).

¹⁷⁴Alguns textos acerca dos primeiros princípios são: TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, II, d. 7, q. 1, art. 1; d. 39, q. 3, art. 1; III, d. 23, q. 2, art. 2; *Id.*, *De Verit.*, q. 1, art. 4, ad 5; q. 8, art. 15; q. 10, art. 6, ad 6; q. 24, art. 1, ad 18; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 84, art. 5; q. 88, art. 3, ad 1; *Id.*, *In Metaphys.*, IV, lect. 6, §597-599, 604-605; *Id.*, *Cont. Gent.* I, 80, 677; II, 83, 1676-1679; *Id.*, *In Post Analyt.*, II, lect. 20, §583ss, 587-588, 592. Para mais detalhes cf. PUTALLAZ, 1991, pp. 131-148.

¹⁷⁵Cf. CORY, 2014, pp. 188-189.

¹⁷⁶PUTALLAZ, *op. cit.*, p. 140: “tous les principes, et notamment le principe de non-contradiction, ne se donnent comme loi de l’esprit que parce qu’ils sont aussi une loi de l’être; le principe de non-contradiction est un principe ontologique en même temps qu’un principe logique”.

¹⁷⁷Por exemplo, RUANE, 1958, p. 441; SANGUINETI, 2013, pp. 316 e 318.

¹⁷⁸Por exemplo, CORY, 2017, pp. 198-199; STILL, 1999, p. 150.

posição é defendida por F. X. Putallaz e se respalda no controverso e difícil texto de *De Veritate*, q. 1, art. 9.¹⁷⁹

De acordo com Putallaz, a reflexão em sentido estrito ocorreria graças ao conhecimento de um objeto extramental, ou seja, graças à atualização do intelecto por uma espécie inteligível, e levaria a conhecer, de uma só vez, a natureza singular e concreta da operação intelectual, do intelecto e da alma humana. O termo *natureza*, neste contexto, não significaria *quiddidade* ou *essência*, mas sim *princípio intrínseco de movimento* ou *inclinação de algo ao seu fim próprio*.¹⁸⁰ Sendo assim, na reflexão em sentido estrito o intelecto conheceria que é uma faculdade inclinada ao conhecimento do real e da verdade (ou seja, o seu fim próprio), mas não conheceria a sua natureza imaterial (isto é, a sua essência). Ademais, o comentador defende que a reflexão estaria intimamente relacionada à segunda operação do intelecto, a saber, ao julgamento. Assim, o julgamento acerca da veracidade de um determinado conteúdo envolveria, ao mesmo tempo, a imediata apreensão da relação de conformidade entre o intelecto e o objeto extramental e da disposição natural do intelecto à verdade. Esta apreensão imediata, conclui Putallaz, seria a reflexão em sentido estrito.

No entanto, esta interpretação padece de três problemas. Em primeiro lugar, segundo esta leitura, dois tipos de atos reflexivos deveriam ocorrer simultaneamente ao conhecimento do objeto, a saber, o autoconhecimento individual e a reflexão em sentido estrito. Todavia, Tomás defende que o autoconhecimento individual é o único ato reflexivo simultâneo à atualização pela espécie inteligível.¹⁸¹ Em segundo lugar, Tomás atribui a Deus e aos anjos a capacidade de conhecer a si mesmos (ou seja, a *reditio*), mas não a operação do julgamento, de modo que a íntima ligação entre o julgamento e a reflexão em sentido estrito vê-se abalada.¹⁸² Em terceiro lugar, a palavra *natureza*, inclusive no *De Veritate*, q. 1, art. 9, aparece

¹⁷⁹Cf. PUTALLAZ, 1991, pp. 148-208. O primeiro comentador a indicar as dificuldades de interpretação contidas em TOMÁS DE AQUINO, *De Verit*, q. 1, art. 9 foi Charles Boyer (cf. BOYER, 1924). Por motivo de espaço, não apresentaremos a exegese deste texto. Para mais detalhes, cf. PUTALLAZ, *op. cit.*, pp. 178-202. Para leituras contrárias à dele, cf. STILL, *op. cit.*, pp. 131-139; CORY, 2009, pp. 322-324; *Id.*, 2014, pp. 195-198. Outros textos que confirmariam a sua tese seriam TOMÁS DE AQUINO, *In Sent*, III, d. 23, q. 1, art. 2; *Id.*, *In De div. nom.*, IV, lect. 7; *Id.*, *De Verit.*, q. 1, art. 1.

¹⁸⁰Para os diferentes significados de *natureza* em Tomás, cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 29, art. 1, ad 4; III, q. 2, art. 1; *Id.*, *In Metaphys.*, V, lect. 5, §808-826; XII, lect. 12, §2634; *Id.*, *De un. Verbi*, q. 1, art. 1.

¹⁸¹Por exemplo, *Id.*, *De Verit*, q. 10, art. 8: “Quantum igitur ad actuale cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitæ opera exercere; unde dicit philosophus in IX Ethicorum: sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit”.

¹⁸²Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Causis*, lect. 7 e lect. 15; *Id.*, *De Verit*, q. 2, art. 2; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 14, art. 2, ad 1.

nos textos dedicados ao autoconhecimento como sinônimo de *essência* ou *quiddidade* e não de *inclinação natural* ou *princípio de movimento*.¹⁸³ Portanto, a posição de Putallaz nos parece insustentável.

Dentre as posições restantes, três razões nos levam a crer que a posição mais aceitável é aquela que defende que o argumento se refere ao autoconhecimento universal: (a) o *In De Causis* fala em conhecimento da *essência* da alma, do intelecto e da operação intelectual, o que só pode ocorrer no autoconhecimento universal, já que no autoconhecimento individual conhece-se a *existência* da alma, do intelecto e da operação intelectual;¹⁸⁴ (b) o *In De Causis* recorre ao termo *ciência* (*scientia*, *scire*), que é utilizado para falar do conhecimento da essência da alma, e não à expressão *perceber* (*percipere*) que é utilizada no tratamento do autoconhecimento individual;¹⁸⁵ (c) o objetivo da comparação, utilizada no *In De Causis*, entre o intelecto divino/angélico e o humano consiste em vetar ao último o acesso imediato à sua essência, e não em destacar níveis diferentes de autoconhecimento individual.¹⁸⁶

Dito isto, continuemos a argumentação. Dissemos em [2] que um órgão corpóreo, instância de uma faculdade material, está projetado para conhecer um conjunto de objetos extramentais. Mostramos em [1] e [3] que o intelecto pode conhecer a si mesmo, isto é, pode conhecer a sua essência e a da alma pelo autoconhecimento universal. A partir disto, podemos inferir que o intelecto realiza tal operação sem a instanciação de um órgão corpóreo, ou seja,

¹⁸³Por exemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 87, art. 1: “Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X de Trin., de tali inquisitione mentis, *non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere*, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam”. *Id.*, *De Verit.*, q. 1, art. 9: “Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa”.

¹⁸⁴*Id.*, *In De Causis*, lect. 15: “Quorum primum est quod anima sciat essentiam suam; de anima enim est intelligendum quod hic dicitur. Secundum est quod ex hoc concluditur, quod redeat ad essentiam suam reditione completa”.

¹⁸⁵*Ibid.*: “Et quod hoc debeat vocari reditus vel conversio, manifestat per hoc quod, cum anima scit essentiam suam, sciens et scitum sunt res una, et ita scientia qua scit essentiam suam, id est ipsa operatio intelligibilis, est ex ea in quantum est sciens et est ad eam in quantum est scita: et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi”. Encontramos o uso de *scientia* e sinônimos (como *cognoscere* e *intelligere*) para o autoconhecimento universal e *percipere* e suas derivações (como *percipit*) para o autoconhecimento individual em *Id.*, *Cont. Gent.* III, 46; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 87, art. 1; *Id.*, *De Verit.*, q. 10, art. 8. Cf. ANDRADE, 2013, pp. 63-64.

¹⁸⁶Basta comparar TOMÁS DE AQUINO, *In De Causis*, lect. 15 com *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 87, art. 1 para percebermos do que eles tratam: a partir da análise dos tipos de autoconhecimento realizados por Deus/anjos e pelo intelecto humano, Tomás chega à conclusão de que o *autoconhecimento universal* é possível ao intelecto humano por ele ser atualizado pelas espécies inteligíveis (caso se considere a filosofia aristotélica) ou pelas inteligências superiores (caso se considere a filosofia platônica) e é possível a Deus/anjos por serem inteligíveis e intelectuais em ato.

que ele tem um modo de agir imaterial. Conforme Tomás, o modo de agir de uma coisa (operação proveniente da faculdade) determina o seu modo de ser (essência da faculdade).¹⁸⁷ Desta forma, aquilo que tem um modo de agir imaterial possuirá também um modo de ser imaterial. Sendo assim, podemos concluir que se o intelecto exerce uma operação imaterial ao realizar o autoconhecimento universal, então ele será uma faculdade possuidora de um modo de ser imaterial, ou seja, será uma faculdade que não é instanciada por um órgão corpóreo.¹⁸⁸

[4] *Se a alma, pelo intelecto, volta à sua essência segundo a operação, então deve voltar à sua essência segundo a substância, ou seja, deve ser separável do corpo.*¹⁸⁹ O passo [3] levou-nos a entender que o intelecto é uma faculdade imaterial porque realiza o autoconhecimento universal. Ademais, ele nos apresentou o princípio segundo o qual o modo de agir determina o modo de ser. Agora, no último passo, devemos chegar ao momento do argumento do *In De Causis* no qual se defende que a alma é separável do corpo.

Se o autoconhecimento universal é uma operação que não pode ocorrer em um órgão corpóreo e que, portanto, é imaterial (modo de agir imaterial), então a faculdade intelectual da qual ela provém deverá ter uma natureza imaterial, ou seja, não poderá ser instanciada por um órgão corpóreo (modo de ser imaterial). Se, por sua vez, a faculdade intelectual é de natureza imaterial (modo de ser imaterial), então a alma humana, princípio do qual ela provém, deverá possuir também uma natureza imaterial (modo de ser imaterial). O argumento no *In De Causis* chama esta natureza imaterial da alma humana de *retorno segundo a substância*: ela consiste no fato de a alma não depender do corpo para continuar existindo, ou seja, na sua capacidade de ser separável do corpo:¹⁹⁰

¹⁸⁷Esta relação aparece, por exemplo, em TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 50, art. 5; q. 75, art. 2, art. 3 e art. 4; q. 76, art. 1; III, q. 77, art. 3.

¹⁸⁸Seria possível, no entanto, provar a imaterialidade do intelecto por meio do autoconhecimento individual? Isto dependerá de quais textos de Tomás forem levados em consideração (cf. nota 166). Um primeiro grupo de textos defende que os sentidos são capazes de realizar somente o autoconhecimento individual devido à relação com o órgão corpóreo, enquanto que o intelecto é capaz de realizar tanto o autoconhecimento individual quanto o universal (por exemplo, *Id.*, *In De Anima*, III, lect. 2 §588 e 591). Um segundo grupo de textos diz que os sentidos, devido à relação com o órgão corpóreo, são incapazes de realizar o autoconhecimento individual e o universal, ao passo que o intelecto realiza os dois atos reflexivos (por exemplo, *Id.*, *Cont. Gent.* II, 66, 1440). Desta maneira, embora o argumento acima demonstre a imaterialidade do intelecto pelo autoconhecimento universal, não seria estranho, de acordo com alguns textos de Tomás, provar tal natureza pelo autoconhecimento individual: partindo do segundo grupo de textos e do passo [2] é possível concluir que o intelecto é uma faculdade imaterial. Disto se inferiria, igualmente, que alma é um tipo de forma imaterial, que não depende da matéria para existir.

¹⁸⁹*Id.*, *In De Causis*, lect. 15: “Et hoc potest esse tertium, quod scilicet anima sit separabilis a corpore, ut proponitur in propositione Procli”.

¹⁹⁰O entendimento de *retorno segundo a operação* como o *autoconhecimento universal* e do *retorno segundo a substância* como a *imaterialidade ou subsistência da alma intelectual* encontra-se em CORY, 2009, pp. 336-358; PUTALLAZ, 1991, pp. 170-172.

Diz-se que se voltam sobre si mesmas segundo a substância aquelas coisas que têm fixação de modo que não se voltam sobre outra coisa que as sustente tal como acontece na conversão dos acidentes à substância. E esta volta convém à alma e a qualquer coisa que se conheça a si mesma, porque tudo aquilo que é tal, é substância simples, suficiente a si e para si mesmo, não necessitando de nenhum substrato material. E esta pode ser a terceira proposição: que a alma seja separável do corpo, o que está claramente subentendido na proposição de Proclo.¹⁹¹

Agora, vejamos se o raciocínio acima apresentado é vítima da falácia do conteúdo. Diferentemente dos argumentos da universalidade do âmbito e da universalidade do objeto, a demonstração pelo autoconhecimento parece mais promissora.¹⁹² No entanto, a falácia poderia estar presente no princípio do processo envolvido no autoconhecimento *secundum apprehensionem*,¹⁹³ na qual se determina imaterialidade da espécie inteligível (modo de ser) através dos conteúdos universais (ou imateriais) por ela representados (modo de representação), dificuldade que também ocorre no argumento da universalidade do objeto. Ora, se levarmos em conta as objeções apresentadas na subseção anterior,¹⁹⁴ teríamos uma determinação inexplicada do aspecto entitativo pelo representacional e, conseqüentemente, a presença da falácia do conteúdo. Todavia, o argumento do autoconhecimento não nos parece depender do modo como ocorre o autoconhecimento universal, mas sim da capacidade de exercer este tipo de ato reflexivo: importa na demonstração que o intelecto conheça a sua essência e a da alma pelo autoconhecimento universal, independentemente do processo envolvido no exercício deste autoconhecimento.¹⁹⁵

Ademais, a inferência presente nos passos [3] e [4], que parte do exercício do autoconhecimento universal para a determinação da natureza do intelecto e da alma, baseia-se em um princípio diferente daquele suposto na falácia do conteúdo. Enquanto a falácia supõe que *o modo de representação seja condição suficiente para a determinação do modo de ser e*

¹⁹¹TOMÁS DE AQUINO, *In De Causis*, lect. 15: “Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa, habentia fixationem ita quod non convertantur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad subiecta; et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam, quasi non indigens materiali sustentamento. Et hoc potest esse tertium, quod scilicet anima sit separabilis a corpore, ut proponitur in propositione Procli”. Nas palavras de Cory: “[...] self-subsisting form provides a stability and fixity upon which matter leans [...]. Such a form possesses its being in itself while bestowing being upon its matter and accidents, like a buoy that holds itself up in the water while supporting various signal-lights—or to use a more medieval example, like the earth fixed firm in the center of the universe, neither rising nor falling, immobile but supporting all the creatures that live in it” (CORY, *op. cit.*, pp. 339-340).

¹⁹²Concordam conosco Pasnau e Foster. Cf. PASNAU, 2001, p. 34; FOSTER, 1991a, p. 246.

¹⁹³Cf. Passo [3] do argumento.

¹⁹⁴Cf. Subseção 3.1.2.

¹⁹⁵Leitura também sugerida por Cory. Para ela, a estrutura do argumento seria proposital. O objetivo de Tomás seria mostrar que tanto os platônicos quanto os aristotélicos concordam em que a alma pode conhecer a si mesma porque é imaterial. Entretanto, discordam do modo como isto ocorre: mediante a própria essência da alma ou a atualização causada pelas inteligências superiores, como defendem os platônicos; mediante a atualização pelas espécies inteligíveis, como defendem os aristotélicos. Cf. CORY, 2017, p. 210.

vice-versa (chamemos de *Princípio R*), o argumento do autoconhecimento supõe que *o modo de agir seja condição suficiente para a determinação modo de ser e vice-versa* (chamemos de *Princípio A*). Através do *Princípio A*, Tomás mostra que se o autoconhecimento universal é uma operação imaterial, então tanto o intelecto quanto a alma terão uma natureza imaterial.

Vejamus com mais detalhes. No argumento do autoconhecimento aqui exposto, o *Princípio A* permite que do fato de se exercer o autoconhecimento universal, uma operação imaterial (modo de agir imaterial), possa-se inferir que o intelecto, princípio do qual provém esta operação, seja uma faculdade de natureza imaterial (modo de ser imaterial). Do mesmo modo, ele permite que da natureza imaterial do intelecto (modo de ser imaterial) possa-se inferir que a alma humana, princípio do qual provém esta faculdade, possua também uma natureza imaterial (modo de ser imaterial). Assim sendo, pode-se dizer que a imaterialidade presente no autoconhecimento universal e na faculdade intelectual seja condição suficiente para determinar a natureza imaterial da alma humana.¹⁹⁶

Diante disto, parece-nos que o argumento do autoconhecimento se salva das críticas de Pasnau e Novak. Entretanto, a validade deste argumento não repousa no fato de fornecer uma explicação convincente à determinação do modo de ser pelo modo de representação (ou seja, ao *Princípio R*), mas sim em se basear em outro princípio explicativo: na determinação do modo de ser pelo modo de agir (ou seja, no *Princípio A*). Assim, entramos em um empasse: por um lado, os argumentos da universalidade do âmbito e do objeto parecem ser falaciosos porque não explicam convincentemente a relação entre o modo de representação e o modo de ser; por outro, o argumento do autoconhecimento parece ser válido porque não recorre a esta relação, mas sim àquela existente entre o modo de ser e o modo de agir. Portanto, o argumento do autoconhecimento, embora esteja livre da falácia do conteúdo, não oferece uma razão capaz de justificar a determinação do modo de ser (ou natureza real) através do modo de representação (ou natureza intencional) e, assim, não responde às críticas de Pasnau e Novak.

Resta, contudo, uma dúvida: não seria o *Princípio A* também falacioso? Não sairíamos de uma falácia, a saber, da *falácia do conteúdo*, para cairmos em outra à qual podemos chamar de *falácia do modo de agir*? Respondendo a esta pergunta, podemos dizer que o *Princípio R* é falacioso por relacionar injustificadamente duas realidades que se encontram *em domínios diferentes*: os conteúdos universais e imateriais representados pelas espécies

¹⁹⁶As palavras de J. Owens são esclarecedoras, embora sejam utilizadas por ele para dar razão aos três argumentos da imaterialidade: “The reasoning is that the intellection, which is immediately evident through reflexion upon our cognition, transcends material conditions. The agent that performs this activity transcends them correspondingly. To act above the material order one must *be* above it. Independence of material conditions in acting, that means, requires independence of them in being” (OWENS, 1987, p. 250).

inteligíveis e conhecidos pelo intelecto (realidades que se encontram no domínio *intencional*) e as naturezas intrinsecamente imateriais das espécies inteligíveis, do intelecto e da alma (realidades que se encontram no domínio *real*). Por outro lado, o *Princípio A* não parece falacioso, pois relaciona duas realidades que se encontra *em um mesmo domínio*: o modo de agir imaterial no exercício do autoconhecimento universal (realidade que se encontra no domínio *real*) e o modo de ser imaterial do intelecto e da alma humana (realidade que também se encontra no domínio *real*).

Ademais, a justificação para a relação entre duas realidades contidas no domínio real pode ser encontrada nos passos [3] e [4] do argumento: parece natural que a faculdade intelectual possua natureza semelhante à operação intelectual que dela provém. Do mesmo modo, parece natural que a alma intelectual tenha natureza semelhante à faculdade intelectual que dela provém. Portanto, conclui-se que o *Princípio A* não é falacioso.

3.2 A RELAÇÃO ENTRE A ALMA E O CORPO NA INTELECÇÃO

Ora, convém discutirmos, brevemente, outra dificuldade imposta aos argumentos da imaterialidade do intelecto, mais especificamente às suas conseqüências. Se a intelecção é uma operação imaterial, ou seja, uma atividade que não se realiza através de um órgão corpóreo, então qual é o papel do corpo neste caso? Comumente, Tomás afirma que os sentidos fornecem ao intelecto os fantasmas, material a partir do qual ele abstrai as espécies inteligíveis. Seria o corpo, deste modo, um simples instrumento? Teria ele um papel acessório e periférico? D. Abel reconheceu estes problemas e os apresentou em seu artigo *Intellectual Substance as Form of the Body in Aquinas*.¹⁹⁷

O primeiro problema diz respeito à necessária relação entre a forma e a matéria nas operações essenciais de um composto hilemórfico. Segundo a noção aristotélica de forma, ela é o que torna a matéria aquilo que ela é, ou seja, é o princípio que torna a matéria uma substância, comunicando-lhe uma determinada natureza e, por conseqüência, um conjunto de atividades essenciais. Disto se segue que há uma união intrínseca entre a forma e a matéria, de modo que esta participa das atividades daquela, tal como acontece com seres vivos não humanos. Alma e corpo, forma e matéria, desempenham, juntos, as operações essenciais de um ente vivo. Tal operação conjunta denuncia que, ontologicamente, a alma e o corpo constituem-se como uma unidade. No entanto, conforme Abel, não seria isto que acontece no

¹⁹⁷Cf. ABEL, 1995.

caso da alma intelectual, pois o corpo não participaria de todas as suas atividades. Só haveria compartilhamento de atividades naquelas operações que não são próprias à alma, a saber, nas operações vegetativas e sensitivas. Na intelectão, operação exclusiva da alma humana, o corpo não tomaria parte. Assim, Tomás seria levado a concluir que não é o homem como um todo quem pensa, mas somente a sua alma, indo claramente contra o conceito aristotélico-tomista de forma substancial. Portanto, haveria, conforme Abel, “um abismo ontológico entre matéria e forma no caso dos seres humanos”.¹⁹⁸

O segundo problema surge na tentativa de responder ao primeiro. Poderíamos por em xeque a crítica de Abel mostrando que Tomás defende a necessidade do corpo para o intelecto. Ele teria a função de fornecer a este os fantasmas, dos quais seriam retiradas as espécies inteligíveis. Só assim seriam apreendidas as essências universais. Desta maneira, embora o corpo (mais especificamente uma parte sua) não servisse de órgão para a atividade intelectual, ele seria essencial a esta enquanto único fornecedor de informações dos objetos exteriores e única possibilidade de acesso ao mundo material. Contudo, conforme Abel, o modo como Tomás entenderia esta relação com o corpo expressaria um posicionamento mais platônico do que aristotélico: em primeiro lugar, porque o fato de precisar do corpo seria encarado como fraqueza e imperfeição intelectual, donde se inferiria que “o ser humano é mais um intelecto empobrecido que precisa do corpo para desempenhar suas funções, do que um corpo animado ou uma alma encarnada”;¹⁹⁹ em segundo lugar, porque, sem o corpo, a alma continuaria apreendendo os universais, ainda que com um auxílio divino especial, do que se concluiria que “o corpo está em perigo de se tornar, em última análise, periférico à natureza humana”.²⁰⁰

Todavia, parece-nos possível solucionar as dificuldades apresentadas pelo comentador. A imaterialidade do intelecto não conduz ao platonismo ou a uma separação absoluta de alma e corpo, pondo em risco a unidade intrínseca do ser humano. Ao contrário, a operação intelectual denuncia uma cooperação necessária e natural entre a forma e a matéria, de modo que o corpo não constitui para a alma uma imperfeição. No entanto, esta mesma cooperação traz problemas ao se tratar das operações da alma separada e, neste ponto, concordamos parcialmente com a crítica acima.

¹⁹⁸ABEL, 1995, p. 232: “[...] an ontological gulf between matter and form in the case of human beings”.

¹⁹⁹*Ibid.*, p. 233: “[...] a human being is an impoverished intellect that happens to need the body to carry out its function, rather than an ensouled body and embodied soul”.

²⁰⁰*Ibid.*, p. 233: “[...] the body is in danger of becoming ultimately peripheral to human nature”.

Os problemas acima expostos parecem limitar o papel do corpo ao de fonte de informações.²⁰¹ Isto, de fato, é uma função acessória que pode ser substituída por outras instâncias, tal como acontece no caso da intelecção da alma separada. Entretanto, a função do corpo é maior do que parece. Ele não só fornece os fantasmas para a abstração, como também: (a) permite que um conhecimento intelectual em hábito se atualize. Todo e qualquer conhecimento intelectual já adquirido e guardado em nosso intelecto só pode ser acessado através do retorno aos sentidos. Assim, por exemplo, o conhecimento de matemática que está guardado como que adormecido ou em hábito em minha memória intelectual²⁰² é atualizado quando realizo somas e subtrações ao ver, diante de mim, uma conta escrita ou, em minha imaginação, a imagem de uma operação matemática;²⁰³ (b) permite o conhecimento intelectual dos singulares, pois só podemos relacionar um conceito universal em nosso intelecto com um objeto extramental retornando às imagens deste mesmo objeto guardadas em nossa memória.²⁰⁴ Esta é uma das funções do chamado *retorno ao fantasma* (*reditio ad phantasmata*). Assim, por exemplo, eu só posso dizer que *Pedro é homem*, porque relaciono o conceito universal *homem*, apreendido via abstração, com a imagem de *Pedro* que foi formada na imaginação, guardada no sentido interno da memória e tem por referente o indivíduo que existe fora de mim;²⁰⁵ (c) permite a aplicação de regras universais, conhecidas pelo intelecto, a casos particulares através do sentido interno da cogitativa. Assim, em um raciocínio prático, o intelecto fornece a premissa maior de cunho universal e a cogitativa, a premissa menor particular;²⁰⁶ (d) permite o autoconhecimento, pois qualquer defeito no cérebro, por exemplo, compromete tanto o conhecimento de si quanto o dos objetos extramentais.²⁰⁷

Por consequência, podemos dizer que a intelecção é a ação exclusiva do intelecto, mas que envolve a necessária cooperação dos sentidos externos e internos.²⁰⁸ Para conhecer a

²⁰¹A mesma crítica encontra-se em BAZÁN, 2017 (no prelo): “In his attempt to safeguard one of the foundations of his notion of subsistent form, Thomas reduces the role of the senses to that of external providers of raw materials required for an operation in which they do not participate in any intrinsic way”.

²⁰²Chamamos de *memória intelectual* ao intelecto possível, no qual ficam guardadas as espécies inteligíveis e os conceitos em estado habitual (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 79, art. 6).

²⁰³Cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 84, art. 7; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 19.

²⁰⁴Aqui nos referimos ao sentido interno da memória (cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 78, art. 4).

²⁰⁵Cf. *Ibid.*, q. 86, art. 1.

²⁰⁶Cf. *Id.*, *De Verit.*, q. 10, art. 5. A cogitativa consiste em uma faculdade sensitiva pela qual o homem, através de um raciocínio prático, julga se algo é benéfico ou maléfico para ele (cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 78, art. 4).

²⁰⁷Cf. *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 2, ad 7; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 20.

²⁰⁸BAZÁN, 2017 (no prelo): “It appears then that when Thomas says that the human intellect needs the body ‘sicut obiectum’ he is also saying that a complete and true understanding of the real is not reached without the body, because without it, the intellect has nothing to think about, not even itself [...]. Thomas acknowledges that images and the activity of sense powers are needed not only for the abstraction of the intelligible species, but also for the understanding of an already acquired knowledge, as well as for the application of the universal to the particular, and for the comprehension of the nature of the intellectual operation and the soul. According to him,

essência de um objeto, deve-se primeiro ter contato com ele mediante os sentidos externos; posteriormente se passa aos sentidos internos para que seja formada uma imagem; até que, finalmente, possamos abstrair a espécie inteligível e produzir o conceito através do intelecto. Para conhecer o individual devemos retornar o caminho, passando do conceito à espécie inteligível e desta ao fantasma que se refere diretamente à coisa. Para julgar ou raciocinar mediante as formas inteligíveis guardadas em nosso intelecto precisamos, de algum modo, do auxílio dos fantasmas da imaginação, a fim de que as formas inteligíveis adormecidas no intelecto possível sejam atualizadas. Para sabermos como agir em um caso particular, devemos aplicar a regra geral conhecida pelo intelecto à premissa particular fornecida pela cogitativa. Para conhecer a essência da alma precisamos que o intelecto seja atualizado pelas espécies inteligíveis, o que só pode ocorrer se o intelecto entrar em contato com os fantasmas.

Assim, a alma e o corpo trabalham conjuntamente para que as operações sensitivas e intelectuais se desenrolem, mas a relação entre estas duas partes se dá em níveis diferentes, ainda que necessários. Expliquemos. De acordo com Tomás, o termo *corpo* pode assumir dois sentidos: (a) *órgão corpóreo* que serve de substrato para uma determinada faculdade; (b) *objeto* conhecido por uma determinada faculdade. No caso (a), o corpo é intrínseco à faculdade e é condição suficiente e necessária para a existência da faculdade cognitiva, de modo que é impossível que exista um órgão corpóreo sem a existência de uma faculdade material correspondente e, igualmente, é impossível que exista uma faculdade material sem que exista também um órgão corpóreo correspondente. No caso (b), o corpo é condição necessária, mas não suficiente, para a existência da faculdade, de maneira que não é suficiente que exista um objeto material para que igualmente exista uma faculdade que o conheça, mas é necessário que exista um objeto material no caso de existir uma faculdade cognitiva.²⁰⁹

Pois bem, vimos que as faculdades sensitivas tanto conhecem os aspectos individuais dos objetos materiais quanto possuem órgãos corpóreos que lhes servem de substrato. Sendo assim, a existência do corpo entrará como condição necessária e suficiente para a existência da faculdade sensitiva. Entretanto, a faculdade intelectual não possui um órgão corpóreo, embora conheça os aspectos universais dos objetos materiais. Deste modo, a existência do corpo entrará como condição necessária para a existência da faculdade do intelecto. Uma vez que o intelecto só tem acesso aos objetos materiais através dos sentidos, então, conclui-se, a

there is nothing that the intellect understands without turning back to the sensible images". Vale lembrar que isto se aplica somente ao intelecto humano. Os intelectos divino e angélico não precisam dos sentidos.

²⁰⁹Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, I, lect. 12, §19; *Id.*, *De Pot.*, q. 3, art. 9, ad 22.

existência de faculdades sensitivas deverá também ser condição necessária para a existência da faculdade intelectual humana.²¹⁰

Seguindo este raciocínio, podemos dizer que na sensação há uma *correspondência entre a faculdade e o órgão*, de sorte que a modificação do órgão (por exemplo, o estímulo dos nervos óticos) *identifica-se ou é simultânea* à recepção da forma sensível (por exemplo, a visão da cor). Fizemos esta diferenciação entre *identidade* e *simultaneidade* com o intuito de salientar a diferença entre as faculdades da visão, do olfato e da audição, por um lado, e as do tato e do paladar, por outro.

Por um lado, a *identidade* entre a modificação do órgão e a recepção da forma intencional ocorre nos casos da visão, do olfato e da audição. O próprio órgão corpóreo recebe a forma intencional e, conseqüentemente, realiza a atividade sensitiva. Deste modo, ocorre uma *immutatio spiritualis* no órgão corpóreo que o permite receber as espécies sensíveis e, assim, conhecer as qualidades sensíveis de um objeto sensível exterior. Por exemplo, o estímulo dos nervos óticos é o mesmo que a recepção da espécie sensível da cor; o estímulo do ouvido interno é o mesmo que a recepção da espécie sensível do som; o estímulo dos nervos olfativos é o mesmo que a recepção da espécie sensível do cheiro.

Por outro, a *simultaneidade* entre a modificação do órgão corpóreo e a recepção da espécie sensível ocorre nos casos do tato e do paladar. Tal como nas outras faculdades, é o órgão corpóreo quem recebe a forma intencional e quem, conseqüentemente, realiza a operação sensitiva. No entanto, estas faculdades exigem uma certa alteração accidental provisória no órgão corpóreo para que aconteça, ao mesmo tempo, a recepção da forma intencional. Noutros termos, nos órgãos do tato e do paladar acontecem, simultaneamente, uma *immutatio naturalis* que lhes confere uma forma accidental e uma *immutatio spiritualis* que lhes confere uma espécie sensível. Esta forma accidental permanece no órgão somente enquanto estiver acontecendo a sensação. Terminada a atividade, tal estado comunicado pela forma accidental desaparece. Por exemplo, o aumento da temperatura da pele pelo contato com

²¹⁰ Talvez possamos formalizar o raciocínio do seguinte modo:

1. Intelecto→Objeto (premissa)
2. Sentidos→Objeto (premissa)
3. Órgão↔Sentidos (premissa)
4. Corpo↔Objeto (premissa)
5. Corpo↔Órgão (premissa)
6. Órgão→Sentidos (3)
7. Objeto→Corpo (4)
8. Corpo→Órgão (5)
9. Intelecto→Corpo (1,7)
10. Intelecto→Órgão (8,9)
11. Intelecto→Sentidos (6,10)

um objeto quente acompanha a recepção da espécie sensível do calor; o umedecimento da língua pelo contato com um objeto doce acompanha a recepção da espécie sensível do doce.²¹¹

Sendo assim, afastamo-nos da postura daqueles que defendem que na sensação ocorre, em primeiro lugar, uma *immutatio naturalis* no órgão corpóreo e, em segundo, uma *immutatio spiritualis* na alma. Isto levaria à indesejada conclusão de que é a alma quem realiza a atividade sensorial, já que ela recebe a espécie sensível.²¹² Concluindo, dada a íntima relação entre a operação sensitiva e os órgãos corpóreos, podemos concluir que não há *atividade* sensitiva à qual não corresponda determinada modificação do órgão corpóreo (e vice-versa) e que, igualmente, não há *faculdade* sensitiva à qual não corresponda um órgão corpóreo (e vice-versa). Além disso, indo além do argumento acima, podemos dizer que não há faculdade sensitiva à qual não corresponda um objeto sensível, embora possam existir objetos sensíveis aos quais não corresponda uma determinada faculdade.

Podemos dizer também que na inteligência há uma *cooperação entre as faculdades sensitivas materiais e as intelectuais imateriais*, de modo que os sentidos entram como *condição necessária* para o exercício das faculdades intelectuais, mas não como condição suficiente. Com efeito, sem os sentidos, o intelecto é incapaz de realizar a inteligência, isto é, de apreender as essências, julgar e raciocinar, pois sem a relação com os fantasmas ele se encontra vazio de conteúdo e é incapaz de atualizar qualquer tipo de conhecimento e de raciocínio prático. Todavia, os sentidos são incapazes de substituir o intelecto, pois as *quididades* dos entes materiais, que em sua natureza são imateriais e universais, não podem ser recebidas intencionalmente por faculdades que em sua natureza são materiais.²¹³

²¹¹Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 78, art. 3; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 13.

²¹²Esta postura é defendida por D. Hamylin: “[Aquinas] views sense-perception primarily as a form of change in which the sense-organ is altered. But this cannot be all that is involved, for along with the physical change there goes the reception of a sensible form without the matter. The latter Aquinas takes to be not something that happens to the sense-organ, but something that happens to the faculty of the soul or mind. It is, in his words, a spiritual change [...]. In a similar way, he treats Aristotle's dictum that in perception the sense and the object become assimilated as a truth about what happens to the mind in perception, not the sense-organ” (HAMYLIN, 1961, p. 46). Há dúvidas entre os comentadores se se deve entender a sensação como um fenômeno estritamente físico. S. Cohen, por exemplo, aceita esta postura (cf. COHEN, 1982); P. Hoffman é partidário de ideia contrária (cf. HOFFMAN, 1990); J. Haldane afirma que a teoria tomista da sensação é contraditória, ora defendendo que a sensação é estritamente física, ora que tem algum aspecto não-físico (cf. HALDANE, 1983). Estas dificuldades quanto à teoria da sensação também ocorrem no *De Anima* de Aristóteles, como salienta ZINGANO, 1998, pp. 78-98.

²¹³L. V. Burgoa oferece um interessante exemplo: “El artista, músico o pintor, há de contar con sonidos físicos y con colores visibles materiales, aparte de sus facultades cerebrales, sensibles, y aparte de instrumentos igualmente materiales, etc., para llevar a cabo su obra de arte (el cuadro de las Meninas de Velázquez, una sinfonía de Beethoven...). Ahora bien, ¿puede ‘explicarse’ la obra de arte atendiendo exclusivamente a esos elementos materiales? Al decir ‘explicarse’, queremos decir, si puede afirmarse que esos elementos materiales son la “causa adecuada y suficiente” de la obra de arte resultante, del cuadro o de la sinfonía musical. Ésta, la

Resumidamente, podemos afirmar que o intelecto e os sentidos são faculdades com objetos cognitivos e funcionamentos diferentes, mas que devem necessariamente se relacionar para que a intelecção humana se realize. Portanto, corpo e alma agem em conjunto na operação intelectual, não havendo o abismo ontológico exposto pelo comentador.²¹⁴

Contudo, mesmo em se mostrando a cooperação entre o intelecto e os sentidos, a crítica de Abel ainda teria força, pois se o intelecto tem por sujeito a alma, então seria forçoso concluir que quem pensa é a alma e não o homem. Com isso, o hilemorfismo ver-se-ia em risco. Contra esta posição, no entanto, podemos apresentar duas objeções.

A primeira objeção compara a alma com as partes corpóreas (como a mão e os olhos, por exemplo). De acordo com Tomás, é correto dizer, de modo geral, que *a mão sente* ou que *os olhos vêem*; propriamente falando, porém, o correto é afirmar que *o homem sente pela mão* e que *o homem vê pelos olhos*. Analogamente, de modo geral, é válido dizer que *a alma entende*; propriamente falando, porém, o correto é afirmar que *o homem entende pela alma*. A analogia nos parece ser a seguinte: por um lado, a mão e os olhos são, respectivamente, os *substratos ou instâncias materiais* das faculdades do tato e da visão. Por outro, a alma é *substrato ou instância imaterial* da faculdade intelectual. Se a mão é sujeito do tato e os olhos são sujeitos da visão, então não há nenhum inconveniente em defender que tais órgãos sejam sujeitos das operações provenientes destas faculdades. Por isso, pode-se dizer que *a mão sente* e que *os olhos vêem*. De igual modo, se a alma é sujeito da faculdade intelectual, então nada impede que ela seja sujeito das operações intelectuais. Com isso, pode-se dizer que *a alma pensa*. Pois bem, se é legítimo atribuir ao composto a operação de uma parte, então é igualmente válido dizer que *o homem sente pela mão* e que *o homem vê pelos olhos*, já que os sujeitos destas operações são partes do composto humano. Sendo assim, se a alma é parte do composto e substrato imaterial no qual inere a atividade intelectual, então é válido dizer que *o homem entende pela alma*, mesmo que o sujeito desta operação seja a própria alma intelectual.

obra de arte, consta ciertamente de elementos materiales, de átomos de color o de matices de sonidos, etc., como un monumento arquitectónico (v.gr. el Escorial) consta de piedras; mas lo propio de la obra, como obra de arte, es la ‘forma estética’, esto es, el orden o relación armoniosa y lúcida en que esos elementos se hallan dispuestos. Esa forma estética es lo que ‘habla’ al contemplador y lo que afecta a su capacidad de percepción estética. No es algo puramente ni propiamente sensible, sino que hace vibrar con complacencia las fibras más íntimas de nuestra alma” (BURGOA, 2011, p. 192).

²¹⁴Cf. LEFTOW, 2010, pp. 405-412; ZINGANO, 1998, p. 20: “O que se propõe aqui é que se compreenda esta íntima afinidade [a saber, a afinidade entre o intelecto e os sentidos (cf. p. 19)] a partir da *necessária conjunção de duas operações cujos funcionamentos são fundamentalmente distintos*, mas que precisam em algum momento se cruzar, sem o que o conhecimento humano não se engendra [...]. [N]ão que funcionam do mesmo modo, mas que concorrem para uma mesma função, a função do conhecimento, sendo, porém, operações de natureza distinta”.

Portanto, o hilemorfismo não se vê constrangido pela tese do intelecto como faculdade cujo substrato é a alma.²¹⁵

Esta analogia, assim nos parece, supõe que todas as faculdades e operações do ser humano devam inerir em partes lhes que sirvam de substrato ou instância. Todavia, a cada faculdade e operação cabe um substrato específico: as faculdades e as operações vegetativas e sensitivas, por serem de natureza material, devem se unir a *substratos materiais*, isto é, a órgãos corpóreos, ao passo que as faculdades e as operações intelectuais, por serem de natureza imaterial, devem se unir a um *substrato imaterial*, ou seja, à alma intelectual.²¹⁶ Deste modo, a alma intelectual parece ter uma dupla característica em Tomás de Aquino: (a) ela é *princípio ou forma substancial* do qual fluem as atividades sensitivas e vegetativas que se ligam a substratos materiais (ou seja, a órgãos corpóreos); (b) ela é *princípio ou forma substancial* do qual fluem as atividades intelectuais e *substrato imaterial* ao qual se ligam estas atividades. Nenhuma destas características é capaz de ferir o hilemorfismo, pois tanto as formas substanciais quanto os substratos materiais ou imateriais são partes de uma substância e não substâncias.²¹⁷

A segunda objeção, por sua vez, defende que só há interação causal entre a alma e o corpo durante a operação intelectual, porque, anteriormente, a matéria foi organizada pela alma de tal maneira a ser um corpo humano dotado de faculdades sensitivas. Deste modo, a alma é causa motora ou eficiente do corpo e interage causalmente com ele na intelecção, porque, antes, é sua causa formal.²¹⁸ Por um lado, enquanto causa formal, a alma humana organiza e estrutura a matéria para (a) que ela se torne um corpo e tenha órgãos como sujeitos das faculdades sensitivas e (b) que estes órgãos funcionem de modo apropriado a auxiliar o

²¹⁵Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 3, ad 2; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 2, ad 2.

²¹⁶Cf. *Id.*, I, *Summa Theol.*, q. 77, art. 5.

²¹⁷Retomaremos a noção da alma intelectual e das partes corpóreas como substratos de faculdades e de operações na subseção 4.2.1.

²¹⁸Entendemos por *causalidade eficiente ou motora*, neste caso, *àquilo que acarreta o movimento em algo*, tal como a força implicada por um taco em uma bola de bilhar é a causa de seu movimento (cf. *Id.*, *De princ. natur.*, c. 3, n. 4). Assim, distinguimos esta noção daquela aplicada aos progenitores enquanto dão origem a outro ser vivo de mesma espécie a partir de um material pré-existente ou, ainda, daquela atribuída a Deus ao dar origem a todas as espécies sem um material pré-existente. Possivelmente por causa disto, Tomás prefira usar o termo *causalidade motora* (em latim, *motor*), ao invés de *causa eficiente*, ao tratar da interação causal entre a alma e o corpo (cf. *Id.*, *Q. de Anima*, q. 9; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 3; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 6, ad 3). Contudo, um problema desta afirmação é que toda a causa eficiente é entendida como extrínseca à coisa e que, ao contrário, toda a causa formal é vista como intrínseca (cf. *Id.*, *De princ. natur.*, c. 3, n. 11). Deste modo, se a alma é uma causa formal, então ela será uma causa intrínseca e, conseqüentemente, não poderá ser encarada como uma causa eficiente. Talvez possamos interpretar o posicionamento de Tomás desta maneira: a faculdade intelectual é uma potência ativa que provém da essência da alma. Ela interage com um corpo já organizado pela alma e dotado por ela de faculdades sensitivas. Esta faculdade não se comporta como um princípio de atualização do corpo ou de qualquer parte dele, mas sim como uma potência ativa que se relaciona com um corpo dotado de atividades sensitivas.

intelecto, faculdade cujo princípio e sujeito são a mesma alma que configura a matéria como um corpo orgânico. Por outro lado, enquanto causa motora ou eficiente, a alma, através da faculdade intelectual, move o corpo interagindo com os fantasmas da imaginação nas operações intelectuais (apreensão, juízo e raciocínio) e no conhecimento do individual (*reditio ad phantasmata*). Além disso, ela se vê indiretamente prejudicada e impedida de agir intelectualmente, caso os órgãos dos sentidos não tenham sido devidamente estruturados por ela ou não estejam corretamente funcionando por falha de atualização.²¹⁹ Portanto, não há abismo entre alma e corpo, pois este, devidamente estruturado pela alma, é condição necessária (mas não suficiente) para a intelecção.²²⁰

Pois bem, se o corpo é necessário à operação intelectual, então porque Tomás insiste na capacidade de pensar da alma separada e na imperfeição do intelecto humano junto ao corpo? No tocante à alma separada, a posição de Abel leva em conta somente os textos que são desfavoráveis à matéria. De fato, em algumas circunstâncias, Tomás conclui que o estado de separação é mais perfeito que o de união e não considera o papel determinante dos sentidos.²²¹ Contudo, o autor insiste, em outros momentos, que o estado de separação é antinatural, temporário e que a intelecção fora do corpo é confusa e imperfeita devido à falta das faculdades sensitivas.²²² O próprio fato de a alma separada pensar fora do corpo mediante a ação divina pode ser interpretado de modo depreciativo (significando que o corpo é periférico e que seu papel pode ser suprido por Deus) ou favorável (significando que, se não fosse o auxílio divino, a alma não permaneceria pensando separada do corpo). É difícil saber como compatibilizar as duas posições: para alguns comentadores, estas duas aproximações seriam fruto de evolução doutrinal;²²³ para outros, seriam consequências do uso de métodos diferentes, a saber, de um método teológico, que enfatizaria os benefícios do estado de

²¹⁹Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 4, ad 2 e art. 5; q. 84, art. 7; q. 85, art.7; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 8.

²²⁰Nossa interpretação diverge da de E. Stump que, por pensar na alma como a simples estrutura ou organização da matéria (ainda que reconheça certa estruturação própria à alma, provinda de sua subsistência e criação direta por Deus), defende que ela não poderia interagir causalmente com o corpo, sob o risco de que se caísse no dualismo, ou seja, na relação causa/efeito entre duas substâncias independentes. Sendo assim, a alma seria causa formal do corpo e nunca sua causa motora (cf. STUMP, 2003, p. 210). Contudo, Tomás não percebe qualquer tipo de implicação direta entre a causalidade motora da forma substancial e o dualismo. Encontramos confirmação, por exemplo, em TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 9, ad 6: “Nam anima humana erit movens secundum id quod est supremum in ipsa, scilicet per partem intellectivam; motum autem erit non materia prima tantum, sed materia prima secundum quod est constituta in esse corporali et vitali, non per aliam formam nisi per eandem animam. Unde non erit necessarium ponere formam substantialem mediam inter animam et materiam primam”.

²²¹Por exemplo, *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 81, 1625-1626.

²²²Por exemplo, *Id.*, *Q. de Anima*, q. 15.

²²³Cf. PEGIS, 1974a, pp. 130-158.

separação, e de outro filosófico, que destacaria o estado de separação como antinatural;²²⁴ para outros ainda a defesa da inteligência da alma separada teria mais peso teológico do que filosófico, uma vez que seria possível demonstrar a incorruptibilidade da alma, mas as operações sem o corpo só poderiam ser afirmadas apelando-se à ação divina, em especial devido à dependência do intelecto humano quanto aos fantasmas.²²⁵ Sendo assim, a crítica do comentador, em parte, é pertinente.²²⁶

Quanto à imperfeição do intelecto humano proveniente de sua união com o corpo, devemos fazer uma distinção entre o intelecto em si e dele em comparação com o intelecto angélico e divino. Quando comparado ao intelecto divino e angélico, de fato, o intelecto humano é inferior uma vez que não tem espécies inatas, não entende todas as coisas por sua essência e nem pode, por uma única forma intencional, conhecer universal e individualmente. No entanto, em si mesmo, ele é perfeito, pois seu modo natural e próprio de agir é através dos sentidos, tal como já explicamos. Assim, a união da alma intelectual com o corpo não é um malefício e nem um defeito, mas sim um elemento determinante tanto para a perfeição essencial da alma (ou seja, para que ela realize a sua função de ser ato do corpo) quanto para sua perfeição accidental (ou seja, para que possa conhecer o universal e aplicá-lo ao individual). Desta maneira, a crítica do comentador, neste aspecto, não se sustenta.²²⁷

Por fim, relacionemos o que expomos nesta seção com a tese de fundo de nosso trabalho. Conforme a nossa leitura, a alma intelectual ocupa estado intermediário entre as puras formas imateriais (substâncias intelectuais) e as puras formas materiais (formas substanciais materiais), o que podemos demonstrar a partir do funcionamento das operações essenciais que dela provêm. Segundo Tomás de Aquino, o agir de uma coisa segue o seu modo de ser, de sorte que saber como o intelecto funciona, como a alma e o corpo estão

²²⁴Cf. SWEENEY, 1999, pp. 143-187.

²²⁵Cf. BAZÁN, 1997, pp. 95-126; OWENS, 1987, pp. 249-270.

²²⁶Alguns textos sobre a inteligência da alma separada são: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 89, art. 1, art. 2, art. 3; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 15, q. 17, q. 18; *Id.*, *De Verit.*, q. 19, art. 1; *Id.*, *Cont. Gent.* II, 81. Para mais discussões sobre as operações da alma separada e a incorruptibilidade da alma humana, cf. BRADLEY, 2004; CROSS, 1997; OGUEIJOFOR, 2001; PASNAU, 2004, pp. 361-393; BAZÁN, 2017 (no prelo).

²²⁷TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 2, ad 14: “Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit secundum positionem Origenis, qui posuit animas creatas a principio absque corporibus inter substantias spirituales, et postea eas unitas esse corporibus, quasi carceribus inclusas. Sed hoc non dicebat animas passas innocentes, sed merito praecedentis peccati. Existimabat igitur Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam, secundum opinionem Platonis; et quod corpus adveniret ei per accidens. Sed cum hoc sit falsum, ut supra ostensum est, non est in detrimentum animae quod corpori uniatur; sed hoc est ad perfectionem suae naturae. Sed quod corpus sit ei carcer, et eam inficiat, hoc est ex merito praevaricationis primae”. *Ibid.*, ad 15: “Ad decimumquintum dicendum quod iste modus cognoscendi est naturalis animae, ut percipiat intelligibilem veritatem infra modum quo percipiunt spirituales substantiae superiores, accipiendo scilicet eam ex sensibilibus; sed in hoc etiam patitur impedimentum ex corruptio corporis, quae provenit ex peccato primi parentis”.

conjugados na intelecção, é um caminho claro para que se chegue a saber como estão conjugados ontologicamente. Como vimos, o intelecto humano é uma faculdade imaterial. Ora, a imaterialidade, neste caso, deve ser entendida em um *sentido fraco*. Esquematizemos:

- a) *Imaterialidade forte*: independência tanto do órgão corpóreo quanto do auxílio das faculdades sensitivas materiais. Os intelectos divino e angélico satisfazem esta característica;
- b) *Imaterialidade fraca*: independência de órgão corpóreo, ainda que permaneça a dependência das faculdades sensitivas materiais. O intelecto humano satisfaz esta característica.

Podemos chegar a estes dois sentidos de imaterialidade a partir da maneira pela qual Tomás entende a separação entre o intelecto e o corpo. Enquanto alguns filósofos (como Platão e Averróis) vêm na idéia de separação uma prova de que a alma é uma substância separada; Tomás nela verá um sinal de que o intelecto é uma faculdade proveniente da alma humana, forma substancial do corpo, que não se utiliza de órgão corpóreo. Sendo assim, a alma, por essência, está unida ao corpo enquanto seu ato, mas, pela faculdade intelectual, está separada dele por não haver um órgão sensível ao qual o intelecto corresponda.²²⁸ Em suas palavras:

[...] deve-se dizer que é o intelecto que se diz separado, não os sentidos, pois, corrompido o corpo, o intelecto permanece na alma separada, mas não as potências sensitivas. Ou, melhor, respondemos que o intelecto se diz separado porque não utiliza um órgão corporal em sua operação, como fazem os sentidos.²²⁹

²²⁸Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4, 429a10-429b4; TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, III, lect. 7; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 2, ad 1; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 69, 1464. Convém fazermos uma pequena observação sobre a questão do intelecto separado em Aristóteles e a sua interpretação por parte de Tomás. Conforme M. Zingano, ao dizer que o intelecto é separado, Aristóteles estaria defendendo que ele é um tipo de faculdade que não está relacionada a um órgão corpóreo. Além disso, quando Aristóteles afirma que o intelecto é imortal e eterno, ele não está tratando da faculdade intelectual, mas sim do produto da atividade intelectual, a saber, da ciência. Assim, a ciência é imortal e eterna, mas a faculdade intelectual não o é. Deste modo, Zingano defende que uma má interpretação dos capítulos 4 e 5 do terceiro livro do *De Anima* teria levado à conclusão de que Aristóteles defenderia a separabilidade do intelecto com relação ao corpo e a imortalidade e eternidade desta faculdade em relação à mortalidade e temporalidade corpórea: o intelecto seria algo substancialmente separado do corpo. Todavia, esta tese é terminantemente rejeitada por Aristóteles, pois, segundo Zingano, o intelecto estaria ligado à alma e esta seria necessariamente forma do corpo: assim como não haveria forma separada do corpo, também não haveria intelecto dele separado (cf. ZINGANO, 1998, pp. 118-190). Enquanto intérprete de Aristóteles, Tomás concordará com a primeira parte do posicionamento de Zingano. De fato, a noção aristotélica do intelecto separado tem por objetivo mostrar que ele é uma faculdade separada de órgão corpóreo e, assim, afastar-se de intérpretes que viam em Aristóteles o defensor do intelecto universal separado. Entretanto, diferentemente de Zingano, Tomás se utilizará da tese da separabilidade do intelecto como parte de um argumento para provar a incorruptibilidade da alma humana: partindo da imaterialidade do intelecto pretende-se chegar, através da tese da subsistência da alma, à conclusão de que a alma é incorruptível. Possivelmente, esta leitura sugerida por Tomás não seria aceita por Aristóteles.

²²⁹TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 2, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod intellectus dicitur separatus, non sensus: quia intellectus remanet corrupto corpore in anima separata, non autem potentiae

Com efeito, é de se considerar na alma tanto sua essência, quanto sua potência. Segundo sua essência, certamente, dá o ser a esse corpo, já segundo a potência, realiza operações próprias. Se, portanto, a operação da alma se realiza pelo órgão corporal, é necessário que a potência da alma que é o princípio daquela operação seja o ato daquela parte do corpo pela qual a sua operação se realiza, como a visão é ato do olho. Entretanto, se sua operação não se realiza por órgão corporal, sua potência não será ato de corpo nenhum. E por isso se diz que o intelecto é separado, não que a substância da alma, cuja potência é o intelecto, ou alma intelectual, seja ato do corpo como forma que dá a esse corpo o ser.²³⁰

Deste modo, o intelecto humano não poderia satisfazer (a) por ser uma das faculdades provenientes da alma humana, forma substancial que é parte constitutiva de um composto hilemórfico. Ele necessita do auxílio das faculdades sensitivas para a abstração, a atualização de conhecimentos habituais, o conhecimento de indivíduos, a realização de raciocínios práticos e o autoconhecimento. No entanto, ele não deve se relacionar com um órgão corpóreo sob o risco de não poder abstrair, reter informações universais que possam ser futuramente atualizadas, conhecer essências que possam ser relacionadas posteriormente com indivíduos, produzir regras universais aplicáveis ao particular e conhecer-se individual ou universalmente. Os sentidos internos e externos são condições necessárias para a intelecção, mas não são condições suficientes. Sem os sentidos, o intelecto é vazio e inoperante; sem o intelecto, os sentidos são fracos e insuficientes. A alma e o corpo estão unidos na intelecção, ainda que a relação entre os dois se dê de modo diferente da que ocorre entre a faculdade sensível e o órgão corpóreo.

Portanto, partindo da análise da faculdade do intelecto, podemos concluir que a alma humana não é uma pura substância intelectual, já que os sentidos são condições necessárias para a intelecção, e que também não é uma pura forma substancial material, já que o intelecto exige, ao menos, independência em relação ao órgão corpóreo.²³¹

sensitivae. Vel melius dicendum, quod intellectus pro tanto dicitur separatus, quia non utitur organo corporali in operatione sua, sicut sensus”.

²³⁰TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 69, 1464: “Nec tamen per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosophis dicitur, intellectum esse a corpore separatum. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam eius. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori: secundum potentiam vero operationes proprias efficit. Si igitur operatio animae per organum corporale completur, oportet quod potentia animae quae est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio eius completur: sicut visus est actus oculi. Si autem operatio eius non compleatur per organum corporale, potentia eius non erit actus alicuius corporis. Et per hoc dicitur intellectus esse separatus: non quia substantia animae cuius est potentia intellectus, sive anima intellectiva, sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse”.

²³¹Nas palavras de A. C. Pegis: “why is the definition of the soul as the form of the body the essential definition of the very substance of the soul itself? The answer is that if the function of an intellectual substance is to know, the soul, while being such a substance, finds itself incapable of exercising the functions proper to its substance until certain conditions have been fulfilled. It is clear that the soul can know, but does not know unless an object is present to it. Such an object is the physical world. But since the material objects of our experience are only potentially intelligible, they cannot as such be the object of the intellect. But they can be the object of the senses.

Para concluir, devemos responder a uma possível objeção proveniente dos parágrafos acima: se a alma humana está unida ao corpo e se o intelecto, faculdade que dela provém, está separado de um órgão corpóreo, então não seríamos levados a concluir que o intelecto é mais perfeito do que a alma? Como uma faculdade pode ser mais perfeita do que a alma, já que aquela provém desta?²³² Conforme foi mostrado, toda forma, por ser ato, tem prioridade sobre a matéria, já que esta é potência. De tal prioridade natural se segue, para Tomás, que o ato possa existir sem a potência, mas não o inverso. Assim, há formas podem existir sem matéria, mas não há matéria que possa existir sem qualquer forma.

Pois bem, esta capacidade de existir sem a matéria, no entanto, dependerá do nível de perfeição da forma. Como veremos futuramente, este nível de perfeição diz respeito ao *modo de ser* da forma. Com efeito, enquanto as formas mais perfeitas têm um modo de ser subsistente, não dependendo da matéria para existir, as formas menos perfeitas têm um modo de ser inerente, dependendo da matéria para existir. Ademais, veremos que este nível de perfeição difere da *essência* da forma, isto é, do fato de ela ser essencialmente material, sendo princípio de atualização do corpo, ou de ser essencialmente imaterial, não sendo princípio de atualização do corpo. Desta maneira, podemos pensar tanto em *formas com modo de ser subsistente e com essência imaterial* quanto em *formas com modo de ser subsistente e com essência material*. As primeiras serão os anjos, formas que não só não dependem da matéria para existir (modo de ser subsistente), como também não são princípios de atualização do corpo (essência imaterial); as segundas serão as almas humanas, formas que não só não

Sensation thus becomes not a mere occasion as with Avicenna, nor a means of awakening as with Plato, but a real and direct contribution to the content of knowledge itself. In this way, the body becomes necessary to the operations of the soul as an intelligent being; and this is the only reason that can be advanced to explain *why* the soul should be joined to the body: such an economy in the field of action only reflects the economy in metaphysics that is involved in the unity of man. From the standpoint of operation, the soul is helpless *until* there is something for it to grasp, an object to perfect and fulfil its capacities. It is not sufficient to say that the soul is joined to the body for the good of the body, because no form is joined to matter for the sake of the matter. It is the exact opposite that is true. The soul is joined to the body for the sake of the soul. *Man* exists for the sake of the soul, but man is more important than the soul for the simple but decisive reason that the soul can do what it is its nature to do only as the form of the body” (PEGIS, 1978, pp. 199-200).

²³²Esta objeção se encontra em Siger de Brabante nas *Quaestiones in tertium De anima* III, q. 7 (trad. A. de Libera): “Preuve que l’intellect n’est pas entéléchie (*perfectio*) du corps selon sa substance (*quantum ad suant substantiam*). Si l’intellect était entéléchie du corps selon sa substance, son opération serait proportionnée au corps, ce qui est contraire à Aristote [429a25-27]. Démonstration: la puissance d’où vient l’opération [de l’intellect] n’est pas plus simple que sa substance; si donc l’intellect actualise le corps par sa substance, son opération ne peut être que dans le corps; donc en opérant, nécessairement il se sert du corps, puisque la puissance, d’où vient son opération, ne peut être plus simple que sa substance; en effet, l’acte qui, par sa substance, est acte du corps, est l’acte d’un organe (*actus organicus*); c’est pourquoi, etc” (LIBERA, 2004, pp. 332-333). Como adverte B. Bazán, este argumento não seria próprio de Siger, uma vez que Tomás já lida com ele em TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, arg. 2 e ad 2 (BAZÁN, 1974, p. 65). Para mais informações sobre Siger e suas divergências com Tomás, vale indicar PETAGINE, 2004; VAN STEENBERGHEN, 1977; WEBER, 1970; LENZI, 2011 (no prelo).

dependem da matéria para existir (modo de ser subsistente), como também são princípios de atualização do corpo (essência material).²³³

Partindo do fato de a alma humana ser uma forma subsistente material (ou uma forma substancial subsistente), podemos saber então quais são as características que ela possui. Do fato de ela ter essência material, seguem-se quatro coisas: (a) que ela é princípio das operações vegetativas e sensitivas, atividades materiais que, por isso, têm como instância ou substrato certas partes corpóreas do ser humano; (b) que ela é responsável por dotar a matéria de organização corpórea; (c) que ela é responsável por conferir uma determinada espécie ao corpo; (d) que ela é princípio de vida do corpo. Do fato de ela ter um modo de ser subsistente, seguem-se três coisas: (a) que ela é princípio das operações intelectuais, atividades imateriais que, por isso, têm a própria alma como instância ou substrato, e não certas partes corpóreas; (b) que ela não depende da matéria para existir; (c) que ela não se corrompe quando acontece a corrupção do composto do qual faz parte.

Deste modo, contra a crítica apresentada acima, podemos concluir que o intelecto não é mais perfeito do que a alma. Ao contrário, o intelecto, faculdade com imaterialidade fraca, provém da alma humana, porque esta é uma forma subsistente material. É o seu modo de ser, ou seja, a sua independência da matéria para existir, que a permite ser o princípio de faculdades que não se relacionam com um órgão corpóreo. Portanto, é do fato de a alma humana ter um elevado nível de perfeição que provém uma faculdade com igual grau de nobreza: a uma forma subsistente material convém uma faculdade que independa de um órgão corpóreo, mas que dependa das faculdades sensitivas.²³⁴

²³³Cf. Subseção 4.2.2.

²³⁴TOMÁS DE AQUINO, *De Unit. Intel.*, 1: “Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit forma corporis et aliqua virtus animae non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est quidem actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicuius elementi, sed competit tali formae ex altiori principio, puta corpore caelesti; sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et iaspis restringendi sanguinem. Et paulatim videmus, secundum quod formae sunt nobiliores, quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam. Unde última formarum, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scil. intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis”. *Ibid.*, 3: “Si autem contra hoc obiiciatur, quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia: optime quidem procederet ratio si essentia humanae animae sic esset forma materiae, quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae, quae propter hoc materiae immersae dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est, cui aliquo modo communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit”. *Id.*, *In Sent.*, II, d. 17, q. 2, art. 1, ad 2: “Ad secundum dicendum, quod quaecumque conjunguntur duo quorum unum est potentius altero, et trahit ad se illud, habet aliquam virtutem praeter illud quod sibi subijcitur; ut patet in flamma; quia ignis vincens vaporem cui conjungitur, habet virtutem illuminandi, ultra quam possit se extendere actio vaporis incensi calefaciendo. Cum ergo in conjunctione formae ad materiam forma inveniatur dominans; quanto forma est nobilior, et magis vincens materiam, tanto magis poterit habere virtutem praeter conditionem materiae.

3.3 CONCLUSÃO

Esta seção analisou a intelectualidade da alma humana através dos argumentos da imaterialidade do intelecto e da relação entre o intelecto e o corpo.

Avaliamos os argumentos da imaterialidade com o intuito de saber se são maculados pela falácia do conteúdo. Nesta falácia, segundo R. Pasnau e J. Novak, o modo de representação da forma intencional e da faculdade cognitiva (a saber, a representação do universal e a representação do individual) determinaria, sem fundamentação, o modo de ser delas (a saber, a natureza imaterial e a natureza material) e vice-versa. De acordo com nossa leitura, a melhor forma de se verificar a validade destes argumentos é investigar se eles oferecem fundamentações convincentes à relação entre natureza real e intencional.

Mediante a reconstrução dos argumentos e as interpretações oferecidas pelos comentadores, concluímos que somente o argumento do autoconhecimento não cai na falácia. Entretanto, a prova da imaterialidade do intelecto pelo autoconhecimento não é válida por apresentar uma explicação convincente ao íntimo nexo entre o modo de ser e o modo de representação (*Princípio R*), mas sim por se basear na intimidade entre o modo de agir e o modo de ser (*Princípio A*). Assim, a falácia do conteúdo não é de fato superada em nenhum dos argumentos da imaterialidade, ainda que a demonstração pelo autoconhecimento seja a mais consistente. Ademais, mostramos que o argumento do autoconhecimento não é vítima de outra falácia, à qual chamamos de *falácia do modo de agir*, pois ele relaciona duas realidades que se encontram no domínio real (a saber, o modo de agir imaterial da operação intelectual e o modo de ser imaterial da faculdade e da alma) e se baseia na semelhança que deve haver entre a essência da alma e as suas faculdades e operações próprias (a saber, entre a imaterialidade presente na operação e na faculdade intelectuais e a natureza imaterial da alma).

Vimos também que a determinação mútua entre natureza intencional e natureza real é apresentada nos argumentos como clara e óbvia, mas é rejeitada como falaciosa quando Tomás trata do conhecimento de Deus e dos anjos. De fato, ela carrega consigo o perigo de endossar que Deus e os anjos deveriam ter corpo ou órgãos sensíveis para conhecer os

Unde quaedam corpora mixta praeter virtutes qualitatum activarum et passivarum, quae tenent se ex parte materiae, habent quasdam virtutes quae consequuntur speciem, ut quod magnes attrahit ferrum: et magis hoc invenitur in plantis, ut patet in augmento quod terminatur per virtutem animae, quod non posset esse per virtutem ignis, ut dicitur 2 de anima: et hoc adhuc invenitur plus in animalibus, quia sentire omnino est supra virtutem qualitatum elementarium: et perfectissime in anima rationali, quae est nobilissima formarum; et ideo ipsa habet quasdam virtutes in quibus nullo modo communicat corpus, et quasdam in quibus communicat”.

indivíduos. Ademais, no decorrer de nossa exposição, apresentamos vários problemas decorrentes dos textos de Tomás e de seus comentadores. Dentre eles, destacam-se: (a) a confusão entre *immutatio naturalis* e *immutatio spiritualis*; (b) a atribuição de funções das formas intencionais às formas naturais. Portanto, movidos por estas dificuldades, estamos convencidos de que os argumentos da universalidade do âmbito e do objeto são falaciosos e de que o argumento do autoconhecimento é o único capaz de provar satisfatoriamente a imaterialidade do intelecto humano.

Depois disto, tratamos da integração entre a alma e o corpo nas atividades intelectuais. Para D. Abel, a imaterialidade do intelecto levaria à posição de que o corpo é um elemento que confere imperfeição e inferioridade à alma. Ademais, o intelecto se tornaria uma faculdade da alma e não do homem como um todo. Na tentativa de responder a estas críticas, mostramos o papel do corpo como condição necessária, mas não suficiente, na apreensão das espécies inteligíveis, na produção dos conceitos, na elaboração de juízos e raciocínios, na atualização de conhecimentos habituais, na execução de raciocínios práticos e no exercício do autoconhecimento. Resumimos este papel na seguinte resposta: nas operações sensitivas há *simultaneidade ou identificação entre a faculdade sensitiva e a modificação do órgão corpóreo*; na intelecção há *cooperação entre as faculdades sensitivas materiais e as intelectivas imateriais*. Deste modo, concluímos que a alma e o corpo são supostos na intelecção e na sensação, ainda que haja relações diferentes nos dois casos: nos sentidos, o corpo (entendido tanto como objeto cognitivo quanto órgão corpóreo) entra como condição necessária e suficiente; no intelecto, o corpo (entendido somente como objeto cognitivo) entra como condição necessária.

Mostramos também que a atribuição da intelectualidade à alma não transgredir o hilemorfismo se levarmos em consideração que a alma é parte do composto e *substrato ou instância imaterial* das faculdades intelectuais. Assim como podemos atribuir a operação ligada a um órgão material (*substrato ou instância material*) ao composto como um todo, também podemos atribuir ao homem a operação intelectual, uma vez que esta atividade é atribuída a uma parte do composto humano que serve de substrato imaterial para a faculdade intelectual, a saber, à alma intelectual. Ademais, demonstramos que a cooperação entre o intelecto e os sentidos só é possível porque, antes, a alma humana estruturou o corpo humano e o permitiu desempenhar as faculdades sensitivas. Em outras palavras, a alma só exerce função de causa motora, porque, antes, exerceu sobre a matéria-prima a função de causa formal.

Posteriormente, defendemos que se deve desmembrar a imaterialidade nos sentidos forte e fraco. O primeiro é dado ao intelecto divino e ao angélico; o segundo, por sua vez, ao intelecto humano. Através desta postura endossamos que a alma humana é uma forma imaterial sem, no entanto, cair no risco de entendê-la como uma substância separada. Ela é uma forma substancial dotada de certa imaterialidade e uma substância intelectual dotada de certa dependência do corpo.

Por fim, mostramos que a imaterialidade do intelecto não faz de uma faculdade algo superior à própria alma. Para isso, argumentamos que a alma é uma *forma com modo de ser subsistente e com essência material*. É do fato de a alma ter um modo de ser subsistente que se segue o fato de ela ter uma faculdade imaterial. Ademais, concluímos que, do grau de nobreza da alma, deve provir uma faculdade com grau de perfeição correspondente: se a alma é uma forma subsistente material, então a faculdade intelectual deve ser independente do órgão corpóreo, mas dependente das faculdades sensitivas.

4 A ALMA HUMANA COMO FORMA SUBSISTENTE

Na seção anterior tratamos da imaterialidade, uma das características comuns entre a alma humana e as substancias intelectuais. Analisamos os argumentos em prol da imaterialidade do intelecto humano e buscamos mostrar como, a nosso juízo, a imaterialidade intelectual não afeta o hilemorfismo. Especialmente a partir do argumento do autoconhecimento, concluímos que o intelecto é uma faculdade imaterial, ou seja, uma faculdade cujo princípio e substrato é a alma. Todavia, esta conclusão é apenas um passo intermediário dentro de um argumento maior que pretende demonstrar a subsistência da alma.

Levando em consideração que o intelecto age por si, segue-se que a alma é o sujeito desta faculdade e, logo, das operações que dela decorrem. Sabemos que é explicitamente aceito por Tomás que o modo de agir de algo é consequência do seu modo de ser. Assim sendo, se, por um lado, aquilo que age através de outro, existe também através de outro, então, por outro lado, aquilo que age por si, existe também por si. A imagem do calor-quente, utilizada por Tomás algumas vezes, ilustra o que dissemos: o calor é uma propriedade dependente de um substrato para existir, a saber, daquilo que é quente. Se este é o caso, então o que existe e age por si é aquilo que é quente, e não o calor em si mesmo. Com efeito, o calor age através daquilo que o tem como propriedade e o sustenta. Pois bem, seguindo este exemplo, se a alma é sujeito das operações intelectuais (ou seja, se ela age por si), então ela existe por si, ou seja, subsiste por si.²³⁵ Todavia, até aqui nada nos é dito acerca do que é exatamente a subsistência. Encontramos uma definição em outra questão da *Suma Teológica*, em que se afirma:

Em um segundo sentido chama-se *substância* ao *sujeito* ou ao *supósito* que *subsiste no gênero substância* [...]. Costuma-se dar-lhe também três nomes que se reportam à coisa significada, correspondentes aos três aspectos da substância nesse segundo sentido: *ser de natureza*, *subsistência* e *hipóstase*. Enquanto existe em si e não em outro, chama-se *subsistência*, pois subsistir se diz do que existe em si mesmo e não em outra realidade.²³⁶

Neste trecho, Tomás está em busca de um sinônimo para o termo *pessoa* que foi definido, no artigo imediatamente anterior, como “substância individual de natureza

²³⁵Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2; *Id.*, *Comp. theol.*, 84.

²³⁶*Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 29, art. 2: “Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae [...]. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt”.

racional”.²³⁷ Ele começa por investigar o termo *substância* que, segundo Aristóteles, tem dois sentidos: (a) *quiddidade* da coisa, expressa pela definição (substância segunda); (b) *sujeito* ou *supósito* que subsiste no gênero da substância (substância primeira).²³⁸ Rejeitando o sentido (a) como sinônimo de *pessoa*, Tomás aceita o (b). Este sentido, por sua vez, tem três sinônimos, referentes às características da substância primeira: *ser da natureza* (*res naturae*), *subsistência* (*subsistentia*) e *hipóstase* (*hypostasis*). Restringindo nosso enfoque à *subsistência*, Tomás a define como aquilo que “existe em si mesmo e não em outra realidade”.²³⁹

Esta definição, por si mesma, não parece clara. No entanto, ela reporta a um contraste caro a Tomás de Aquino entre o modo de existir de formas acidentais e substanciais e o modo de existir da substância. As formas acidentais e substanciais, como dissemos na seção 2, são princípios do ser *simpliciter* e *secundum quid* da substância, respectivamente.²⁴⁰ Aquilo que é princípio do ser não é sujeito deste mesmo ato. Ao contrário, seu sujeito é a substância. Deste modo, a forma é aquilo pelo qual a substância existe e a substância é aquilo que existe. Em outras palavras, a substância é aquilo que existe por si, isto é, é aquilo que subsiste por si, já a forma é aquilo que existe enquanto permanecer a substância da qual é causa do ser, isto é, é aquilo que existe em outro. Portanto, as formas substanciais e acidentais existem em outro, isto é, são inerentes.²⁴¹

Se levarmos em conta o homem, teremos que aquilo que subsiste por si é o composto de alma e corpo. Desta maneira, a alma, enquanto forma substancial, só permanece enquanto o composto existir. Isto poderia significar que a alma é uma forma inerente.²⁴² Todavia, os argumentos da imaterialidade do intelecto levam a concluir que a alma opera por si e, conseqüentemente, existe por si como as substâncias. Entramos, assim, em dois impasses: como a alma poderia *existir em outro* como algo inerente e, ao mesmo tempo, *existir por si* como algo subsistente? Se a subsistência cabe à substância, então a alma seria uma substância?

²³⁷TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 29, art. 1: “Persona est rationalis naturae individua substantia”. Esta definição, por sua vez, remonta a Boécio.

²³⁸Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 8, 1017b 23-26.

²³⁹TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 29, art. 2: “illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt”.

²⁴⁰Cf. Subseções 2.1 e 2.2.

²⁴¹Cf. *Id.*, *Quodl.*, IX, q. 2, art. 2; *Id.*, *In Sent.*, II, d. 18, q. 2, art. 3; *Id.*, *De Pot.*, q. 6, art. 3.

²⁴²Como já dissemos na nota 4, Tomás se utiliza das nomenclaturas *forma inerente* e *forma subsistente* para diferenciar, respectivamente, as formas que dependem da matéria para existir e aquelas que não dependem da matéria para existir. Por isso, utilizaremos esta classificação ao longo desta seção.

Para encaminharmos uma solução a estas dificuldades percorreremos o seguinte caminho: investigaremos, em primeiro lugar, se há evidências textuais de que partes de uma substância podem ser dotadas de subsistência; caso as evidências existam, analisaremos, em segundo lugar, se tal tese é ou não uma contradição em termos. Por fim, caso esta tese não seja contraditória, teremos de explicar o que fundamenta o aspecto híbrido da alma humana. Por motivos de espaço, certos temas serão ignorados nesta seção como, por exemplo, o lugar de Tomás na disputa entre o dualismo e o materialismo e a relação entre a alma e a identidade pessoal.²⁴³

4.1 A ALMA COMO *HOC ALIQUID*

A crítica à subsistência da alma é apresentada por Tomás através de um objetor. Tudo aquilo que é dotado de subsistência é também denominado como *hoc aliquid*. Tal termo, assim argumenta o objetor, é atribuível somente aos compostos hilemórficos. Tendo em vista que a alma é a parte formal do composto, então ela não poderia ser um *hoc aliquid*. Sendo assim, o objetor conclui, dizer que a alma *existe por si e não em outro* (subsistência) traria consigo o risco de se afirmar que ela é uma substância e de se ferir a unidade intrínseca entre alma e corpo.²⁴⁴

A resposta de Tomás é engenhosa. Primeiramente, ele flexibiliza o sentido do termo *hoc aliquid*, atribuindo-lhe dois significados: (a) aquilo que é subsistente; (b) aquilo que é subsistente e dotado de natureza completa. O termo *natureza completa* não é explicado por Tomás em sua resposta. Entretanto, podemos dizer que algo tem natureza completa na medida em que satisfaz duas características, a saber, enquadrar-se em um gênero e em uma espécie e, além disso, ser capaz de realizar sozinho todas as suas operações naturais.²⁴⁵

Posteriormente, ele afirma que os compostos hilemórficos preenchem o sentido (b), uma vez que não dependem de outra coisa para existir e possuem natureza completa. Seria impossível que a alma preenchesse o sentido (b), pois ela possui uma determinada natureza

²⁴³Sobre a relação de Tomás com o dualismo e o materialismo, cf. STUMP, 1993, 2003, pp. 191-216; CROSS, 2002; KLIMA, 2002, 2007, 2009, 2017; LEFTOW, 2001; PASNAU, 2004, pp. 45-72; ZÁCHIA, 2013, pp. 200-215 e 224-232. Sobre a relação entre a alma e a identidade pessoal, cf. STUMP, 2006, 2012; ZÁCHIA, *op. cit.*, pp. 232-239; FITZPATRICK, 2017, pp. 130-170; EBERL, 2004.

²⁴⁴TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, arg. 1: “Quod enim est subsistens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens”.

²⁴⁵A primeira característica de *natureza completa*, a saber, o enquadramento em gênero e espécie, encontra-se em *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1, ad 13; q. 2, ad 10. A segunda característica, a saber, a capacidade de realizar sozinho todas as operações naturais, encontra-se em *Ibid.*, q. 1, ad 12; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 1, ad 5. Retomaremos na subseção 4.2.2 a segunda característica de *natureza completa*.

específica pelo fato de ser parte constituinte de um composto que é classificado em gênero e espécie e, ademais, porque ela só realiza todas as suas operações naturais junto com o corpo. Todavia, por ser sujeito das operações intelectuais e ser capaz de existir por si, ela preenche o sentido (a). Portanto, Tomás conclui, a alma é denominada como *hoc aliquid* por ser subsistente, mas não por ser semelhante a um composto hilemórfico.²⁴⁶

Conforme D. Abel, a resposta de Tomás exigiria fortes modificações na doutrina aristotélica da substância. Para este comentador, o *hoc aliquid* em Aristóteles teria somente o significado (b). Com isto, tal termo atribuir-se-ia somente aos compostos hilemórficos e às inteligências separadas. Assim sendo, ao chamar a alma de *hoc aliquid* pela sua subsistência, Tomás estaria criando um tipo limitado e não usual de *substância* que adulteraria o quadro aristotélico original. Ademais, se a alma fosse uma substância, então ela deveria operar por si mesma e também, segundo a metafísica tomista, não poderia compartilhar seu ato de ser com outra substância. Ora, de acordo com Tomás, a alma necessita dos sentidos para a intelecção e, além disso, compartilha seu ser com o composto. Desta maneira, ela não poderia ser uma substância. Portanto, conclui Abel, a proposta de Tomás requereria alterações *ad hoc* tanto na metafísica aristotélica quanto na tomista.²⁴⁷

Pois bem, a postura de Abel supõe que *hoc aliquid*, *substância* e *composto hilemórfico* sejam termos sinônimos. A nosso ver, seria possível responder a estes problemas, nomeadamente, ao risco de adulteração do aristotelismo pela criação de um sentido não usual de *substância* e ao perigo da introdução de alterações *ad hoc* no pensamento tomista e aristotélico. Para isso, contudo, é necessário apresentarmos brevemente como Aristóteles entende as noções de *hoc aliquid* e de *substância*, a fim de sabermos se a interpretação de Tomás é, de fato, uma adulteração de seu pensamento.

4.1.1 O *hoc aliquid* em Aristóteles

O termo *hoc aliquid* é uma versão latina da palavra grega *tóde ti*, utilizada por Aristóteles. *Hoc aliquid/tóde ti* apresenta traduções variadas, dentre elas: *este algo*, *algo determinado*, *alguma coisa*, *algo concreto*, *algo designado*, *um certo isto*.²⁴⁸

²⁴⁶Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 1; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 2, ad 16.

²⁴⁷Cf. ABEL, 1995, pp. 230-234.

²⁴⁸Para mais detalhes acerca da tradução e da definição de *hoc aliquid*, cf. BOSTOCK, 2003, pp. 83-85; SMITH, 2005; ANGIONI, 2000, pp. 120-121, n. 67; *Id.*, 2005, pp. 153-154; IRWIN, 1997, pp. 400-401; REALE, 2014b, pp. 241-242.

Ele está intimamente relacionado com a doutrina aristotélica da substância, sendo uma das suas características definidoras.²⁴⁹ De acordo com Aristóteles, a substância tem cinco atributos: (a) é substrato de inerência e de predicção das outras categorias aristotélicas; (b) é subsistente em si e por si (separabilidade); (c) é algo determinado (*hoc aliquid* ou *tóde ti*); (d) possui intrínseca unidade; (e) é ato ou atualidade.²⁵⁰ Assim, os termos *substância* e *hoc aliquid* serão coextensionais e cointensionais. Todavia, o *corpus aristotelicum* oferece sentidos e referentes variados a estas duas palavras.

Nas *Categorias*, obra dedicada aos tipos de predicção, Aristóteles defende que existem dois tipos de substâncias. Por um lado, existem as substâncias primeiras, que são os indivíduos e os sujeitos de inerência das propriedades essenciais e acidentais. Por outro, existem as substâncias segundas, que são os gêneros e as espécies, ou seja, as propriedades universais atribuídas a várias substâncias primeiras. Por exemplo, *um cavalo* e *um homem* são substâncias primeiras, pois se referem a um indivíduo, já *cavalo* e *homem* são substâncias segundas, pois se referem a muitos indivíduos. Aristóteles adverte que os indivíduos são aqueles aos quais se pode chamar propriamente de *substância*; o gênero e a espécie, por sua vez, são chamados assim de modo secundário.²⁵¹ Da mesma maneira, o *hoc aliquid* aplica-se propriamente às substâncias primeiras, pois elas são individuais e numericamente unas, e se diz impropriamente das substâncias segundas, pois elas são atribuições dadas a várias coisas. Portanto, *substância* e *hoc aliquid* possuem, nesta obra, um sentido próprio, que é dado aos indivíduos, e outro derivado, que é dado aos gêneros e às espécies.²⁵²

Na *Metafísica*, Aristóteles passa a analisar a substância primeira no intuito de descobrir o princípio de sua substancialidade. Por isso, ele divide a substância primeira em três partes, a saber, a forma substancial, a matéria privada de determinação formal e o composto de matéria e forma (*sínolo*). Para cada uma destas partes, por sua vez, os termos *substância* e *hoc aliquid* são utilizados com significados diferentes.

²⁴⁹Seguimos a interpretação de G. Reale. Cf. REALE, 2014a, p. 98.

²⁵⁰Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 8, 1017a24 e 1017b25; VII, 3, 1029a28; 12, 1037b27; VIII, 2-3.

²⁵¹*Id.*, *Categorias*, 2a11-14 (trad. J. Ackrill): “A *substance*—that which is called a substance most strictly, primarily, and most of all—is that which is neither said of a subject nor in a subject, e.g. the individual man or the individual horse. The species in which the things primarily called substances are, are called *secondary substances*, as also are the genera of these species. For example, the individual man belongs in a species, man, and animal is a genus of the species; so these—both man and animal—are called secondary substances”.

²⁵²*Ibid.*, 3b10-18 (trad. J. Ackrill): “Every substance seems to signify a certain ‘this’ [*tóde tí/hoc aliquid*]. As regards the primary substances, it is indisputably true that each of them signifies a certain ‘this’ [*tóde tí/hoc aliquid*]; for the thing revealed is individual and numerically one. But as regards the secondary substances, though it appears from the form of the name—when one speaks of man or animal—that a secondary substance likewise signifies a certain ‘this’ [*tóde tí/hoc aliquid*], this is not really true; rather, it signifies a certain qualification—for the subject is not, as the primary substance is, one, but man and animal are said of many things”.

A matéria, primeiramente, é *substância* e *hoc aliquid* em sentido impróprio, pois (a) ela é o substrato de inerência das formas substanciais e das mudanças que ocorrem entre opostos; (b) ela adquire atualidade, subsistência, unidade e determinação específica graças à forma substancial. Todavia, a forma e o composto são *substância/hoc aliquid* de modo mais elevado. A forma substancial, por um lado, é *substância* e *hoc aliquid* porque (a) ela é um tipo de substrato, já que a matéria depende dela; (b) ela tem autonomia em relação à matéria, uma vez que pode ser conhecida sem a matéria à qual está unida; (c) ela é princípio de determinação, ou seja, é a causa pela qual a matéria se torna uma substância de determinada espécie, torna-se um composto hilemórfico; (d) ela é princípio de unidade da matéria e do composto; (e) ela é princípio de atualização do composto. O composto, por outro lado, é *substância* e *hoc aliquid* na medida em que (a) ele é o substrato último dos predicados acidentais e essenciais, (b) ele tem autonomia em relação a outros compostos; (c) ele é um indivíduo de determinado gênero e espécie; (d) ele é algo uno graças à forma substancial que ordena as partes materiais; (e) ele é ato, já que tem as suas partes materiais atualizadas pela forma substancial.²⁵³

Na *Metafísica*, Aristóteles advoga que o princípio de substancialidade do composto reside na forma substancial, e não na matéria. Entretanto, não é claro se a *Metafísica* contraria as *Categorias*, defendendo que a forma é *substância/hoc aliquid* em sentido mais próprio do que o composto, ou se ela preserva a posição das *Categorias*, defendendo que o composto detém o sentido primário de *substância/hoc aliquid*. Com efeito, nem mesmo os

²⁵³ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 3, 1029a28-30 (trad. G. Reale): “Portanto, para quem considera o problema desse ponto de vista [do ponto de vista da substância enquanto substrato], segue-se que substância é a matéria. Mas isso é impossível; pois as características da substância são, sobretudo, o fato de ser separável e de ser ‘algo determinado’ [*tóde ti/hoc aliquid*]; por isso a forma e o composto de matéria e forma parecem mais substância do que a matéria”. *Ibid.*, 11, 1037a22-23 (trad. G. Reale): “Da substância entendida como forma não existem partes materiais; mas existem no sínolo; deste, em certo sentido, existe noção e, noutro, não existe. Não existe enquanto ele é unido à matéria, porque a matéria é indeterminável; ao invés, existe noção se o considerarmos segundo a substância primeira, por exemplo, a noção do homem é a de sua alma. A substância é forma imanente, cuja união com a matéria constitui a substância-sínolo (pensemos, por exemplo, na concavidade: da união desta com o nariz deriva o nariz achatado e o achatado); na substância entendida no sentido do sínolo (como, por exemplo, no nariz achatado e em Cálias) está presente a matéria”. *Ibid.*, VIII, 1, 1042a24-32 (trad. G. Reale): “E substância é o substrato, o qual, em certo sentido, significa a matéria (chamo matéria o que não é ‘algo determinado’ [*tóde ti/hoc aliquid*] em ato, mas ‘algo determinado’ [*tóde ti/hoc aliquid*] só em potência), num segundo sentido significa a essência e a forma (a qual, sendo ‘algo determinado’ [*tóde ti/hoc aliquid*], pode ser separada pelo pensamento), e, num terceiro sentido, significa o composto de matéria e forma (e só este está submetido à geração e corrupção e é separado em sentido próprio, enquanto as substâncias entendidas segundo a forma algumas são separadas, outras não)”. *Ibid.*, 1042a32-34 (trad. G. Reale): “É evidente que também a matéria é substância. De fato, em todas as mudanças que ocorrem entre opostos há algo que serve de substrato às mudanças”. *Ibid.*, XII, 3, 1070a9 (trad. G. Reale): “Três são as substâncias: (a) uma é a matéria, que é ‘algo determinado’ [*hoc aliquid/tóde ti*] só aparentemente (de fato, tudo o que é por contato e não por íntima união natural é matéria e substrato); (b) outra é a natureza das coisas, que é ‘algo determinado’ [*hoc aliquid/tóde ti*], e é um estado determinado que constitui o fim da geração; (c) a terceira é a que deriva da união dessas duas coisas, ou seja, o indivíduo, Sócrates ou Cálias”. A mesma posição encontra-se em *Id.*, *De Anima*, II, 1, 412a6-9.

comentadores oferecem uma conclusão unânime. De acordo com G. Galluzzo, suas posturas podem ser divididas em duas vertentes:²⁵⁴

- a) *Vertente Incompatibilista*: defende a descontinuidade entre as *Categorias* e a *Metafísica*. Na primeira obra, o sentido principal de *substância* e de *hoc aliquid* seria o de *indivíduo*, referindo-se ao composto; na segunda obra, o sentido principal seria o de *princípio de substancialidade do composto*, referindo-se à forma substancial. Esta posição é sustentada, por exemplo, por G. Reale.²⁵⁵ Entre os comentadores mais antigos, Averróis é um dos proponentes desta tese;²⁵⁶
- b) *Vertente Compatibilista*: defende a continuidade entre as *Categorias* e a *Metafísica*. Nas duas obras, o sentido principal seria o de *indivíduo*. O fato de a forma ser causa da substancialidade do composto não a tornaria *substância* e *hoc aliquid* de modo primordial. Esta posição é defendida, por exemplo, por M. Loux.²⁵⁷ Entre os comentadores mais antigos, Tomás de Aquino é um dos proponentes desta tese.²⁵⁸

Deste modo, na *Metafísica*, as palavras *substância* e *hoc aliquid* não são atribuíveis somente ao composto e não possuem significado único: quando relacionados à matéria, *substância* e *hoc aliquid* adquirem o sentido de *substrato para a forma substancial*; quando relacionados à forma substancial, estes termos significam *princípio de substancialidade e de determinação específica do composto*; quando relacionados ao composto, estes termos significam *indivíduo dotado de autonomia e de determinação específica*. Podemos dizer, portanto, que em Aristóteles os termos *substância* e *hoc aliquid* não têm significados unívocos, mas sim análogos. Com efeito, estes termos têm múltiplos sentidos que se unem a um sentido principal:²⁵⁹ por uma parte, nas *Categorias*, o significado principal está ligado ao indivíduo e o derivado está ligado ao gênero e à espécie; por outra parte, na *Metafísica*, o

²⁵⁴Para mais detalhes, cf. GALLUZZO, 2007, 2009, 2014. Não apresentaremos minuciosamente os comentadores que defendem o compatibilismo e o incompatibilismo. Nosso único objetivo é fazer uma classificação geral.

²⁵⁵Cf. REALE, 2014a, pp. 101-103; *Id.*, 2014b, pp. 364-365.

²⁵⁶Texto em suporte à vertente incompatibilista é ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 17, 1041a9-10 e 1041b5-10 (trad. G. Reale): “Dado que a substância é um princípio e uma causa, daqui devemos partir [...]. Por exemplo, este material é uma casa: por quê? Porque está presente nele a essência da casa. E se pesquisará do seguinte modo: por que esta coisa determinada é homem? Ou: por que este corpo tem estas características? Portanto, na pesquisa do porquê busca-se a causa da matéria, isto é, a forma pela qual a matéria é algo determinado: e esta é, justamente, a substância”.

²⁵⁷Cf. LOUX, 2008, pp. 145-146 (especialmente nota 58).

²⁵⁸Texto em suporte à vertente compatibilista é ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 3, 1029a28-30 (cf. nota 253).

²⁵⁹Isto não é dito explicitamente por Aristóteles. Contudo, pode ser inferido a partir da interpretação de *Metafísica*, VII, 3 (cf. nota 253), onde Aristóteles defende que o composto e a forma são mais *substância/hoc aliquid* do que a matéria. Tomás interpreta desta maneira em TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, VII, lect. 2, §1276 e 1291.

significado principal e o derivado estão ligados à forma ou ao *sínolo* a depender a vertente seguida.

A partir do que dissemos, pode-se concluir que se, por um lado, a crítica de Abel pretende referir *substância/hoc aliquid* somente ao composto, por outro, a doutrina aristotélica trabalha com um sentido flexível e análogo de *substância/hoc aliquid* que pode ser dado à matéria, à forma substancial e ao *sínolo*. Ora, se estes termos têm sentidos análogos, então nada impediria a Tomás de incluir a alma humana entre os referentes destas palavras, ainda que mantendo o composto como o detentor do significado principal. Além disso, a concepção tomista da alma humana não poderia estar *a priori* em desacordo com a concepção aristotélica da substância, uma vez que não há unanimidade entre os autores antigos e contemporâneos quanto ao que é prioritariamente *substância/hoc aliquid* em Aristóteles. Portanto, o raciocínio de Abel só faz sentido se Tomás estiver interpretando a natureza da alma humana em contraposição ao modo como ele mesmo interpreta a substância aristotélica. Isto é o que, no próximo ponto, veremos se ocorre.

4.1.2 O *hoc aliquid* em Tomás de Aquino

No *Comentário à Metafísica*, Tomás de Aquino se declara como defensor da abordagem compatibilista. Ademais, adverte que as *Categorias* e a *Metafísica* analisam a substância sob dois pontos de vista diferentes, ainda que preservem o sentido principal de *substância*, a saber, o de *substrato* ou *substância primeira*. Vejamos:²⁶⁰

Então ele [Aristóteles] conclui que é necessário estabelecer a verdade “acerca disto”, isto é, acerca do sujeito ou da substância primeira, porque este sujeito parece ser substância em sentido mais forte. Assim, nas *Categorias* é dito que esta substância é chamada própria, principal e primordialmente de “substância”. Substâncias deste tipo são, por sua natureza, sujeitos de todas as outras coisas, a saber, das espécies, dos gêneros e dos acidentes; enquanto as substâncias segundas, ou seja, os gêneros e as espécies, são sujeitos somente dos acidentes. E, além disso, elas têm esta natureza exclusivamente por causa das substâncias primeiras, pois o “homem é branco” na medida em que este homem é branco. Assim, é evidente que a divisão da substância aqui apresentada é quase a mesma da que é oferecida nas *Categorias*, pois por “sujeito” aqui é entendida a substância primeira. E o que ele [Aristóteles] chamou de gênero e universal, que parecem pertencer ao gênero e à espécie, está contido nas substâncias segundas. Entretanto, a essência [*quod quid erat esse*], aqui apresentada, é omitida naquela obra, pois ela pertence à ordem predicamental somente enquanto

²⁶⁰ Não comentaremos todos os textos onde Tomás faz uso do termo *hoc aliquid*. Alguns deles são: TOMÁS DE AQUINO, *De ente*, 2; *Id.*, *In Sent.*, II, d. 17, q. 1, art. 2, ad 1; *Id.*, *In Physic.*, I, lect. 13, §118; III, lect. 1, §280; IV, lect. 18, §512; *Id.*, *In De generat. et corrupt.*, I, lect. 6, §51, lect. 8, §61-62, lect. 10, §80.

princípio. Ela não é um gênero, nem uma espécie e nem uma coisa individual, mas sim o princípio formal de todas estas coisas.²⁶¹

O trecho supracitado trata de *Metafísica* VII, capítulos 3 e 4. Nesta parte de sua obra, Aristóteles dedica-se a investigar o que significa *substância* e, por isso, oferece para ela quatro significados: (a) essência; (b) universal; (c) gênero; (d) substrato. Dando atenção aos significados (a) e (d), Aristóteles defende, no capítulo 3, que a *substância* significa *substrato* enquanto “aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra”;²⁶² no capítulo 4, por sua vez, o autor advoga que *substância* significa essência enquanto “aquilo que és por ti mesmo”,²⁶³ isto é, aquilo que compete *per se* a algo, prescindindo de seus atributos acidentais.

Comentando estes capítulos da *Metafísica*, Tomás enxerga na transição de temas entre os capítulos 3 e 4 uma transição de temas entre as *Categorias* e a *Metafísica*. Ao destacar o significado (d), Aristóteles estaria mantendo aquilo que foi definido nas *Categorias*. A *substância* primeira (composto) é *substância* em sentido próprio, principal e superior, enquanto é sujeito de todos os predicados, dentre eles os acidentes e a *substância* segunda. Ao tratar do significado (a), Aristóteles estaria analisando a *substância* primeira de modo mais detalhado, dando destaque a um assunto que não foi abordado nas *Categorias*, a saber, ao princípio formal da *substância* primeira (forma substancial). Assim sendo, Tomás defende que as duas obras se dedicam ao mesmo objeto material, a saber, ao sentido principal de *substância* já determinado pelas *Categorias*: *substância primeira* ou *substrato*, chamado na *Metafísica* de *composto hilemórfico* ou *sínolo*. Contudo, estas obras possuem objetos formais distintos: por um lado, as *Categorias* analisa a *substância* enquanto substrato de predicação e, por isso, detém-se em afirmar que *substância* é primordialmente *substância primeira* ou substrato; por outro, a *Metafísica* investiga o princípio que faz de algo uma *substância primeira* e, por isso, desmembra-a em matéria e forma substancial e examina o papel da forma substancial.

²⁶¹TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, VII, lect. 2, §1274-1275: “Unde concludit quod determinandum est de hoc, idest de subiecto vel de substantia prima, quia tale subiectum maxime videtur substantia esse. Unde in praedicamentis dicitur quod talis substantia est quae proprie et principaliter et maxime dicitur. Huiusmodi enim secundum se omnibus aliis substant, scilicet speciebus et generibus et accidentibus. Substantiae vero secundae, idest genera et species, substant solis accidentibus. Et hoc etiam non habent nisi ratione primarum. Homo enim est albus in quantum hic homo est albus. Unde patet quod fere eadem est divisio substantiae hic posita, cum illa quae ponitur in praedicamentis. Nam per subiectum intelligitur hic substantia prima. Quod autem dixit genus et universale, quod videtur ad genus et species pertinere, continetur sub substantiis secundis. Hoc autem quod quid erat esse hic ponitur, sed ibi praetermittitur, quia non cadit in praedicamentorum ordine nisi sicut principium. Neque enim est genus neque species neque individuum, sed horum omnium formale principium”.

²⁶²ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 3, 1028b36 (trad. G. Reale).

²⁶³*Ibid.*, 4, 1029b16 (trad. G. Reale).

Continuando sua exposição, Tomás adverte que a substância primeira deve ser dividida em três partes, a saber: a matéria, a forma e o composto de matéria e forma (*sínolo*). A cada uma delas, por sua vez, cabe analogamente a denominação *substância*. Assim sendo, *substância*, e seu sinônimo *hoc aliquid*, predicam-se a cada uma das partes da substância primeira com significados diferentes, de maneira que um destes referentes detém o sentido principal e absoluto (primeiro analogado) e que os outros possuem os sentidos secundários e relativos (segundos analogados).²⁶⁴ Uma vez que esta comunidade analógica envolve o relacionamento entre as substâncias e as partes das substâncias/acidentes, ela pode ser classificada, segundo C. Fabro, como uma analogia *horizontal ou predicamental*. Quanto ao tipo de predicação analógica concretamente em vigor, podemos designá-la como *analogia de muitos a um (duorum ad tertium)*. Neste tipo, segundo Tomás, “muitas coisas referem-se a algo único”, ou seja, várias coisas podem ser denominadas por uma mesma palavra, sendo que uma destas coisas será o referente principal desta palavra e as outras serão os referentes secundários.²⁶⁵

Posteriormente, Tomás adverte que *substância/hoc aliquid* tem três atributos em seu sentido primário, a saber, (a) a existência por si e não em outro, isto é, a subsistência por si; (b) a natureza completa, isto é, a classificação em um determinado gênero e espécie e a capacidade de realizar por si suas operações naturais; (c) ser substrato de inerência das propriedades acidentais e essenciais. Em outras palavras, o sentido primário se refere ao indivíduo concreto, isto é, àquele ente para o qual se pode ostensivamente apontar:²⁶⁶

Um *hoc aliquid* é um “este algo”, ou seja, uma coisa que podemos identificar demonstrativamente – um *algo* para o qual podemos apontar. Cadeiras, pedras, lixeiras, seres humanos e partes unidas de um coelho são todos exemplos de coisas ditas “ostensíveis”. Na ontologia de Tomás, algumas destas coisas são substâncias próprias [substâncias primeiras], e outras, ainda, são agregados de substâncias.

²⁶⁴TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, VII, lect. 2, §1276: “Dicit ergo primo, quod subiectum, quod est prima substantia particularis, in tria dividitur; scilicet in materiam, et formam, et compositum ex eis. Quae quidem divisio non est generis in species, sed alicuius analogice praedicati, quod de eis, quae sub eo continentur, per prius et posterius praedicatur. Tam enim compositum quam materia et forma particularis substantia dicitur, sed non eodem ordine; et ideo posterius inquit quid horum per prius sit substantia”.

²⁶⁵*Id.*, *Cont. Gent.*, I, 34, 297: “multa habent respectum ad aliquid unum”. Cf. *Id.*, *De Pot.*, q. 7, art. 7. Alguns comentários sobre a doutrina da analogia em Tomás são: WIPPEL, 1993, pp. 89-93; *Id.*, 2000, pp. 65-93; MONTAGNES, 2004; KLUBERTANZ, 1960. Sobre a analogia predicamental, vale citar FABRO, 2010, pp. 139-170.

²⁶⁶TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, V, lect. 10, §903: “Deinde cum dicit accidit itaque reducit dictos modos substantiae ad duos; dicens, quod ex praedictis modis considerari potest, quod substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subiicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis”. *Id.*, *In De Anima*, II, lect. 1, §215: “Substantia vero composita est, quae est hoc aliquid. Dicitur enim esse hoc aliquid, id est aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie; et hoc convenit soli substantiae compositae in rebus materialibus”.

Porém, cada uma delas é um tipo de coisa para o qual se pode apontar no mundo que nos cerca.²⁶⁷

A partir disto, Tomás passa a analisar quais seriam os diferentes sentidos que o termo *substância/hoc aliquid* assume ao ser aplicado à matéria, à forma e ao composto. A matéria, por um lado, é *substância/hoc aliquid*, porque (a) ela é o substrato ao qual se une a forma substancial; (b) ela só se torna um indivíduo concreto quando atualizada pela forma substancial; (c) ela não pode ter existência separada nem mesmo de modo conceitual, pois é ininteligível quando desprovida da forma substancial. Assim sendo, cabe a ela um *sentido impróprio de substância/hoc aliquid*.²⁶⁸

Todavia, a forma e o composto são mais propriamente designados como *substância/hoc aliquid* do que a matéria. Esta designação, no entanto, apresenta graus diferentes. Por um lado, o composto é prioritariamente assim chamado, porque: (a) ele é o substrato último de predicação e de inerência; (b) ele existe separado de todas as coisas, tendo existência por si; (c) ele é um indivíduo concreto dotado de natureza completa. Sendo assim, somente o *sínolo* satisfaz plenamente as três características contidas no *sentido primário de substância/hoc aliquid*, a saber, a existência por si, a natureza completa e a sustentação de predicados.²⁶⁹ Por outro lado, a forma substancial é *substância/hoc aliquid*, porque: (a) ela adquire existência por si e se torna um *hoc aliquid* graças ao composto; (b) ela pode existir separada da matéria conceitualmente; (c) ela é aquilo pelo qual a matéria se torna um *hoc aliquid*; (d) ela é princípio de substancialidade e do ser da matéria. Diante destas características, a forma não pode satisfazer o significado principal de *substância/hoc aliquid*, pois ela não existe independentemente do composto do qual é princípio de substancialidade,

²⁶⁷SALZILLO, 2017 (no prelo), tradução nossa: “A *hoc aliquid* is a ‘this something’, that is, a thing that we can identify demonstratively — a thisthat we can point to. Chairs, rocks, trash cans, human beings and un-detached rabbit parts are all examples of such ‘ostensible’ things. In Aquinas’s ontology, some such things are proper substances, while others are parts of substances, and still others are aggregates of substances. Yet each of them is the kind of thing we can point out in the world around us”. Agradecemos ao Prof. Dr. Raphael Mary Salzillo, O. P. por nos disponibilizar a comunicação por ele realizada em 5 de dez. de 2017 no 52nd *International Congress on Medieval Philosophy* (Michigan), intitulada: “The Human Soul as *Hoc Aliquid* in Aquinas”.

²⁶⁸TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, VII, lect. 2, §1289: “Non est ergo intelligendum, quod substantia actu existens (de qua hic loquimur) de materia praedicetur praedicatione univoca, sive quae est per essentiam. Iam enim supra dixerat, quod materia non est quid, neque aliquid aliorum. Sed intelligendum est de denominativa praedicatione, per quem modum accidentia de substantia praedicantur”. *Ibid.*, VIII, lect. 1, §1687: “Materia enim dicitur substantia non quasi ens aliquid actu existens in se considerata, sed quasi in potentia, ut sit aliquid actu, haec dicitur esse hoc aliquid”. *Ibid.*, §1688: “Secundo ibi, quia vero dicit, quod necesse est in substantiis sensibilibus ponere materiam quasi substantiam et subiectum. In omni enim mutatione oportet esse subiectum commune terminis mutationis in contrariis mutationibus”.

²⁶⁹*Ibid.*, VII, lect. 2, §1293: “compositum et est separabile, et est hoc aliquid”. *Ibid.*, VIII, lect. 1, §1687: “Compositum vero ex his dicitur esse substantia quasi separabile simpliciter, idest separatim per se existere potens in rerum natura; et eius solius est generatio et corruptio. Neque enim forma neque materia generatur aut corrumpitur nisi per accidens”.

além de não ter por si natureza completa e nem ser sujeito de atribuições. Portanto, cabe-lhe um *sentido secundário de substância/hoc aliquid*, isto é, enquanto causa pela qual o composto assume o sentido principal.²⁷⁰

Pois bem, até aqui não há nada além de uma leitura compatibilista de Aristóteles. A novidade ocorrerá, contudo, ao avaliar qual é o sentido de *substância/hoc aliquid* satisfeito pela alma intelectual. A atribuição de substancialidade à alma humana aparece no *Comentário ao De Anima*. Interpretando o *De Anima*, II, 1, Tomás afirma que a alma humana é *substância/hoc aliquid* secundariamente, pois ela é causa formal que faz um corpo potencialmente vivo tornar-se um indivíduo concreto dotado de completude no ser e de natureza específica.²⁷¹ Entretanto, a intelectualidade concede-lhe certas qualidades do sentido primário de *substância/hoc aliquid*.

Como dissemos anteriormente, o sentido principal congrega três atributos: (a) substrato de inerência; (b) subsistência; (c) natureza completa. Uma vez que a alma é parte de um composto, ela não pode satisfazer (c), mas, por se caracterizar como sujeito do intelecto e do ser, ela satisfaz os atributos (a) e (b). Assim sendo, a alma humana, por ser forma substancial, enquadra-se no sentido derivado de *substância/hoc aliquid* e, por ser subsistente e substrato de inerência do intelecto, compartilha dois dos atributos do sentido primário. O fato de a alma não ter natureza completa é condição suficiente e necessária para que ela não tenha estatuto ontológico idêntico ao de um composto e para que ela não satisfaça completamente o sentido primário de *substância/hoc aliquid*. Podemos dizer que ela é *substância/hoc aliquid em sentido peculiar*.²⁷²

²⁷⁰TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, V, lec. 10, §904: “Sed etiam forma et species uniuscuiusque rei, dicitur tale, idest substantia. In quo includit et secundum et quartum modum. Essentia enim et forma in hoc conveniunt quod secundum utrumque dicitur esse illud quo aliquid est. Sed forma refertur ad materiam, quam facit esse in actu; quidditas autem refertur ad suppositum, quod significatur ut habens talem essentiam”. *Ibid.*, VII, lect. 2, §1293: “Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid”. *Ibid.*, lect. 17, §1668: “Quare manifestum est quod in talibus quaestionibus quaeritur causa materiae, idest propter quid materia pertingat ad naturam eius quod definitur. Hoc autem quaesitum quod est causa materiae est species, scilicet forma qua aliquid est. Hoc autem est substantia, idest ipsa substantia quae est quod quid erat esse. Et sic relinquitur quod propositum erat ostendere, scilicet quod substantia sit principium et causa”. *Ibid.*, VIII, lect. 1, §1687: “Forma vero, quae et ratio nominatur, quia ex ipsa sumitur ratio speciei, dicitur substantia quasi ens aliquid actu, et quasi ens separabile secundum rationem a materia, licet non secundum rem”. *Id.*, *In De Anima*, II, lect. 1, §215: “Forma autem est, secundum quam iam est hoc aliquid in actu”.

²⁷¹Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 1, 412a1-412b9; TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, II, lect. 1, §221: “quod anima sit substantia, sicut forma vel species talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam”.

²⁷²TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, II, lect. 1, §215: “Anima autem rationalis, quantum ad aliquid potest dici hoc aliquid, secundum hoc quod potest esse per se subsistens. Sed quia non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit hoc aliquid”. Cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 77, art. 5.

O mesmo raciocínio aparece nas *Questões Disputadas Sobre a Alma*, na *Suma Teológica* e nas *Questões Disputadas Sobre as Criaturas Espirituais*.²⁷³ Falando sobre o significado de *hoc aliquid* nas *Categorias*, Tomás assim se manifesta:²⁷⁴

Deve-se dizer que “este algo” [*tóde ti/hoc aliquid*] se diz propriamente do indivíduo pertencente ao gênero da substância. Pois diz o Filósofo nas *Categorias* que, no caso das substâncias primeiras, é indubitável que significam “este algo” [*tóde ti/hoc aliquid*]; as substâncias segundas, por sua vez, ainda que pareçam significar “este algo” [*tóde ti/hoc aliquid*], significam antes *quale quid*. Mas ao indivíduo pertencente ao gênero da substância não só compete que possa subsistir por si mesmo, mas também que seja algo completo numa espécie e no gênero da substância; portanto, também diz o Filósofo nas *Categorias* que à mão, ao pé e a outras partes como estas se chamam antes partes da substância do que substâncias primeiras ou segundas: porque, embora não existam em outro como em seu sujeito (o que é próprio da substância), não participam completamente da natureza de nenhuma espécie; razão por que não são consideradas certa espécie ou gênero, senão por redução.²⁷⁵

Neste trecho, Tomás defende que o sentido próprio de *substância/hoc aliquid* refere-se à substância primeira, ou seja, ao indivíduo concreto ou ao composto. A este significado são referidos dois dos três atributos mencionados anteriormente: (a) a subsistência, ou seja, não existir em outro como em seu sujeito; (b) a natureza completa, que nesta citação é compreendida somente como a classificação em um gênero e em uma espécie. As substâncias segundas não satisfazem estas duas características, pois são qualificações dadas a vários indivíduos (*quale quid*). Curiosamente, as partes corpóreas (como as mãos e os pés) preenchem o requisito (a), o que as inclui, junto com a alma intelectual, no sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*.

Aqui entramos em uma dificuldade: se as partes do corpo dependem do todo para existir, como então elas podem ser subsistentes? As partes corpóreas são parcelas do corpo atualizadas pela forma substancial responsável por atualizar o corpo como um todo. Em certo sentido, são realidades dotadas de independência em relação ao composto no qual estão incluídas. Prova disto é a atribuição de operações e de faculdades do ser humano a estas partes

²⁷³Daremos destaque, por motivo de espaço, às *Questões Disputadas Sobre a Alma*. Textos paralelos ao que comentaremos são: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 1; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 2, ad 16.

²⁷⁴Tomás refere-se a ARISTÓTELES, *Categorias*, 3a28-31 e 3b10-25.

²⁷⁵TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 1: “Dicendum quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae. Dicit enim philosophus in praedicamentis, quod primae substantiae indubitanter hoc aliquid significant; secundae vero substantiae, etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae; unde philosophus etiam in praedicamentis, manum et pedem et huiusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas: quia, licet non sint in alio sicut in subiecto (quod proprie substantiae est), non tamen participant complete naturam alicuius speciei; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem”.

(por exemplo, não há impedimento em se dizer que *as mãos pegam* ou que *os pés andam*). Contudo, esta independência tem limites, pois elas só existem enquanto são atualizadas pela forma substancial. Além disso, elas só têm natureza específica por serem elementos constituintes de um composto hilemórfico que, por sua vez, possui determinação específica. Com efeito, separadas da forma substancial, as partes corpóreas deixam de existir e são apenas equivocadamente incluídas em uma natureza específica. Logo, as partes corpóreas são (em certo nível) subsistentes, mas não são dotadas de natureza completa: elas se enquadram (em certo grau) no sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*.²⁷⁶

No entanto, a alma intelectual está perfeitamente incluída no sentido peculiar. Expliquemos. As partes corpóreas são parcelas do corpo estruturadas pela forma substancial do composto que servem de substrato para as faculdades e as operações vegetativas e sensitivas, já a alma intelectual é uma forma substancial que serve de substrato para a faculdade e a operação intelectual e que estrutura o corpo como um todo e em cada uma de suas partes. Ora, aquilo que é substrato de faculdades e de operações também é, de acordo com Tomás, substrato do ato de ser. Ademais, a alma intelectual é a única forma substancial de um composto hilemórfico e, por isso, é responsável por conferir o ato de ser às partes corpóreas deste composto. Desta maneira, chegamos à seguinte diferenciação entre a alma intelectual e as partes corpóreas: (a) as partes corpóreas são substratos do ato de ser comunicado pela forma substancial; (b) a alma intelectual é tanto substrato do ato de ser quanto princípio difusor deste mesmo ato às partes corpóreas.

Todavia, o ato de ser do qual a alma é substrato não provém de outra forma substancial, dado que um composto hilemórfico tem somente uma única forma substancial. Se este é o caso, então a alma humana nunca poderá se corromper, pois a corrupção supõe a perda do ato de ser que, por sua vez, ocorre graças à perda da forma substancial. Assim sendo, a dissolução do composto do qual a alma faz parte não ocasiona a corrupção da alma intelectual. Em outras palavras, a alma humana não depende da matéria à qual atualiza e do composto do qual é causa formal para existir, ou seja, ela é subsistente por si. Desta maneira, podemos concluir que a alma é uma forma subsistente que confere a subsistência às partes corpóreas e, por isso, cabe a ela, sobretudo, o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*.²⁷⁷

²⁷⁶Sobre as partes corpóreas, cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.*, VII, lect. 9 e lect. 10; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 8, art. 2, ad 3; q. 76, art. 8; III, q. 2, art. 2, ad 3; *Id.*, *Quodl.*, X, q. 3, art. 1.

²⁷⁷*Id.*, *Q. de Anima*, q. 1: “Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; et similiter est forma et hoc aliquid”. Uma argumentação mais detalhada do que dissemos neste parágrafo encontra-se na subseção 4.2.1.

Através deste panorama, podemos comparar esquematicamente a vertente compatibilista do aristotelismo com a posição de Tomás:

Tabela: Substância e *hoc aliquid* no compatibilismo aristotélico e na posição tomista

SUBSTÂNCIA/HOC ALIQUID	
COMPATIBILISMO ARISTOTÉLICO	POSIÇÃO TOMISTA
Sentido primário (excelente): composto/indivíduo;	Sentido primário (excelente): composto/indivíduo;
Sentido secundário¹ (próprio): forma substancial e almas (vegetativa, sensitiva e intelectual);	Sentido peculiar: <i>alma intelectual e (em certo sentido) partes corpóreas;</i>
Sentido secundário² (impróprio): matéria.	Sentido secundário¹ (próprio): forma substancial e alma sensitiva e vegetativa;
	Sentido secundário² (impróprio): matéria.

Seguindo este esquema, percebemos que a crítica de Abel está pautada na tese de que Aristóteles e Tomás teriam uma concepção unívoca de *substância/hoc aliquid*. Para ele, o único significado possível seria o primário ou excelente. Assim sendo, chamar a alma de *substância/hoc aliquid* seria o mesmo que a conceber com o *status* de um composto e que, em última instância, defender a união entre duas substâncias (a saber, entre a alma intelectual e o corpo humano). No entanto, pautando-se na analogia e mantendo o sentido excelente, Tomás cria um significado novo de *substância/hoc aliquid* que aqui chamamos de sentido peculiar. Através deste sentido, a alma ocupa um estado intermediário entre as substâncias materiais e as formas substanciais materiais.²⁷⁸

A diferença determinante entre os sentidos primário e peculiar repousa, respectivamente, na presença e na ausência de natureza completa:²⁷⁹ aquilo que tem subsistência e natureza completa satisfaz o sentido primário e tem o estatuto ontológico de um composto hilemórfico, já aquilo que tem subsistência, mas não tem natureza completa, satisfaz o sentido peculiar e tem o estatuto de item substancial subsistente, sendo então reconhecido como alma intelectual ou forma substancial subsistente. Deste modo, vemos que, por um lado, este esquema considera a natureza completa como condição necessária e suficiente para o cumprimento do sentido excelente. Além disso, vemos que, por outro lado, o

²⁷⁸Nossa interpretação diverge ligeiramente da oferecida por B. Bazán. Para este o *hoc aliquid* aplicar-se-ia à alma humana da mesma maneira que aos outros tipos de formas substanciais, a saber, no sentido secundário¹. Cf. BAZÁN, 1997.

²⁷⁹Como já dissemos, *natureza completa* tem duas características: (a) o enquadramento em um determinado gênero ou espécie (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 1, ad 13; q. 2, ad 10); (b) a capacidade de realizar sozinho todas as operações naturais (cf. *Ibid.*, ad 12; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 1, ad 5). Retomaremos a característica (b) na subseção 4.2.2.

mesmo esquema considera a subsistência como condição necessária para satisfazer o sentido peculiar e excelente, mas não como condição suficiente para satisfazer o sentido excelente.²⁸⁰ Portanto, a nosso ver, Abel falha em sua crítica por interpretar erroneamente a posição aristotélica e a posição tomista. Depois de percebermos que a tese de Tomás é exegeticamente consistente, devemos, agora, avaliar se ela é metafisicamente apropriada. Só assim saberemos se Tomás insere ou não uma modificação *ad hoc* em sua metafísica.

4.2 O SENTIDO PECULIAR DE *HOC ALIQUID*: CONTRADIÇÃO EM TERMOS?

Concluimos anteriormente que a alma é *substância/hoc aliquid* em sentido peculiar. Ela tem aspectos em comum com o sentido secundário¹ (princípio da substancialidade) e com o sentido excelente (subsistência e sustentação de propriedades). Esta classificação impede, como vimos, que se lhe atribua o peso ontológico de um composto, classificando-a, ao contrário, como uma forma que ocupa lugar intermediário entre os compostos e as formas substanciais materiais: uma forma substancial subsistente. Assim, a crítica de Abel, ao menos no que tange à sua interpretação dos textos de Tomás e de Aristóteles, viu-se abalada.

Entretanto, ainda resta como dificuldade a atribuição de subsistência a algo que é parte do composto e que, logo, deve existir sendo sustentado por ele. Os problemas envolvidos nesta atribuição são inúmeros, movendo alguns comentadores a vê-la como um erro e outros a mostrar sua consistência.²⁸¹ A nosso ver, ao menos duas interpretações parecem explicar

²⁸⁰Uma última questão a ser vista concerne ao critério de substancialidade: qual é a linha demarcatória entre aquilo que é e aquilo que não é *substância/hoc aliquid* em sentido excelente? Para Galluzzo, o critério de demarcação seria a subsistência por si. Somente substâncias (no sentido excelente) seriam capazes de existir de modo autônomo e independente. Mesmo levando em consideração a alma humana, o critério permaneceria o mesmo. Para Bazán e Lenzi, a análise dos textos referentes à substancialidade da alma intelectual mostraria que o critério seria a natureza completa. Somente substâncias (no sentido excelente) seriam dotadas de gênero e de espécie e atualizariam por si todas as suas operações naturais. A nosso ver, a opinião de Galluzzo levaria ao inconveniente de introduzir a alma humana no sentido excelente de *substância/hoc aliquid*. A opinião de Lenzi e Bazán, por outro lado, não só parece mais consistente com os textos de Tomás aqui analisados, como também consegue distinguir claramente a alma humana dos compostos hilemórficos. Cf. GALLUZZO, 2009; BAZÁN, 1997; LENZI, 2007.

²⁸¹Comentadores que enfatizam os problemas da posição tomista são: ABEL, 1995; CROSS, 1997; KENNY, 2004; BAZÁN, 2010, 2011 e 2017 (no prelo). Comentadores que procuram ler Tomás de modo mais benévolo são: PEGIS, 1955, 1959, 1974a, 1974b, 1978; DEWAN, 1982, 2006; STUMP, 1993, 2003; BAZÁN, 1997; CROSS, 2002; BRADLEY, 2004; BROCK, 2005; KLIMA, 2002, 2007, 2009, 2017; LEFTOW, 2001, 2010; EBERL, 2004; PASNAU, 2004; LENZI, 2007; BURGOA, 2011; ZÁCHIA, 2013; BØGESKOV, 2013; FISHER, 2017b.

satisfatoriamente esta questão. A primeira parte da comparação entre a alma intelectual e as partes corpóreas, já a segunda parte do adágio *forma dat esse*.²⁸² Passemos a elas.

4.2.1 A comparação entre a alma intelectual e as partes corpóreas

Começamos a ver o paralelo entre a alma intelectual e as partes corpóreas quando discutíamos *Q. de Anima*, q. 1, na qual Tomás afirma que as partes corpóreas são dotadas, tal como a alma intelectual, de subsistência, mas não de natureza completa. Além disso, explicamos as diferenças entre a alma e as partes corpóreas, de modo a salientar que só a primeira consegue, de fato, satisfazer o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*.²⁸³ Encontramos na *Suma Teológica* um exemplo mais claro do paralelo apresentado:

De fato, diz-se que agir por si convém àquilo que existe por si. Mas existir por si, às vezes, pode designar algo que não seja inerente como acidente ou como forma material e que também seja parte. Mas é chamado de subsistente por si em sentido próprio aquilo que não é inerente no sentido citado anteriormente, nem é parte. Conforme este sentido, nem os olhos, nem as mãos podem ser chamados de subsistentes por si e nem, conseqüentemente, de operantes por si. Por isso, as operações das partes são atribuídas ao todo através das partes. Com efeito, dizemos que o homem vê pelos olhos e apalpa pelas mãos, de modo diferente do quente que aquece pelo calor, porque o calor não aquece de nenhum modo, propriamente falando. Pode-se, portanto, afirmar que a alma pensa da mesma maneira que os olhos veem, porém é mais próprio dizer que o homem pensa pela alma.²⁸⁴

Neste trecho, Tomás apresenta com mais detalhes as semelhanças entre a alma humana e as partes corpóreas. A subsistência por si, uma vez que diz respeito àquilo que existe por si, aparece aqui relacionada com a capacidade de agir por si. Antes de tudo, Tomás exclui deste esquema as formas acidentais e as formas substanciais materiais afirmando que elas são inerentes. Ora, uma vez que a subsistência está ligada ao agir por si, então a inerência, pelo fato de significar aquilo que existe graças à outra coisa, deve estar relacionada com a capacidade de agir por causa de outro. Com efeito, as formas substanciais materiais e as formas acidentais devem ser entendidas como princípios pelos quais um determinado

²⁸²A primeira é defendida por K. Fisher, E. Stump, R. Pasnau e L. Burgoa. A segunda encontra entre seus proponentes E. Zúchía e L. Dewan. Para as referências, cf. nota anterior.

²⁸³Cf. Subseção 4.1.2.

²⁸⁴TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 2, ad 2: “Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculus, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam”.

composto ou uma parte dele desempenha determinadas operações naturais, mas nunca como substratos ou instâncias de tais operações. Deste modo, por exemplo, não podemos dizer que a atividade de ver caiba à alma sensitiva, pois esta é responsável por conferir a um animal (ou seja, a um composto), e mais especificamente aos olhos (ou seja, a uma parte do composto), a capacidade de desempenhar a atividade de ver; igualmente, não podemos dizer que a atividade de ouvir caiba à alma sensitiva, pois esta é responsável por conferir a um animal (isto é, a um composto), e mais especificamente aos ouvidos (isto é, a uma parte do composto), a capacidade de desempenhar a atividade de ouvir.

Dito isto, Tomás estabelece duas acepções para agir por si ou subsistir por si. Há, por um lado, uma acepção imprópria segundo a qual podemos dizer que as partes corpóreas agem por si. Nesta acepção, podemos afirmar, por exemplo, que os olhos realizam a atividade de ver e que as mãos realizam a atividade de apalpar. Por outro, há uma acepção própria segundo a qual podemos dizer que o composto age por si, ou melhor, que ele age por si através de alguma parte sua. Nesta acepção, é legítimo afirmar, por exemplo, que o homem realiza a atividade de ver através dos olhos e a atividade de apalpar através das mãos. Por fim, Tomás afirma que a alma subsiste ou age por si na mesma acepção em que isto é aplicado às partes corpóreas, a saber, na acepção imprópria. Desta maneira, podemos afirmar que a alma humana realiza a atividade de pensar. No entanto, se trouxermos a acepção própria à baila, devemos dizer que é o homem quem realiza a atividade de pensar, ou melhor, que é ele quem realiza a atividade de pensar através da alma.

Como podemos perceber, as formas, as partes corpóreas e a alma intelectual são partes da substância, mas o são de modos diferentes. O fato de as partes corpóreas e de a alma serem os substratos de determinadas faculdades e operações leva-nos a concluir que elas são subsistentes. Entretanto, o fato de serem partes de um todo impede que as designemos como *substância/hoc aliquid* em sentido excelente. Portanto, elas podem ser chamadas de *partes subsistentes do composto*. Todavia, a alma e as partes corpóreas não podem ter o mesmo nível de subsistência. Basta olharmos para a natureza de cada uma delas: a alma é uma forma substancial, sendo responsável por atualizar e estruturar o corpo e cada uma de suas partes, ao passo que as partes corpóreas são parcelas do corpo atualizadas e estruturadas pela forma substancial responsável por atualizar e estruturar o corpo como um todo.

Para que se estabeleçam estes diferentes níveis de subsistência, devemos levar em conta o raciocínio a seguir. De acordo com Tomás, alma, por ser uma forma substancial, deve atualizar e, conseqüentemente estar presente, no corpo como um todo e em cada uma de suas

partes.²⁸⁵ Desta maneira, ela organiza cada parte do corpo humano e lhes atribui uma determinada capacidade (ou faculdade) humana. Por exemplo, a alma organiza uma determinada parte corpórea como um olho, atribuindo-lhe a capacidade (ou a faculdade) da visão; ela organiza outra parte do corpo como uma língua, dando-lhe, por sua vez, a capacidade (ou a faculdade) do paladar, e assim por diante. Dito em outras palavras, cada faculdade e operação humanas tem como substrato (ou é instanciada por) uma determinada parte corpórea.²⁸⁶

Entretanto, existe uma exceção a esta regra, a saber, a faculdade intelectual. Por ter natureza imaterial, ela não pode ter por substrato uma parte corpórea.²⁸⁷ É preciso, no entanto, que ela esteja ligada a alguma parte do ser humano, pois, do contrário, haveria o risco de se cair no averroísmo, tese inaceitável para Tomás que advoga que o intelecto seria uma espécie de substância que existe separada dos indivíduos humanos e que é responsável por realizar as atividades intelectuais.²⁸⁸ Isto posto, se a faculdade intelectual não pode se unir a uma parte corpórea do ser humano, então, conclui-se, deve ter por substrato uma parte que seja incorpórea ou imaterial. Ora, a única parte do ser humano capaz de cumprir tal exigência é a alma intelectual. Logo, ela será o substrato imaterial (ou a instância imaterial) ao qual se unirá a faculdade intelectual.²⁸⁹ Portanto, enquanto as faculdades da visão e do paladar estão ligadas, respectivamente, aos olhos e à língua, a faculdade intelectual estará ligada à alma.

Até este ponto, podemos dizer que a alma humana e as partes corpóreas compartilham um sentido comum de subsistência, a saber, o de ser instância de determinadas faculdades e operações humanas ou, melhor dizendo, o de *ser substrato das faculdades e das operações humanas*. Entretanto, a semelhança para por aí. Segundo Tomás, devido à íntima relação entre o modo de ser e o de agir, todo substrato de operações deverá ser também substrato do ato de ser.²⁹⁰ Assim, tanto as partes corpóreas quanto a alma intelectual serão substratos do ato de

²⁸⁵Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 8; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 72.

²⁸⁶TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 77, art. 5: “Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola”.

²⁸⁷Cf. Subseção 3.1.

²⁸⁸O averroísmo é criticado, por exemplo, em *Id.*, *In Sent.*, II, d. 17, q. 2, art. 1; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 70; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 2; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1 e art. 2. A obra mais famosa composta por Tomás com o intuito de combater o chamado *averoísmo* é o *De Unit. Int.*

²⁸⁹*Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 77, art. 5: “Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto”. Como vimos, a alma intelectual funciona como substrato imaterial das faculdades e operações intelectuais. Para mais detalhes, cf. subseção 3.2.

²⁹⁰Algumas versões desta relação são: *o agir segue o modo de ser, toda coisa age na medida em que está em ato*. Elas aparecem, por exemplo, em: *Id.*, *De Pot.*, q. 3, art. 9 e art. 11; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 50, art. 5; q. 75, art. 2,

ser. Todavia, a alma é uma forma substancial, sendo responsável por atualizar, estruturar e conferir o ato de ser (ou o *esse simpliciter*) ao corpo como um todo e a cada uma de suas partes.²⁹¹ Além disso, sabemos que cada substância deve ter um único ato de ser e uma única forma substancial.²⁹² Disto se seguem duas coisas: por um lado, que as partes corpóreas são substratos do ato de ser comunicado pela forma substancial, ou seja, que elas são *recipientes do ato de ser* comunicado pela alma; por outro, que a alma intelectual é substrato do ato de ser e princípio pelo qual este mesmo ato de ser atualiza o corpo e as suas partes, ou seja, que ela é *recipiente e difusora do ato de ser*.

Dito isto, podemos afirmar que as partes corpóreas existem graças ao ser comunicado pela alma intelectual e enquanto por ela forem atualizadas, ao passo que a alma intelectual existe graças ao ser do qual é recipiente. No entanto, o ser do qual a alma é recipiente não provém de outra forma substancial que o comunique, dado que para isto deveria haver no composto humano duas formas substanciais, a saber, a própria alma humana e aquela que lhe conferisse o ato de ser. Ora, isto é impossível, pois um composto deve possuir uma única forma substancial, conforme a doutrina tomista da unicidade da forma.²⁹³

Pois bem, a metafísica tomista endossa que a condição necessária e suficiente para a corrupção de alguma coisa, isto é, para a perda do ato de ser, é a perda da forma substancial que a atualiza. Vimos, porém, que é impossível que a alma intelectual receba o ato de ser através de outra forma. Portanto, ela não pode perder o seu ato de ser e, logo, deve ser

art. 3 e art. 4; q. 76, art. 1; III, q. 77, art. 3; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1, q. 12. Para mais detalhes, cf. FISHER, 2017a; *Id.*, 2017b, pp. 101-105.

²⁹¹Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1 e art. 4.

²⁹²Cf. *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1, ad 1; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 68, 1450.

²⁹³*Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 5, ad 3: “Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum”. Sobre a doutrina da unicidade da forma substancial, cf. subseção 2.2. Conforme Tomás, as formas substanciais são geradas quando uma determinada causa eficiente natural ocasiona determinadas modificações nas características acidentais e materiais de um composto, fazendo com que seja eduzida da matéria deste composto uma determinada forma substancial que nela pré-existia em potência. Ademais, Deus cria compostos hilemórficos e não determinadas partes deste composto (por exemplo, Deus não cria a alma sensitiva de um animal, mas o animal). A alma intelectual é, para Tomás, uma exceção a esta regra, pois ela não é eduzida da matéria graças à ação de uma causa eficiente natural, mas sim criada por uma causa eficiente sobrenatural, ou seja, por Deus. Além disso, no momento da geração de um ser humano, confluem duas ações: os progenitores dão origem ao corpo e Deus dá origem à alma intelectual (cf. *Id.*, *De Pot.*, q. 3, art. 9 e art. 11; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 2, ad 12 e q. 12; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 2, ad 8; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 118, art. 2; *Id.*, *Cont. Gent.*, IV, 48; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 91, art. 2). É importante esclarecer que o argumento apresentado neste parágrafo não depende diretamente do fato de a alma humana receber de Deus o ato de ser, mas sim do fato de tal ato não provir de outra forma substancial que tenha o papel de atualizar a alma. Desta maneira, o argumento acima parece não se enquadrar na opinião de Bazán. Para ele, as teses da subsistência e da incorruptibilidade da alma dependeriam diretamente da controversa tese da criação da alma por Deus: “The soul cannot be a subsistent substantial form without being created, out of the patterns followed by natural causality. But subsistence is the condition for a form to be incorruptible. Therefore the incorruptibility of the soul is dependent upon its being created” (BAZÁN, 2017 (no prelo)).

inocorrúptível.²⁹⁴ Isto posto, a dissolução do composto da qual a alma humana é princípio formal não fará com que a alma deixe de existir, mas tão somente com que cesse (ao menos temporariamente) de difundir o ato de ser ao corpo.

Desta maneira, conclui-se, por um lado, que a alma intelectual é subsistente pelo fato de ser substrato da faculdade e da operação intelectual e por não depender do composto do qual é princípio formal para existir; por outro lado, conclui-se que ela é forma substancial pelo fato de ser a difusora do ato de ser e das faculdades e operações humanas ao corpo e às suas partes. Ademais, podemos concluir que a alma intelectual é uma parte subsistente inocorrúptível pelo fato de não perder o ato de ser do qual é recipiente e que, por sua vez, as partes corpóreas são partes subsistentes corruptíveis pelo fato de perderem o ato de ser do qual são recipientes quando não mais atualizadas pela alma. Portanto, além de ser subsistente enquanto *substrato das faculdades e das operações intelectuais*, a alma humana também é subsistente enquanto é capaz de existir separada do corpo ao qual atualiza e do composto do qual faz parte, ou seja, ela também é subsistente enquanto isto significa *existir por si*.

Por meio deste argumento, fica claro o motivo de a alma intelectual e as partes corpóreas terem níveis diferentes de subsistência. Com efeito, a subsistência comportará dois significados, nomeadamente:²⁹⁵

- a) *Sentido forte*: significa *aquilo que é substrato de faculdades e de operações e que existe por si*. Com efeito, a alma intelectual é *substrato de faculdades e de operações*, pelo fato de não ser simplesmente o princípio que confere às partes corpóreas do composto determinadas faculdades e operações naturais (a saber, as faculdades e as operações vegetativas e sensitivas), mas também pelo fato de ser o substrato das faculdades e das operações intelectuais. Ela *existe por si* na medida em que não pode perder o ato de ser do qual é recipiente, dado que ele não provém de outra forma substancial. Assim, a ela compete principalmente o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*;
- b) *Sentido fraco*: significa *aquilo que é substrato de faculdades e de operações*. De fato, as partes corpóreas são *substratos de faculdades e de operações* na medida em que instanciam as faculdades e as operações humanas de natureza material (saber, as faculdades e das operações sensitivas e vegetativas). Elas *não existem por si* na medida em que são recipientes do ato de ser comunicado pela alma intelectual e, por

²⁹⁴Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De Causis*, lect. 26; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 14; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 6.

²⁹⁵Para a introdução de um sentido fraco e forte para *subsistência*, baseamo-nos na leitura de E. Záchia e de K. Fisher. Entretanto, atribuímos significados diferentes a cada um dos sentidos. Cf. ZÁCHIA, 2013, p. 90, nota 7; FISHER, 2017b, pp. 105-119.

isso, permanecem existindo enquanto são atualizadas por ela. Assim, a elas compete secundariamente o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*.

Através desta distinção, defendemos que a comparação entre a alma humana e as partes corpóreas tem três objetivos. Em primeiro lugar, mostrar que as partes de um composto podem ser subsistentes sem o perigo de aplicar a elas o sentido excelente de *substância/hoc aliquid*. Como dissemos, elas podem subsistir, porque têm um modo de ser diferente do das formas acidentais e substanciais materiais, que existem de modo inerente e não são substratos de faculdades e de operações. Em segundo lugar, mostrar que a alma humana e as partes corpóreas não satisfazem o mesmo nível de subsistência. Como dissemos, elas satisfazem, respectivamente, os sentidos forte e fraco de subsistência. A subsistência forte da alma humana e a subsistência fraca das partes corpóreas só se assemelham em uma característica, a saber, na de *ser substrato de faculdades e de operações*. Em terceiro lugar, mostrar que a *subsistência* e a *incompactibilidade* ou a *existência separada* não são *a priori* sinônimas. Como dissemos, só existe tal identificação no caso de estarmos tratando da subsistência em seu sentido forte, ou seja, se levarmos em conta o sentido que é satisfeito pela alma humana. Portanto, a *incompactibilidade* cabe somente a um tipo de parte subsistente, a saber, à alma intelectual. Isto está intimamente relacionado ao papel da forma substancial como causa formal do ser, retratado pelos medievais a partir da fórmula *forma dat esse*.²⁹⁶

4.2.2 O adágio *forma dat esse*

Passemos agora a tratar da fórmula *forma dat esse*, uma vez que, conforme Tomás, ela seria capaz de justificar a subsistência da alma humana. Para efeito de argumentação, devemos nos recordar, sobretudo, que a forma substancial é considerada por Tomás como princípio do *esse simpliciter* de um composto hilemórfico.²⁹⁷ Entretanto, esta afirmação só se

²⁹⁶Discordamos de Pasnau, Stump e Burgoa, que, mesmo diferenciando a alma das partes corpóreas, admitem o mesmo tipo de subsistência para as duas. Além disso, eles defendem, em certos momentos, a correlação entre a subsistência e a separabilidade, aventando a possibilidade de as partes corpóreas existirem sem o composto (cf. PASNAU, 2004, pp. 48-50 e 65-68; STUMP, 2003, pp. 35-60; BURGOA, 2011, pp. 229-230). Discordamos também de R. Salzillo, que, mesmo distinguindo a *existência separada* da *subsistência*, atribui o mesmo tipo de subsistência à alma intelectual e às partes corpóreas: ambas são subsistentes porque são *substratos de faculdades e de operações*. Concordamos com a sua proposta de diferir a *subsistência* da *incompactibilidade ontológica*. De fato, tal identificação traria consigo a conclusão de que as partes corpóreas seriam capazes de existir separadas do composto. Todavia, a atribuição do mesmo nível de subsistência às partes corpóreas e à alma intelectual deixaria em aberto o motivo de a subsistência da alma intelectual levar à *incompactibilidade* ou *existência separada* da alma (cf. SALZILLO, 2018 (no prelo)). Agradecemos ao Prof. Dr. Raphael Mary Salzillo, O.P. por nos disponibilizar a comunicação por ele proferida em 4 de jul. de 2018 no *The Morris Colloquium in Medieval Philosophy* (Colorado), intitulada: “The Human Soul as *Hoc Aliquid* in Aquinas”.

²⁹⁷Cf. Subseção 2.2.

torna clara a partir do momento em que analisamos a relação entre as partes da substância primeira (forma, matéria e *sínolo*) e o ato de ser. De fato, toda substância criada é composta de essência e ser, de modo que o ser é ato da essência e a essência é potência para o ser. Isto posto, percebe-se que se o ser é ato da essência de um composto, então ele também será ato das partes essenciais de um composto. Todavia, estas partes estão em potência para o ser do composto em graus diferentes: por um lado, a matéria está em potência para o ser enquanto ela recebe primeiramente a forma substancial e, por meio dela, o ato de ser; por outro, a forma está em potência para o ser enquanto ela é o princípio difusor deste ser para a matéria e, conseqüentemente, para o composto.

Assim, o termo *ser* é predicado ao composto e às suas partes essenciais de modos diferentes. A nosso ver, os sentidos diferentes do *ser* são semelhantes aos modos de predicação de *substância/hoc aliquid*, dos quais falamos na seção anterior:²⁹⁸ (a) sentido excelente, atribuível ao composto como significando *aquilo que é em ato*; (b) sentido secundário¹, atribuível à forma substancial como significando *aquilo pelo qual algo é*; (c) sentido secundário², atribuível à matéria-prima como significando *aquilo que é em potência*.²⁹⁹ De acordo com esta classificação, podemos concluir que a forma é aquilo pelo qual algo é, ou seja, é o princípio do ato de ser. Ora, se todo o ato de ser diferente de Deus é instanciado por uma essência ou espécie, então a forma será princípio do ato de ser e da espécie do composto.

Disto se pode inferir que aquilo que prioritariamente caracteriza a forma é a sua relação com o ato de ser. Por isso, Tomás afirmará que o ser é inseparável da forma ou, ainda, que o ser convém por si a ela.³⁰⁰ Isto é evidenciado a partir de algumas posturas do autor: (a) Deus causa o ser nas criaturas usando-se de uma causa formal, que funciona como princípio natural do ser;³⁰¹ (b) a matéria está em potência para o ser na medida em que está em potência para a forma;³⁰² (c) entes subsistem imaterialmente por possuírem somente forma;³⁰³ (d) a

²⁹⁸Cf. Subseção 4.1.2.

²⁹⁹TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 43, 1196: “Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito: materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus. Unde restat quod compositum proprie sit”. Cf. *Ibid.*, 54, 1290-1292.

³⁰⁰Cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 50, art. 5; q. 75, art. 6; *Id.*, *Quodl.*, XII, q. 5, art. 1. Para mais detalhes sobre a relação entre forma e ser, cf. OWENS, 1987; DEWAN, 2006, pp. 188-204; *Id.*, 2009, pp. 155-167; BØGESKOV, 2013, pp. 133-139.

³⁰¹Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.*, q. 27, art. 1, ad 3.

³⁰²Cf. *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 30, 1064.

³⁰³Cf. *Id.*, *In Metaphys.*, III, lect. 4, §384.

perda da forma é condição suficiente e necessária para a perda do ser;³⁰⁴ (e) o ser é inseparável da forma, como a circularidade do círculo.³⁰⁵

Pois bem, a partir do papel da forma como princípio do ser e da espécie, Tomás pretende provar a possibilidade de que existam formas imateriais e incorruptíveis. Ele argumenta que cada criatura participa do ser comunicado por Deus porque é de um determinado *modus essendi*, isto é, porque é uma substância de determinada espécie. Ora, se a forma substancial é princípio do ser e da espécie de um composto hilemórfico, então a inclusão em um *modus essendi* será de responsabilidade da forma substancial. Como dissemos nos parágrafos anteriores, a matéria está indiretamente em potência para o ser, pois o recebe através da forma substancial. Se este é o caso, então a forma é o princípio pelo qual a matéria possui o modo de ser de uma substância e, em última instância, participa do ser comunicado por Deus. Em outras palavras, a alma é a causa (formal) responsável por fazer com que algo pertença a uma determinada espécie e, assim, participe, limitado por esta espécie, do ser comunicado por Deus.³⁰⁶

De acordo com Tomás, toda causa e todo ato têm prioridade sobre o efeito e a potência, respectivamente. Por isso, a causa e o ato podem existir sem o efeito e sem a potência, mas não o inverso. Deste modo, se a forma substancial é ato (a saber, ato da matéria corpórea) e um tipo de causa (a saber, causa formal do composto), então ela pode existir sem a matéria à qual atualiza (ou seja, sem a potência) e, conseqüentemente, sem o composto do qual é parte formal (ou seja, sem o efeito).³⁰⁷ Daí se segue, portanto, que possam existir

³⁰⁴Cf. *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 55, 1298.

³⁰⁵Cf. *Ibid.*, 1299. Vale lembrar aqui, como adverte J. Owens e P. Geach, que a intimidade entre a forma e o ser não os torna idênticos (cf. *Id.*, *Q. de Anima*, q. 6). Por um lado, Geach oferece pelo menos duas razões para esta distinção: (a) entre dois indivíduos pode haver diferença de intensidade quanto a uma forma, o que não significa que os dois tenham formas diferentes (por exemplo, um indivíduo pode ser mais vermelho do que outro. No entanto, a diferença de intensidade do vermelho em um e outro não implica em que um indivíduo seja vermelho e o outro não); (b) uma mesma forma pode ter dois modos de ser, a saber, um modo de ser natural (ao estar em um objeto extramental) e um modo de ser intencional (ao estar em uma faculdade cognitiva). Por outro, Owens adverte que esta intimidade entre ser e forma se deve ao fato de esta ser a causa formal da existência e de, conseqüentemente, a perda da causa formal acarretar, automaticamente, a perda da existência. Cf. GEACH, 2006, pp. 49-53; OWENS, 1987, pp. 260-265.

³⁰⁶Importante destacar que a causalidade da forma substancial não pode ser entendida como causalidade eficiente, ou seja, no sentido de que a forma crie o composto. Tal papel cabe a Deus (ao criar do nada) e aos progenitores (ao dar origem a um ser vivo a partir de algo pré-existente). Ao longo desta seção, trataremos da *forma enquanto causa* ou da *função causal da forma*, sempre supondo que sua causalidade é de tipo *formal*, e não *eficiente*. Como deixa claro Wipfel, em uma pequena observação sobre TOMÁS DE AQUINO, *De Subst. Sep.*, 8: “a thing composed of matter and form participates in its act of existing from God through its form according to its proper mode. This, of course, is another way for him to say that form gives *esse* to matter by serving as an intrinsic formal cause, not as an efficient cause of the thing’s *esse*” (WIPPEL, 2011, p. 120, nota 7).

³⁰⁷TOMÁS DE AQUINO, *De ente*, 5: “Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse materiae. Et ideo impossibile est esse materiam sine

formas completamente imateriais, ou seja, formas subsistentes por si mesmas. Não obstante, a existência de formas dependentes da matéria não é capaz de abalar a validade do argumento, posto que isto somente denuncia a inferioridade de tais formas, isto é, a sua incapacidade de realizar perfeitamente a função de causa formal e de, logo, existir sem o seu efeito.³⁰⁸

Por meio deste raciocínio, pode-se endossar a existência de formas com três níveis de perfeição, isto é, com capacidades mais ou menos perfeitas de realizar a função de causa formal:³⁰⁹ (a) aquelas que têm o ser, isto é, os anjos; (b) aquelas que têm o ser e que são aquilo pelo qual o composto existe, isto é, as almas humanas; (c) aquelas que são apenas aquilo pelo qual o composto existe, isto é, as formas substanciais materiais. Os tipos (a) e (b) não dependem da matéria, cumprindo a função causal de modo superior às formas do tipo (c). Estes três tipos de formas, por serem causas formais do ser, seriam capazes de subsistir sem a matéria, de atualizá-la sem depender dela e de ser incorruptíveis. Contudo, o grau de nobreza que possuem determina se podem ou não atualizar estas capacidades. Concluindo, não parece impossível, seguindo a argumentação de Tomás, que uma forma tenha um grau de perfeição tal que a torne capaz de dar o ser à matéria e de possuir este mesmo ser. Em outras palavras, não há contradição em que uma mesma forma seja *difusora e recipiente* do ato de ser.³¹⁰

aliqua forma. Tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo quod est forma dependentiam ad materiam”. *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 1: “Licet enim in uno et eodem, quod quandoque est in actu quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso”. *Id.*, *Q. de Anima*, q. 6: “Cuius quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit”. *Id.*, *De Subst. Sep.*, 7: “Amplius, cum actus naturaliter sit prior potentia et forma quam materia, potentia quidem dependet in suo esse ab actu, et materia a forma; forma autem in suo esse non dependet a materia secundum propriam rationem vel actus (a potentia); non enim priora naturaliter a posterioribus dependent”. *Ibid.*, 8: “Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso”.

³⁰⁸TOMÁS DE AQUINO, *De Subst. Sep.*, 7: “Si igitur aliquae formae sint quae sine materia esse non possunt, hoc non convenit eis ex hoc quod sunt formae, sed ex hoc quod sunt tales formae, scilicet imperfectae, quae per se sustentari non possunt, sed indigent materiae fundamento”. Contudo, mesmo não estando separadas da matéria de modo real, podem sê-lo de modo conceitual, na medida em que se pode definir a forma sem a matéria na qual ela existe, mas não o inverso (cf. *Id.*, *In Metaphys.*, VIII, lect. 1, §1687).

³⁰⁹Esta tripartição é sugerida em *Id.*, *Q. de Anima*, q. 14, no qual Tomás afirma que uma forma se corrompe *per accidens* se ela for “de tal tipo que não seja possuidora do ser, mas apenas aquilo pelo qual o composto tem ser” (“si forma sit talis quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est”). O termo *solum* abre a possibilidade de existirem formas que sejam possuidoras do ser e, ao mesmo tempo, sejam aquilo pelo qual o composto tem ser. Posição semelhante encontra-se em *Ibid.*, ad 10; *Id.*, *In Sent.*, I, d. 8, q. 5, art. 2, ad 5.

³¹⁰Utilizamos a noção de que a alma é *recipiente e difusora* do ato de ser quando fizemos a comparação entre a alma e as partes corpóreas na subseção 4.2.1. Os textos que fundamentam nosso argumento tratam do hilemorfismo universal e da incorruptibilidade da alma (cf. *Id.*, *De ente*, 5; *Id.*, *De Subst. Sep.*, 7 e 8; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 6 e q. 14; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 1; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 6). Sobre a correlação da forma com a incorruptibilidade e da matéria com a corruptibilidade, cf. *Id.*, *Summa Theol.*, I-II, q. 85, art. 6. Esta tese, contudo, não é aceita por todos os comentadores. Bazán é extremamente crítico ao uso do papel causal da forma

A partir disto, podemos defender que a relação entre a forma e o ato de ser é mais fundamental para Tomás do que a relação entre a forma e a matéria: o fato de uma forma atualizar a matéria não implica em que ela seja inerente, tal como percebemos ao elencar acima os três graus de perfeição das formas. Com efeito, a *subsistência* e a *inerência* podem ser interpretadas como modos de ser que provêm do grau de nobreza destas formas e que independem do fato de as mesmas estarem essencialmente unidas à matéria (isto é, de serem difusoras do ato de ser à matéria) ou de serem essencialmente imateriais (isto é, de não serem difusoras do ato de ser à matéria). Sendo assim, distinguem-se nas formas o seu modo de ser (a saber, a *subsistência* ou a *inerência*) e a sua essência (a saber, a *possibilidade de difundir o ato de ser à matéria* ou a *impossibilidade de difundir o ato de ser à matéria*). Logo, pode-se endossar a existência de formas com modo de ser subsistente e essencialmente materiais (almas humanas), com modo de ser subsistente e essencialmente imateriais (anjos), com modo de ser inerente e essencialmente materiais (formas substanciais materiais) e com modo de ser inerente e essencialmente imateriais (faculdades intelectuais).³¹¹

De acordo com nossa leitura não existe em Tomás, pois, a contradição que muitos comentadores a ele atribuem, a saber, a de que a alma humana é, ao mesmo tempo, inerente e subsistente. Com efeito, é impossível que uma mesma essência tenha dois modos de ser diferentes, ou seja, dois graus de nobreza diversos.³¹² Sendo assim, a postura de Tomás parece se dividir em duas afirmações: (a) *subsistência* não implica imediatamente em *imaterialidade*; (b) *ser causa formal da matéria* não implica imediatamente em *inerência*. Por isso, ele defenderá na *Suma Contra os Gentios*, por exemplo, que a condição suficiente para algo

seja para demonstrar a existência de formas imateriais (anjos) seja para provar que a alma é uma forma substancial subsistente (cf. BAZÁN, 2010). Concordamos com ele quando diz que estes argumentos exprimem somente a *possibilidade* da existência destas formas. Contudo, defendemos que se, por um lado, a existência das formas angélicas é mais difícil de provar (pois são entes que fogem ao espectro sensível), por outro, a existência das formas substanciais subsistentes é demonstrável através da análise das faculdades e das operações provenientes da alma intelectual. Para mais detalhes sobre o argumento presente no parágrafo acima, cf. ZÁCHIA, 2013, pp. 160-167; DEWAN, 2006, pp. 175-187.

³¹¹Cf. KLIMA, 2017, p. 9. Daí Tomás defender que a alma intelectual tenha a composição de essência e ser (cf., por exemplo, TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, I, d. 8, q. 5, art. 2; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 6; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 5, ad 4). Seguindo a interpretação de Klima, podemos dizer que os comentadores que definem a forma substancial como configuração da matéria ou como um conjunto de propriedades materiais (por exemplo, E. Stump, R. Cross, B. Leftow e A. Kenny, J. Eberl) caem no problema de igualar o modo de ser e a natureza da forma. Assim, aquilo que por natureza se unisse à matéria deveria existir de modo inerente e, ao deixar de inerir em algo, também deveria deixar de existir. Inversamente, aquilo que por natureza fosse independente da matéria seria subsistente e nunca cessaria de existir. Todavia, se o ato de ser e a natureza são diferentes, então podem existir formas subsistentes materiais ou imateriais e formas inerentes materiais ou imateriais (cf. KLIMA, *op. cit.*, p. 9). Para mais detalhes, cf. CROSS, 2002; KENNY, 2004, pp. 129-159; LEFTOW, 2001, pp. 120-127; STUMP, 1995; *Id.*, 2003, pp. 191-216; ZÁCHIA, 2013, pp. 130-151 e 183-189; OWENS, 1987; DEWAN, 1982, pp. 412-434; EBERL, 2004, pp. 344-347.

³¹²Discordamos de G. Klima quando defende que a alma tem, ao mesmo tempo, um modo de ser subsistente pelo qual ela existe por si como um composto e um modo de ser inerente pelo qual ela é causa da existência de um composto. Cf. KLIMA, *op. cit.*, 2002, 2007, 2009.

desempenhar a função de forma substancial é ser princípio do único ato de ser de uma substância. Esta condição, argumenta Tomás, não é constrangida pelo modo de ser da forma.³¹³ Pode-se concluir, assim, que o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid* não é em si mesmo contraditório e que Tomás não inseriu modificações *ad hoc* em sua metafísica e nem na de Aristóteles, *pace* Abel.

Até aqui procuramos demonstrar a subsistência da alma pela noção de parte subsistente e pelo adágio *forma dat esse*. Agora, devemos resolver duas dificuldades. A primeira decorre da relação entre essência e ser: se o ser é ato da essência, então seria impossível que algo fosse completo no ser e incompleto essencialmente. Deste modo, a completude definicional deveria sempre acompanhar a completude existencial. Por isso, N. Bøgeskov defenderá que a alma humana tem completude existencial e essencial. Ela teria, segundo este comentador, a essência *virtualmente* completa: separada do corpo, a alma seria *virtualmente* da espécie humana, mas, unida a ele, enquadrar-se-ia realmente nesta espécie. Logo, a alma seria uma substância com o mesmo peso ontológico de um anjo ou de um composto hilemórfico (*substância/hoc aliquid* em sentido excelente).³¹⁴

Entretanto, se a alma é *virtualmente* completa do ponto de vista definicional, então é forçoso que ela seja também *virtualmente* completa do ponto de vista existencial, dada a intimidade defendida pelo comentador entre as duas coisas. Ademais, Bøgeskov não esclarece qual é a diferença entre *virtualidade* e *potencialidade*. Ora, se *virtualidade* for entendido como sinônimo de *potencialidade*, então *ter essência de modo virtual (ou potencial)*, será o mesmo que *ser desprovido de qualquer determinação essencial em ato*, pois Tomás claramente admite que a essência esteja ligada à atualidade. Logo, a alma não teria completude definicional, mas sim a possibilidade de ser completa definicionalmente.³¹⁵

³¹³Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 68, 1450.

³¹⁴Cf. BØGESKOV, 2013, pp. 139-146. A tese do comentador é uma resposta à apreciação de B. Bazán em BAZÁN, 1997. Através da análise do *hoc aliquid*, Bazán admite que a alma possa ser completa no ser e incompleta na essência. Posteriormente, ele muda de idéia e assume uma posição mais crítica em *Id.*, 2010 e 2011, defendendo que a completude no ser deve estar necessariamente acompanhada da completude definicional. Assim, o modo como Tomás entende a alma humana é uma contradição à sua própria metafísica. Recentemente, Bazán reproduz a mesma crítica em *Id.*, 2017 (no prelo).

³¹⁵No léxico tomista, alguns dos significados da palavra *virtualis* são: (a) *aquilo que se relaciona com o poder de alguma coisa ou que provém do poder de alguma coisa*, sinônimo de *potentialis*; (b) *aquilo que se relaciona com o poder e com a potencialidade*, antônimo de *actualis* e de *habitualis* e sinônimo de *potentialis*. Por sua vez, um dos sentidos da palavra *virtus* é o de *poder, força ou potencialidade*, funcionando como sinônimo de *potentia* e de *potestas* e como antônimo de *actus* e de *habitus*. Por fim, o termo *potentialis* tem, pelo menos, dois significados: (a) *aquilo que se relaciona com o poder ou a força de alguma coisa*, sinônimo de *virtualis*; (b) *aquilo que é potencial*, sinônimo de *possibilis* e de *virtualis* e antônimo de *actualis* e de *impossibilis*. A partir destes casos, podemos dizer que o termo *essência virtual* significaria: (a) *uma essência que pode ser atualizada graças a uma operação ou atividade*; (b) *uma essência possível, que ainda não veio a ato*. Seja como for, se a alma tivesse virtualmente uma essência completa, então ela não teria de fato uma essência, mas sim a capacidade

Uma vez rejeitada esta proposta, como podemos relacionar a completude existencial com a incompletude essencial? Para isto, devemos recordar que a alma é uma forma substancial subsistente e que, por isso, é essencialmente o princípio das faculdades vegetativas, sensitivas e intelectuais. Por um lado, as duas primeiras têm as partes corpóreas do composto como substratos e, logo, estão em ato enquanto o composto existir. Elas estão inativas na alma separada.³¹⁶ Por outro lado, as faculdades intelectuais têm a alma como substrato e, por isso, estão sempre em ato, mesmo quando a alma está apartada do corpo. Deste modo, sem o corpo, a alma não consegue atualizar todas as faculdades que dela fluem.

Como já vimos, algo é completo em natureza não só por estar sob um gênero e uma espécie, mas também por realizar sozinho tudo aquilo que lhe cabe naturalmente, isto é, por possuir “todo o necessário para sua própria operação específica”.³¹⁷ Isto posto, se a alma separada atualiza parcialmente as suas faculdades (uma vez que entende sem o corpo, mas não exerce os sentidos e as funções vitais), conclui-se, então, que ela atualiza parcialmente a sua essência, isto é, que ela é incompleta essencialmente.³¹⁸ Pois bem, para mostrarmos que a alma tem completude existencial, devemos recordar que a alma e o composto são atualizados pelo mesmo ato de ser³¹⁹ e que, além disso, o composto é dotado de ser completo.³²⁰ Desta maneira, tanto a alma quanto o composto subsistem no *esse completum*, ainda que a primeira tenha natureza incompleta e o segundo tenha natureza completa.³²¹ Portanto, cabe à alma a completude do ponto de vista do ser e a incompletude do ponto de vista da essência. Em outras palavras, cabe-lhe o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*.

A segunda dificuldade consiste em saber se cabe à alma e ao composto o mesmo tipo de subsistência. Diante do que dissemos na seção anterior,³²² o mais lógico seria concluir que ambos possuem subsistência forte (*aquilo que é substrato de faculdades e de operações e que existe por si*). Por um lado, no caso da alma intelectual, estamos lidando com uma forma dotada de subsistência forte (modo de ser) e destinada naturalmente a ser o princípio da

ou a possibilidade de atualizar esta essência quando unida ao corpo. Cf. DEFERRARI; BARRY; MCGUINNESS, 1948, pp. 859 e 1159-1167.

³¹⁶Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, IV, d. 44, q. 3, art. 3; *Id.*, *Quodl.*, X, q. 4, art. 2; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 19; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 77, art. 8; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 81, 1624.

³¹⁷*Id.*, *Q. de Anima*, q. 1: “Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei”. Cf. *Ibid.*, ad 12 e ad 13; q. 2, ad 10; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 1, ad 5. Aludimos às duas características *natureza completa* nas subseções 4.1 e 4.1.2.

³¹⁸Devemos recordar que a inteligência da alma separada é imperfeita quando distanciada das faculdades sensitivas. Isto igualmente demonstraria a incompletude definicional da alma humana. Para uma breve discussão e indicação bibliográfica sobre a inteligência da alma separada, cf. subseção 3.2.

³¹⁹Cf. Subseção 4.2.1.

³²⁰Cf. *Id.*, *In De Anima*, II, lect. 1, §215; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 1.

³²¹Cf. *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1, ad 1.

³²²Cf. Subseção 4.2.1.

subsistência forte do composto (essência). Sua incompletude essencial mostra que algumas de suas faculdades permanecem inativas sem sua devida união com o corpo (a saber, os sentidos e as funções vitais). Por outro lado, no caso do composto hilemórfico, estamos lidando com um ente dotado de subsistência forte (modo de ser) e de natureza completa (essência). Sua completude essencial determina que ele possa realizar sozinho todas as suas operações naturais e, logo, que possa agir sem ser parte de outro composto. Portanto, concluímos que a alma intelectual é dotada de subsistência forte e de incompletude essencial e que o composto é dotado de subsistência forte e de completude definicional. Em outras palavras, enquanto a alma satisfaz o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*, o composto satisfaz o sentido excelente.

Por fim, tratemos de investigar o que fundamenta o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*, analisando a hierarquia das formas e o lugar da alma como horizonte e fronteira entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais.

4.3 A ALMA ENQUANTO HORIZONTE/FRONTEIRA

Segundo Tomás de Aquino, as criaturas estão organizadas hierarquicamente, de maneira que a cada tipo de criatura cabe um determinado *locus* no universo criado. Tal estruturação, por sua vez, decorre do nível de perfeição de cada criatura.³²³ Na criação, Deus age de modo a fazer com que as criaturas compartilhem parcialmente (*per participationem*) das perfeições que ele possui totalmente (*per essentiam*).³²⁴ Sendo assim, Deus, por um lado, possui “todos os modos de bondade e perfeição numa simplicidade única”³²⁵ e as criaturas, por outro lado, possuem alguns destes modos de bondade e perfeição limitados por suas espécies. Como podemos perceber, o nível de perfeição está intimamente relacionado às espécies das criaturas. Nas palavras de Tomás, “os diversos graus de perfeição natural constituem a diversidade da espécie”.³²⁶ Deste modo, as espécies mais perfeitas serão aquelas que mais se assemelham a Deus e as espécies menos perfeitas serão aquelas que menos se assemelham a ele.

³²³Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 7; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 46.

³²⁴Sobre o uso do binômio *per essentiam-per participationem* e seus correlatos na doutrina da participação cf., por exemplo, *Id.*, *Cont.*, I, 29; II, 53; III, 66; *Id.*, *De Pot.*, q. 3, art. 5, ad 6; *Id.*, *Quodl.*, II, q. 2, art. 3. Uma lista de citações nas quais este binômio é usado e um breve comentário a ela encontra-se em KLUBERTANZ, 1960, pp. 55-64.

³²⁵TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 7: “Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem et perfectionem”.

³²⁶*Ibid.*: “diversi gradus perfectionis naturae diversitatem speciei constituunt”.

Pois bem, sabemos que a forma é o princípio da espécie.³²⁷ Disto se segue que espécies mais ou menos perfeitas provirão de formas mais ou menos nobres. Explicando mais detalhadamente, as formas mais nobres serão aquelas que se aproximam de Deus por comunicarem uma espécie mais perfeita às substâncias das quais fazem parte, já as formas menos nobres serão aquelas que se distanciam de Deus por comunicarem uma espécie menos elevada às substâncias das quais fazem parte. Portanto, podemos concluir que as criaturas terão a bondade e a perfeição divinas limitadas pela forma.³²⁸

Há, ao menos, três perfeições presentes na essência divina, a saber, (a) o ser; (b) o viver; e (c) o inteligir. A fim de que o universo criado fosse pleno e perfeito, foi conveniente que Deus criasse seres capazes de participar, limitados pelas espécies comunicadas pelas formas, de cada uma destas propriedades. Deste modo, as substâncias materiais participam de (a), os corpos animados participam de (b) e os anjos participam de (c). Os anjos, devido à inteligência, contêm espécies e formas mais nobres, ocupando lugares superiores na hierarquia das criaturas. Abaixo deles estão os corpos animados com espécies e formas de menor nobreza e, por fim, as substâncias materiais com espécies e formas inferiores, ocupando os últimos patamares da hierarquia.³²⁹

Dito isto, podemos perguntar: aonde o homem se encaixa nesta hierarquia? Como pudemos notar nas seções precedentes, ele detém a perfeição do viver, pois é um corpo animado. Já que ser e viver, para os corpos animados, são sinônimos, então o homem possui também a perfeição do ser.³³⁰ Ademais, ele é dotado da faculdade intelectual, de maneira que participa também da perfeição do inteligir.³³¹ Se este é o caso, então se pode afirmar, com Tomás, que “estes rios [metáfora para as perfeições dadas às criaturas por Deus] se encontram separados nas outras criaturas, mas, no homem, eles se encontram, por assim dizer, unidos”.

³²⁷Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 5, art. 5; *Id.*, *Cont. Gent.*, III, 7, 1916.

³²⁸Cf. *Id.*, *De Subst. Sep.*, 8.

³²⁹Cf. *Id.*, *In Sent.*, III, prol. Interessante indicar que este parágrafo toca tangencialmente em um tema ao qual não poderemos dar atenção neste trabalho: o princípio de plenitude. Segundo este princípio, Deus, pelo fato de em sua natureza ser amor e bondade, deve necessariamente difundir tal amor e bondade a algo diferente de si, dando origem a criaturas que sejam objetos de seu ato amoroso e imitações de sua bondade. Acresce-se a isto que se ele é um criador amoroso e bondoso, então deve criar um universo dotado de todas as perfeições possíveis ou, ao menos, com a capacidade de atualizar todas as suas perfeições ao longo do tempo. É digno de nota que este princípio traz consigo dois corolários: (a) Deus é impelido a criar o mundo; (b) Deus é impelido a criar o melhor dos mundos possíveis. Para Arthur Lovejoy, autor do famoso livro *The Great Chain of Being*, Tomás é contraditório, pois aceita estes corolários e, ao mesmo tempo, defende a liberdade de Deus no que concerne à criação do mundo e do melhor dos mundos possíveis. As afirmações de Lovejoy suscitaram intensas críticas de tomistas como A. Pegis e H. Veatch. Ambos tentaram negar a presença do princípio de plenitude em Tomás e, consequentemente, endossar a liberdade do ato criador. Para mais detalhes, cf. PEGIS, 1941, 1948a, 1948b, 1948c; VEATCH, 1947; LOVEJOY, 1947, 1948a, 1948b.

³³⁰Cf. Seção 2.

³³¹Cf. Seção 3.

Com isso, conclui-se que “o homem, como um tipo de horizonte e fronteira entre a natureza espiritual e a corporal, participa das bondades corporais e das bondades espirituais como um intermediário entre as duas”.³³²

A imagem neoplatônica do horizonte/fronteira indicada na citação acima é recorrente em Tomás, especialmente em se tratando da natureza humana. Segundo a descrição fornecida pelo autor, o horizonte/fronteira entre dois extremos não é parte exclusiva de nenhum deles e nem é uma terceira coisa completamente diferente deles. Ao contrário, ele pertence aos dois extremos, ao mesmo tempo em que os separa. Ele é, em outras palavras, um limite compartilhado que contém propriedades dos extremos sem pertencer, exclusivamente, a nenhum deles. Deste modo, a espécie humana possui aspectos em comum com o mundo espiritual (pela intelectualidade) e aspectos em comum com a corporeidade (pelas operações vitais e sensitivas e pela materialidade). Entretanto, ela não possui corporeidade como as outras espécies corpóreas e nem intelectualidade como as outras espécies intelectuais.³³³

Pois bem, se a espécie humana é horizonte/fronteira e a forma é princípio da espécie, então a forma substancial humana deve ser também horizonte/fronteira. De acordo com Tomás, a alma intelectual “na medida em que supera o ser da matéria corpórea, tendo por si o poder de subsistir e de agir [...], é uma substância espiritual; mas, na medida em que é tocada pela matéria e compartilha seu ser com a matéria, é a forma do corpo”.³³⁴ Tomás chega a esta natureza híbrida da alma humana através de dois caminhos: o primeiro, parte das formas próximas para aquelas mais distantes da matéria (via ascendente); o segundo, parte das formas mais distantes para aquelas mais próximas da matéria (via descendente). Tratemos brevemente deles.

4.3.1 As vias ascendente e descendente

Na via ascendente, estrutura-se a hierarquia tendo como princípio a matéria-prima. Desta maneira, as formas e as espécies mais próximas da matéria serão as mais imperfeitas e

³³²TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, III, prol.: “Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine inveniuntur quodammodo aggregata: homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales”.

³³³Cf. *Id.*, *In De Causis*, lect. 2.

³³⁴*Id.*, *De spirit. creat.*, q. 2: “In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari [...], anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma”.

aquelas mais distantes serão as mais perfeitas.³³⁵ Seguindo este raciocínio, as formas perfeitas serão aquelas que transcendem e dominam a matéria nos pontos de vista do ser e da operação e as formas imperfeitas, por sua vez, serão aquelas que dependem da matéria nestes dois pontos de vista.³³⁶ A lei a reger esta via é a seguinte: o superior contém, virtualmente, o inferior e o supera.³³⁷

Pois bem, a partir da análise das atividades próprias provindas de cada forma, a hierarquia organiza-se do seguinte modo, indo do mais baixo ao mais elevado: (a) as formas dos elementos que não são princípios de operações, pois as atividades dos elementos decorrem das disposições da matéria elementar; (b) as formas dos corpos mistos que não são princípios de operações, pois algumas atividades dos corpos mistos decorrem das qualidades materiais e outras provêm da ação dos corpos celestes; (c) as almas vegetativas que são princípios das operações vegetativas, ou seja, de atividades que necessitam do auxílio das disposições da matéria elementar; (d) as almas sensitivas que são princípios das operações sensitivas, ou seja, de atividades que não necessitam do auxílio das qualidades materiais, mas sim do auxílio dos órgãos corpóreos; (e) as almas intelectuais que são princípios das operações intelectuais, ou seja, de atividades que não necessitam nem da matéria elementar e nem dos órgãos corpóreos.³³⁸

A partir deste esquema, conclui-se que a alma intelectual é uma forma substancial de nível superior, ou seja, que ela é o princípio e o sujeito das atividades intelectuais, além de cumprir as atividades das formas inferiores a ela.³³⁹ Como já sabemos, pelo fato de entender, a alma é também capaz de subsistir por si.³⁴⁰ Ora, a subsistência e a inteligência são propriedades compartilhadas pelas substâncias intelectuais (a saber, os anjos). Deste modo, a alma intelectual será uma substância intelectual. Contudo, se ela é princípio de atividades materiais, então ela deve ser uma substância intelectual de nível inferior. Portanto, a partir da análise das

³³⁵*Id.*, *Q. de Anima*, q. 7: “In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia. Et inde est quod primae species sunt imperfectiores, posteriores vero perfectiores et per additionem se habentes ad primas”.

³³⁶TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, II, d. 1, q. 2, art. 4, ad 4: “Ad quartum dicendum, quod in formis est quidam gradus nobilitatis; et quanto aliqua forma est nobilior, tanto plus materiae praedominatur”.

³³⁷*Id.*, *Q. de Anima*, q. 11: “sed forma perfectior dat materiae quidquid dabat forma inferior, et adhuc amplius”.

³³⁸Cf. *Id.*, *De Pot.*, q. 3, art. 11; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 1; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 62, 68; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1 e art. 4; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 2.

³³⁹Cf. Subseção 2.2.

³⁴⁰Cf. Subseção 4.2.

operações provenientes das formas substanciais, é possível concluir que a alma é horizonte/fronreira entre as formas substanciais e as substâncias intelectuais.³⁴¹

Na via descendente, organiza-se a hierarquia tendo Deus como princípio. Sendo assim, as formas e as espécies mais perfeitas serão aquelas mais próximas de Deus, já as formas e as espécies mais imperfeitas serão aquelas mais distantes dele.³⁴² Seguindo este raciocínio, as formas que independem da matéria serão as mais próximas de Deus e aquelas que dependem da matéria serão as mais distantes dele.³⁴³ A lei a reger esta via é a seguinte: aquilo que é superior de um gênero inferior toca aquilo que é inferior de um gênero superior.³⁴⁴

Deus, enquanto causa eficiente, dá origem às criaturas comunicando-lhes um ato de ser semelhante ao seu e proporcional às suas essências. Em outras palavras, Deus ao criar, faz com que as criaturas participem de um modo limitado do ato de ser. Podemos sintetizar esta doutrina tomista, conforme G. Klubertanz, nestes termos: “Deus, primeira causa eficiente e exemplar de todas as criaturas e seu fim último, possui o ser, a bondade e perfeições similares por Sua própria essência de um modo o mais perfeito, enquanto idênticas com esta essência e entre si”. Por sua vez, as criaturas, “efeitos da causalidade de Deus, participam ou compartilham de modo imperfeito destas perfeições análogas, e assim estas perfeições são distintas entre si, pois são recebidas nas potências das criaturas”.³⁴⁵

A partir da participação no ato de ser, eis a ordenação, indo do mais alto ao mais baixo: (a) Deus, princípio absoluto, ato puro e reunião de todas as bondades e perfeições na simplicidade de sua essência; (b) os anjos que, por serem dotados de subsistência, intelectualidade e natureza completa, estão mais próximos de Deus como formas puras; (c) as

³⁴¹*Id.*, *Q. de Anima*, q. 1: “Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta”.

³⁴²TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 7: “In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diversarum specierum attenditur, non quidem secundum comparisonem ad materiam, quam non habent, sed secundum comparisonem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum. Et ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti; et secunda diminuitur a perfectione primae et sic deinceps usque ad ultimam earum”.

³⁴³*Id.*, *De ente*, 5: “Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes”.

³⁴⁴*Id.*, *Cont. Gent.*, II, 68, 1453: “infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis”.

³⁴⁵KLUBERTANZ, 1960, p. 63: “God, the first efficient and exemplar cause of all creatures and the ultimate goal, possesses being, goodness, and similar perfections by His very essence, in a most perfect manner, as identical with that essence and with each other; creatures, the effects of God causality, participate or share in an imperfect manner in such analogous perfections, and so that these perfections are distinct from each other, because they are received in the creature’s potencies”. Vale lembrar que há três tipos de participação, nomeadamente, (a) a participação da espécie no gênero e do indivíduo na espécie, chamada de *participação lógica*; (b) a participação da substância nos acidentes e da matéria na forma, chamada de *participação ontológica*; (c) a participação dos efeitos na causa, chamada de *participação dos entes no ser* (cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De ebdom.*, lect. 2). Evidentemente, tratamos aqui do tipo (c). Para mais detalhes sobre a doutrina da participação, cf. WIPPEL, 1993, pp. 93-99; *Id.*, 2000, pp. 94-131; MONTAGNES, 2004, pp. 34-43 e 63-91; FABRO, 2010.

almas humanas que, por serem dotadas de subsistência e intelectualidade, mas sendo desprovidas de natureza completa, estão mais distantes de Deus e mais próximas da matéria, comunicando seu ato de ser ao corpo.³⁴⁶

Assim sendo, conclui-se que a alma intelectual é uma substância intelectual inferior, ou seja, que ela é uma forma subsistente e intelectual, além de ser um princípio de atualização corpórea. Em outras palavras, o inferior do gênero das substâncias intelectuais (almas intelectuais) toca o superior do gênero dos corpos (corpos humanos).³⁴⁷ Como vimos, as formas perfeitas são aquelas que transcendem e dominam a matéria. Pois bem, a única propriedade capaz de garantir tal autonomia é a intelectualidade, da qual se segue a subsistência. Ora, a subsistência e a intelectualidade são características das formas substanciais superiores, como vimos na via ascendente. Assim, pelo fato de a alma ser uma substância intelectual inferior, segue-se que ela é igualmente uma forma substancial superior. Portanto, através da análise da participação no ato de ser, conclui-se que a alma humana é horizonte/fronteira entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais materiais.³⁴⁸

Estes dois pontos de vista se apresentam como propostas explicativas complementares, iluminando uma a outra. Por um lado, a via ascendente tem como vantagem o fato de justificar a unidade da alma com o corpo, mas tem como desvantagem o fato de não explicar o porquê de a alma agir ou existir independentemente da matéria. Esta desvantagem é resolvida através da via descendente. Por outro, a via descendente tem como vantagem o fato de justificar a independência da alma, mas tem como desvantagem o fato de não explicar o motivo de a alma se unir ao corpo. Esta desvantagem é resolvida através da via ascendente. Ademais, por recorrer à análise das operações próprias, a via ascendente tem o papel de constatar a natureza híbrida da alma humana e a via descendente, por recorrer à criação de Deus e ao grau de participação no ser, tem o papel de investigar a causa desta natureza. Portanto, podemos concluir que, além de serem vias complementares, elas também possuem

³⁴⁶Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, I, d. 8, q. 5, art. 2; II, d. 3, q. 1, art. 6; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 8, q. 15; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 7, ad 3; q. 76, art. 5; *Id.*, *De spirit. creat.*, q. 2.

³⁴⁷TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, q. 7: “et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia”.

³⁴⁸*Id.*, *Cont. Gent.*, II, 68, 1453: “Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma”.

graus de importância diferentes: enquanto a visão ascendente é a via da descoberta, a visão descendente é a via da fundamentação.³⁴⁹

Dito isto, devemos resolver duas dificuldades provindas do fato de se entender a alma como uma substância intelectual inferior. Em primeiro lugar, de acordo com Bazán, seria impossível definir a alma como substância intelectual, pois toda substância seria dotada de gênero e espécie. Como sabemos, a alma não tem natureza específica e é parte do composto hilemórfico. Portanto, considerá-la como uma substância intelectual seria um erro da parte de Tomás.³⁵⁰

A nosso ver, a crítica de Bazán baseia-se em uma concepção unívoca do termo *substância*. Como já explicamos,³⁵¹ *substância/hoc aliquid* é um termo analógico que comporta quatro sentidos: (a) o sentido excelente, dado aos compostos hilemórficos; (b) o sentido peculiar, dado às almas intelectuais; (c) o sentido secundário¹, dado às formas substanciais materiais e às almas sensitivas e vegetativas; (d) o sentido secundário², dado à matéria-prima. Partindo desta classificação, seria impossível que a designação da alma como *substância intelectual* supusesse o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*?

Embora não existam evidências textuais diretas, encontramos uma pista no *articulus 2* das *Questões Disputadas Sobre as Criaturas Espirituais*. De acordo com Tomás, para que algo seja uma substância espiritual, deve cumprir dois critérios mínimos, a saber, subsistir e agir por si. Toda substância espiritual é uma forma imaterial e, logo, uma substância espiritual age por si na medida em que é dotada de operações também imateriais. Ora, a única operação capaz de cumprir tal prerrogativa é a inteligência. Assim sendo, as condições mínimas para algo ser uma substância espiritual são: (a) a subsistência e (b) a intelectualidade.³⁵²

Pois bem, a alma preenche tais requisitos mínimos, pois é uma forma intelectual detentora de subsistência por si. Entretanto, ela teria o mesmo *status* ontológico de um anjo? Neste aspecto, aparece a diferença fundamental entre as almas humanas e os seres angélicos: por um lado, aquelas não são dotadas de natureza completa e, logo, necessitam do corpo tanto para se enquadrar em uma espécie como para atualizar todas as suas operações naturais; por

³⁴⁹Concordam conosco A. Lobato, M. Lenzi e M. Sweeney. Para o último, a via ascendente é utilizada em contextos de aplicação do método filosófico e do pensamento de Aristóteles. A via descendente é utilizada em contextos de aplicação do método teológico e do pensamento de Pseudo-Dionísio Areopagita e de Agostinho. Cf. LOBATO, 1987, pp. 65-66; LENZI, 2007, p. 52; SWEENEY, 1999, p. 170.

³⁵⁰Cf. BAZÁN, 2010, 2011, 2017 (no prelo).

³⁵¹Cf. Subseção 4.1.

³⁵²TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, q. 2: “In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis”.

outro, estes possuem natureza completa, não precisando do corpo nem do ponto de vista específico, nem do ponto de vista operacional.³⁵³

Assim, chegamos a dois tipos de substâncias intelectuais, nomeadamente, aquelas caracterizadas pela subsistência e pela intelectualidade (almas intelectuais) e aquelas caracterizadas pela subsistência, pela intelectualidade e pela natureza completa (anjos). Ora, isto não seria similar ao que ocorre no caso dos sentidos excelente e peculiar de *substância/hoc aliquid*? No sentido peculiar, a alma intelectual subsiste por si, mas não está no mesmo nível de um composto por não ter natureza completa. Comparando o sentido peculiar com os tipos de substância intelectual, vemos que a alma intelectual é uma substância intelectual devido à subsistência e à intelectualidade e que ela não está no mesmo nível dos anjos devido à ausência de natureza completa. Sendo assim, *possuir natureza completa* é uma propriedade que diferencia as almas intelectuais tanto dos compostos hilemórficos quanto das substâncias angélicas, ainda que não as impeça de possuírem as propriedades da subsistência e da intelectualidade. Em outras palavras, tanto na relação da alma intelectual com os compostos quanto em sua relação com os anjos, a completude essencial comporta-se como condição suficiente e necessária para que algo seja um composto hilemórfico ou um anjo. Portanto, paralelamente aos significados de *substância/hoc aliquid*, poderíamos defender que o termo *substância intelectual* é um *analogon* e, por isso, apresenta três sentidos: (a) sentido excelente, atribuído a Deus, detentor eminente de todas as perfeições criaturais; (b) sentido secundário¹, atribuído aos anjos por serem dotados de subsistência, de intelectualidade e de natureza completa; (c) sentido peculiar, atribuído às almas intelectuais por serem dotadas de subsistência e de intelectualidade.

Contudo, o paralelo entre estas duas analogias não seria perfeito. Por um lado, a comunidade analógica formada a partir do termo *substância/hoc aliquid* estaria na zona de relacionamento entre as substâncias (primeiro analogado) e as partes da substância/acidentes (segundos analogados). Por outro, a comunidade analógica proveniente do termo *substância intelectual* estaria na zona de relacionamento entre Deus (primeiro analogado) e as criaturas (segundos analogados). Utilizando a nomenclatura convencionalizada por C. Fabro, a analogia a partir de *substância/hoc aliquid* seria de tipo *horizontal* ou *predicamental*, já a analogia a partir de *substância intelectual* seria de natureza *vertical* ou *transcendental*.³⁵⁴

³⁵³Cf. *Id.*, *In Sent.*, II, d. 3, q. 1, art. 6; *Id.*, *Cont. Gent.*, II, 94; *Id.*, *Q. de Anima*, q. 7; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 7.

³⁵⁴Para mais detalhes sobre a analogia predicamental e transcendental, cf. FABRO, 2010, pp. 139-199; MONTAGNES, 2004, pp. 28-31. Nem todos os comentadores concordam em dar um importe metafísico à analogia (cf. MCINERNEY, 1971; *Id.*, 1986, pp. 279-286). J. Wippel, contudo, pensa que aos modos analógicos

Sendo assim, a posição de Bazán só seria plausível se *substância intelectual* possuísse exclusivamente o sentido secundário¹. Neste caso, o referente do termo *substância intelectual* deveria ter natureza completa. A alma intelectual, desta maneira, estaria excluída. Não obstante, conforme nossa leitura, o termo *substância intelectual* abarcaria também formas subsistentes e intelectuais que fossem essencialmente incompletas. Portanto, a designação *substância intelectual* pode ser dada à alma intelectual sem o perigo de encará-la como uma *substância intelectual* em sentido secundário¹ e de, conseqüentemente, conferir-lhe completude do ponto de vista da essência.

A segunda e última dificuldade refere-se ao seguinte: por um lado, Tomás admite que a alma intelectual e os anjos se enquadram no mesmo gênero das substâncias intelectuais, ainda que a primeira tenha espécie inferior;³⁵⁵ por outro lado, ele afirma que a alma intelectual e a alma sensitiva estão no gênero das almas animais, ainda que a primeira seja de espécie superior.³⁵⁶ A partir disto, deveríamos dizer que a alma humana e a alma sensitiva teriam por si gênero e espécie. Ora, se almas não são dotadas de natureza completa, como então poderiam ser incluídas em um gênero e em uma espécie? Isto não contradiria o que foi argumentado nos parágrafos acima?

No intuito de evitarmos isto, defendemos a seguinte hipótese. De acordo com Tomás, pode-se dizer que a forma teria gênero e espécie não só na medida em que tivesse por si natureza específica, mas também enquanto comunicasse determinado gênero e espécie à substância da qual fosse parte formal.³⁵⁷ Isto valeria tanto para as substâncias materiais quanto

de predicação correspondem diferentes modos de ser. Isto se aplicaria à analogia transcendental e à predicamental (cf. WIPPEL, 1993, pp. 93-99; *Id.*, 2000, pp. 94-131). Vale lembrar que o tipo de predicação envolvido na comunidade analógica de *substância intelectual* seria a *analogia de um a outro (unius ad alterum)*, segundo a qual o termo análogo é referido a dois analogados pela relação de dependência que há entre eles. Assim, um destes analogados conterà o sentido principal e outro o sentido derivado. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, I, 34; *Id.*, *De Pot.*, q. 7, art. 7.

³⁵⁵TOMÁS DE AQUINO, *De spirit. creat.*, q. 2, ad 11: “Ad undecimum dicendum quod Angelus et anima sunt pares natura generis, in quantum utrumque est intellectualis substantia. Sed Angelus natura speciei est superior, ut patet per Dionysium, IV cap. Caelest. hierarchiae”.

³⁵⁶*Id.*, *De Pot.*, q. 3, art. 11, ad 1: “Ad primum ergo dicendum, quod licet anima sensibilis in hominibus et brutis sit eiusdem rationis secundum genus, non tamen est eiusdem rationis secundum speciem, sicut nec idem animal specie est homo et brutum; unde et operationes animae sensibilis sunt multo nobiliores in homine quam in brutis, ut patet in tactu et in apprehensivis interioribus. Nec oportet eorum quae sunt in genere, si specie differant, esse unum modum procedendi in esse, ut patet per animalia generata ex semine et ex putrefactione; quae in genere conveniunt, et specie differunt”.

³⁵⁷Esta hipótese vem da interpretação de *Id.*, *Q. de Anima*, q. 7, ad 15: “Ad decimumquintum dicendum quod anima est pars speciei et tamen est principium dans speciem; et secundum hoc quaeritur de specie animae”. Discorda de nosso parecer BAZÁN, 2010, pp. 63-64, defendendo que o enquadramento da alma intelectual no gênero das substâncias intelectuais teria peso lógico. Seu valor metafísico seria nulo (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 7, ad 17; q. 2, ad 14; q. 14, ad 2). A nosso ver, esta postura é parcial. Tomás também se utiliza do gênero lógico para unir as almas intelectuais com as almas sensitivas (cf. *Ibid.*, q. 11, ad 14). Todavia, a argumentação de Bazán parece ver com bons olhos o gênero lógico das almas intelectuais e das sensitivas, mas não o das almas intelectuais e dos anjos. Com efeito, o comentador parece endossar que a correlação com as

para as imateriais. Chamemos, para efeito de clareza, o princípio da espécie de *difusor* e aquilo que recebe a espécie de *receptor*. No caso das substâncias imateriais, constituídas somente de forma, o *difusor* e o *receptor* identificar-se-iam, pois a forma conferiria a espécie a si mesma. No caso das substâncias materiais, o *difusor* e o *receptor* seriam diferentes, pois a forma conferiria a espécie à matéria e, conseqüentemente, ao composto.

Assim, ao dizer que determinadas formas têm o mesmo gênero, mas espécies diferentes, afirmar-se-ia, implicitamente, que elas confeririam o mesmo gênero e diferentes espécies às substâncias das quais fossem partes essenciais. Seguindo este raciocínio, as formas angélicas estariam no gênero das substâncias intelectuais e em espécie superior à das almas intelectuais, pois dariam às substâncias (ou seja, a si mesmas) uma espécie superior dentro do gênero das substâncias intelectuais. As almas sensitivas, por sua vez, estariam no gênero das almas animais e teriam espécie inferior à das almas intelectuais, pois confeririam aos animais irracionais uma espécie inferior dentro do gênero animal.

Esta estratégia pode ser aplicada também ao caso das almas intelectuais. Por um lado, elas seriam do gênero das substâncias intelectuais, mas de espécie inferior, pois permitiriam aos seres humanos participarem de uma espécie inferior dentro do gênero das substâncias intelectuais. Por outro, elas seriam do gênero das almas animais e de espécie superior, pois permitiriam aos homens participarem de uma espécie superior dentro do gênero animal. Esta dupla consideração, por seu turno, repousaria no fato de a alma intelectual ser horizonte/fronteira entre as formas substanciais materiais e as substâncias intelectuais. Portanto, defendemos que não há qualquer inconveniente em afirmar que uma forma tenha gênero e espécie se por isto se entender que ela é *princípio do gênero e da espécie*.

4.3.2 A visão motivadora da psicologia e da antropologia tomistas

Conforme a interpretação que defendemos ao longo deste trabalho, Tomás de Aquino endossa que a alma intelectual ocupa uma posição intermediária entre os compostos e as formas substanciais e entre as formas puramente imateriais e as formas substanciais materiais.

almas sensitivas mostraria que a alma humana é uma forma substancial, mas a correlação com os anjos expressaria que a alma é *chamada* de substância intelectual. Contudo, defendemos como hipótese que o gênero lógico tem o objetivo de evitar a conclusão de que todas as formas têm por si gênero e espécie. O gênero lógico salienta que as formas podem ser incluídas, por extensão, na natureza específica que comunicam à substância da qual fazem parte. Ademais, o gênero lógico só nos parece possível se houver alguma propriedade comum entre os anjos e as almas intelectuais e entre estas e as almas sensitivas. Do contrário, esta relação seria artificial. Com efeito, encontramos elementos compartilhados: a subsistência e a intelectualidade entre as almas humanas e os anjos; as faculdades sensitivas entre as almas sensitivas e as intelectuais.

Através desta leitura, Tomás pode afirmar que a alma é a única forma substancial do homem a partir de propriedades que demonstram a sua subsistência; pode criar uma noção forte e fraca de imaterialidade; pode defender sentidos análogos para os termos *substância/hoc aliquid* e *substância intelectual*. Entretanto, em que nos baseamos para atribuir este posicionamento a Tomás? Enxergamos que a metáfora do horizonte/fronteira, da qual falamos no ponto anterior, ilustra uma visão do homem que acompanhará Tomás em seus escritos. Podemos resumi-la nestes termos:³⁵⁸

Visão motivadora do ser humano: O homem, por ser fruto da união substancial da alma espiritual com a matéria corpórea, é limite e vínculo (horizonte/fronteira) entre o mundo espiritual e o mundo corpóreo.

Dentro da ordem ditada por Deus ao universo, há entre cada espécie e cada nível perfeição uma espécie intermediária que conecta a espécie superior à inferior e compartilha propriedades de uma e de outra. Tomás oferece como exemplo as ostras: elas são horizonte/fronteira entre os animais e as plantas, pois são animais devido ao sentido do tato e se aproximam das plantas por se ligarem ao solo e serem imóveis. Expandindo este exemplo, podemos dizer que há espécies intermediárias entre os elementos e os corpos mistos, entre estes e as plantas, entre estas e os animais, entre estes e os anjos e entre estes e Deus. São estes seres fronteiros que garantem, para Tomás, “a admirável conexão das coisas”.³⁵⁹

Por um lado, indo dos elementos aos animais, encontramos seres que intermedeiam espécies dentro do mundo material. Por outro lado, indo dos animais aos anjos, encontramos um ser que intermedeia espécies do mundo material e do mundo espiritual. Deste modo, há espécies que são horizonte/fronteira dentro da realidade material e há uma espécie que é horizonte/fronteira entre a realidade material e a espiritual. Pois bem, uma vez que todo horizonte/fronteira compartilha aspectos da espécie que lhe é imediatamente superior e daquela que lhe é imediatamente inferior, sem pertencer exclusivamente a nenhuma delas, então deve existir um ser que possua intelectualidade como os anjos e vida corpórea como os animais, mas que não seja simplesmente um anjo e nem simplesmente um animal.

Dentre todas as criaturas, somente uma delas é capaz de inteligir semelhantemente aos anjos e viver semelhantemente aos animais. Esta criatura é o ser humano. Com efeito,

³⁵⁸Agradecemos à Prof^a Dr^a Therese Cory por nos permitir o uso de seu rascunho ainda a ser publicado no *Oxford Handbook of the Reception of Aquinas* (eds. Matthew Levering e Marcus Plested) nomeado “Unity in Aquinas’s Philosophy of the Human Person—with Reflections on Assigning Theories to Philosophical Traditions”.

³⁵⁹TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.*, II, 68, 1453: “mirabilis rerum conexio”. O exemplo da ostra encontra-se neste mesmo texto.

enquanto os anjos e os homens são capazes de inteligir universalmente todas as coisas e de conhecer a si mesmos, os animais e os homens são capazes exercitar os sentidos internos e externos. Todavia, enquanto os homens inteligem universalmente todas as coisas e a si mesmos através de um raciocínio discursivo, os anjos inteligem universal e individualmente todas as coisas e a si mesmos através da intuição; enquanto os homens possuem sentidos internos e externos mais acurados e capazes de auxiliar as faculdades intelectuais, os animais têm sentidos externos e internos mais brutos e incapazes de permitir a intelecção.³⁶⁰

Deste modo, seguindo as reflexões de T. Cory, pode-se concluir que “é igualmente apropriado descrever o ser humano como um corpo intelectual ou como um intelecto encarnado – e igualmente enganador. O ser humano não é um corpo do mesmo jeito que outros corpos e nem um intelecto da mesma maneira que outros intelectos. Pertencemos aos dois mundos de um modo único, que só é possível a uma criatura que marca o ‘limite’ entre dois mundos”. Cory continua, afirmando que “a natureza humana não é uma *mistura* de dois tipos de realidades [...], mas um único e distinto tipo de realidade que existe somente e exatamente onde estas duas realidades se encontram”.³⁶¹

Sendo (e igualmente não sendo propriamente) um intelecto encarnado ou um corpo intelectual, mas certamente não sendo um anjo encarnado ou um animal bruto capaz de inteligir, o ser humano é uma criatura intrigante e única dentre todas aquelas que ocupam zona fronteira entre duas espécies. Esta natureza híbrida marcará a vida humana em todos os seus aspectos. Dentre eles, destaca-se a natureza da alma intelectual. Tendo em vista que ela é parte do ser humano e é responsável por sua determinação específica, como já dissemos, então ela também deve ser encarada como horizonte/fronteira. Desta maneira, assim como há espécies intermediárias entre aquelas que são superiores e inferiores, há também formas intermediárias entre aquelas que são mais e menos nobres. Como já dissemos, a alma intelectual é horizonte/fronteira entre as formas angélicas e as formas substanciais materiais, possuindo qualidades em comum com estes dois tipos de formas, sem com isto se identificar com elas. Iluminado por esta conclusão, decorrente da visão motivadora da natureza humana, Tomás, assim nos parece, elaborará também uma visão da alma intelectual:

³⁶⁰Cf. *Id.*, *In Sent.*, II, d. 3, q. 1, a. 6; *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 3; q. 76, a. 5; q. 77, art. 7; q. 78, art. 4; q. 87, art. 1.

³⁶¹CORY, 2018 (no prelo), tradução nossa: “It is equally appropriate to describe the human being as an intellectual body or as an embodied intellect—and equally misleading. The human being is not a body in the manner of other bodies, nor an intellect in the manner of other intellects. We belong to each world in a distinctive way that is possible only for a creature that marks the ‘limit’ of both worlds. [...] human nature is not the *mixing* of two kinds of realities [...], but a single distinctive kind of reality that can exist only exactly where these two realities meet”.

Visão motivadora da alma humana: A alma humana, por possuir subsistência forte, intelectualidade e ser forma substancial do corpo humano, é limite e vínculo (horizonte/fronteira) entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais materiais.

Nesta visão está o porquê de Tomás de Aquino elaborar diversas exceções à sua metafísica. Expliquemos, recapitulando o que vimos ao longo deste trabalho. A alma intelectual é princípio e sujeito do intelecto, do que se segue a sua natural imaterialidade. Entretanto, diferentemente das substâncias intelectuais nas quais o intelecto possui independência tanto dos órgãos corpóreos quanto da cooperação das faculdades sensitivas (imaterialidade forte), o intelecto humano possui uma imaterialidade tal que lhe confere autonomia quanto aos órgãos corpóreos, mas não quanto às faculdades sensitivas (imaterialidade fraca). Isto se deve ao fato de a inteligência, decorrente da faculdade intelectual, ser a operação própria da espécie humana. Ora, o princípio das faculdades e das operações de uma espécie só pode ser a forma substancial, do que se segue que a alma intelectual é a forma substancial da espécie humana. Deste modo, a imaterialidade forte não pode ser atribuída à faculdade intelectual proveniente da alma.

Pois bem, da imaterialidade fraca do intelecto se segue que a alma tenha operações por si e que, conseqüentemente, tenha o ser por si, ou seja, tenha a subsistência como modo de ser. Encarando a designação *substância/hoc aliquid* como o *analogon* de uma comunidade analógica predicamental, o modo de ser subsistente pode ser dado às partes de um composto que não tenham completude essencial (sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*) e aos compostos que tenham determinação específica e capacidade de exercer autonomamente suas operações naturais (sentido excelente de *substância/hoc aliquid*). Desta maneira, podem existir partes subsistentes no composto hilemórfico. Dentre elas, destaca-se a alma humana, à qual se pode designar como forma substancial subsistente ou forma subsistente material. Esta analogia repousa na distinção entre o modo ser e a essência das formas, de sorte que a subsistência e a inerência não decorrem, respectivamente, da imaterialidade ou da materialidade, mas sim do nível de nobreza das formas enquanto causas do ser.

A partir da nobreza das formas, Tomás estabelece uma comunidade analógica transcendental, cujo *analogon* é o termo *substância intelectual*. Conforme esta analogia, a subsistência e a intelectualidade podem ser dadas àquilo que tenha incompletude essencial e seja parte de uma substância primeira (sentido peculiar de *substância intelectual*) e àquilo que tenha completude essencial e seja uma substância primeira (sentido excelente e secundário¹ de *substância intelectual*). Desta maneira, a parte formal de um composto hilemórfico pode subsistir por si e inteligir sem que com isso ela precise ser uma substância primeira. Assim

sendo, através da analogia predicamental e da transcendental conclui-se o mesmo: a completude do ponto de vista da essência é condição necessária e suficiente para algo ser uma substância primeira; a subsistência e a intelectualidade não são condições suficientes (embora possam ser condições necessárias) para algo ser uma substância primeira.

Além de levar a esta conclusão negativa, a subsistência e a intelectualidade conduzem a uma conclusão positiva: elas são sinais de uma forma substancial de nível superior. Formas substanciais superiores possuem duas características inseparáveis: (a) dominam e transcendem a matéria; (b) cumprem as funções das formas substanciais imperfeitas. A alma humana cumpre estes dois requisitos. A subsistência e a intelectualidade fazem-na satisfazer o critério (a) e, conseqüentemente, cumprir o requisito (b). Assim, segundo Tomás, “pela mesma alma intelectual o homem é aperfeiçoado segundo os diversos graus de perfeição, de modo que seja, por exemplo, corpo [função das formas substanciais materiais], corpo animado [função das almas sensitivas e vegetativas] e animal racional [função própria da alma humana]”.³⁶²

A partir disto, conclui-se que “uma única alma humana é responsável por tudo no ser humano – não somente por nossos pensamentos sobre geometria ou pela acuidade de nossa visão, mas também pelas características compartilhadas por qualquer corpo, como, por exemplo, a extensão espacial e a estabilidade química (ou, atualizando: pelo metabolismo celular, pela replicação do DNA e mesmo pela ligação química entre os átomos)”.³⁶³

Portanto, a visão motivadora segundo a qual a alma é horizonte/fronteira entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais materiais, impede que a psicologia tomista seja encarada como uma doutrina inconsistente. Ela mostra um elemento implícito de unidade e de coesão nos textos de Tomás, incluindo naqueles que, para alguns comentadores, são considerados contraditórios e implausíveis. Partindo desta visão, Tomás foi capaz de endossar, através da modificação de conceitos como *imaterialidade*, *subsistência* e *substancialidade*, que a alma humana é uma substância intelectual inferior e uma forma substancial superior. Sendo a mais ínfima das substâncias intelectuais (mas não uma forma angélica empobrecida) e a mais nobre das formas substanciais (mas não uma forma animal dotada de intelectualidade), a alma intelectual é um caso peculiar dentro do universo

³⁶²TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Anima*, q. 9: “ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale”.

³⁶³CORY, 2018 (no prelo), tradução nossa: “one single human soul is responsible for everything in the human being—not only for our thoughts about geometry or the sharpness of our vision, but also for characteristics shared with any body, such as spatial extendedness and chemical consistency (or, updated: for cellular metabolism and DNA replication and even for chemical bonding among atoms)”.

metafísico tomista, garantindo a “admirável conexão” entre as criaturas do universo material e aquelas do universo imaterial.

4.4 CONCLUSÃO

Nesta seção analisamos a subsistência da alma humana com o objetivo de resolver duas supostas incoerências: não seria contraditório defender que a alma humana é, ao mesmo tempo, subsistente como as substâncias e inerente como as formas substanciais? A atribuição de subsistência à alma não traria consigo o risco de encará-la como uma substância primeira e de, logo, ferir o hilemorfismo aristotélico-tomista?

Primeiramente, investigamos se existem evidências textuais que atribuam subsistência às partes de uma substância. Para tanto, estudamos o uso do termo *hoc aliquid* em Aristóteles e em Tomás de Aquino. Esta palavra está em íntima ligação com o termo *substância*. Estes dois termos são utilizados por Aristóteles e por Tomás com significados variados dependendo dos referentes, nomeadamente, a matéria-prima, a forma substancial e o composto hilemórfico. Defendemos que dos termos *substância* e *hoc aliquid* origina-se uma comunidade analógica predicamental. Argumentamos ainda que é difícil saber em Aristóteles quais são seus referentes e significados principais. Por um lado, para os comentadores que seguem a tese compatibilista, o sentido principal de *substância/hoc aliquid* é o de *indivíduo*, referindo-se ao composto. Por outro, para os comentadores que endossam a tese incompatibilista, o sentido principal é o de *princípio de substancialidade*, referindo-se à forma substancial.

Tomás, como vimos, é defensor da tese compatibilista e, logo, tem o indivíduo como significado principal e o composto hilemórfico como primeiro analogado. Levando isto em consideração, argumentamos que uma das incoerências acima apresentadas, a saber, a de que a subsistência conduz à tese de que a alma é metafisicamente idêntica aos compostos hilemórficos, provém de uma concepção unívoca de *substância/hoc aliquid*. Defendemos que o autor mantém o sentido principal proposto pela tese compatibilista e introduz um significado novo. Tal sentido tem por referente a alma intelectual.

Esquematizamos deste modo: (a) *sentido excelente*, atribuído ao composto; (b) *sentido peculiar*, atribuído à alma intelectual; (c) *sentido secundário*¹, atribuído à forma substancial; (d) *sentido secundário*², atribuído à matéria-prima. A diferença entre o sentido excelente e o peculiar provém da presença de natureza completa. Em outras palavras, aquilo que tem

subsistência por si e natureza completa satisfaz o sentido (a) e aquilo que tem subsistência, mas não tem natureza específica, satisfaz o sentido (b). A natureza completa, portanto, é condição suficiente e necessária para que algo tenha o estatuto ontológico de um composto hilemórfico. Assim, uma vez que lhe falta a essência completa, a alma intelectual não pode satisfazer o sentido (a) e, pelo fato de subsistir por si, também não pode ser o referente do sentido (c). Portanto, ela deve satisfazer o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid*. Através deste raciocínio, entende-se porque Tomás denomina a alma intelectual de *substância* e de *hoc aliquid* e porque isto não ofende o hilemorfismo aristotélico-tomista.

Dito isto, argumentamos que o sentido peculiar de *substância/hoc aliquid* não é contraditório. Para tanto, oferecemos duas provas que, a nosso ver, justificam satisfatoriamente o nosso posicionamento.

Na primeira, partimos da comparação entre a alma intelectual e as partes corpóreas. Assumimos que as duas são substratos de faculdades e de operações e que, por isso, são substratos do ato de ser, ou seja, são subsistentes. Entretanto, no caso da alma, lidamos com uma forma substancial e, no caso das partes corpóreas, com uma parcela material atualizada pela forma substancial. Desta maneira, a alma será, ao mesmo tempo, recipiente e difusora do ato de ser, ao passo que as partes corpóreas serão somente recipientes do ato de ser. As partes corpóreas podem perder o ato de ser do qual são recipientes na medida em que se separam da forma substancial que as atualiza, ao passo que a alma intelectual não pode perder o ato de ser do qual é recipiente já que ela não é atualizada por outra forma substancial. Sendo assim, as partes corpóreas, por um lado, dependem do composto do qual fazem parte para continuar existindo e a alma intelectual, por outro lado, não depende do composto do qual é forma substancial para permanecer existindo. A partir deste raciocínio, mostramos que existem dois níveis de subsistência, a saber: um sentido forte que significa *aquilo que é substrato de faculdades e de operações e que existe por si* e se aplica à alma humana; um sentido fraco que significa *aquilo que é substrato de faculdades e de operações* e se aplica às partes corpóreas. Através destes dois sentidos de subsistência, concluímos (a) que uma parte do composto pode ser subsistente sem o perigo de classificá-la como *substância* em sentido excelente; (b) que *subsistência* e *existência separada* só se identificam quando levamos em consideração a alma intelectual; (c) que a alma humana e as partes corpóreas não satisfazem o mesmo nível de subsistência.

Na segunda prova, partimos do adágio *forma dat esse*. Defendemos que a forma é causa formal e ato e que, por isso, pode existir sem o efeito e sem a potência, isto é, sem o

composto do qual é princípio formal e sem a matéria à qual atualiza. Esta possibilidade se atualiza ou não dependendo do nível de nobreza da forma. Destes níveis de nobreza provêm dois modos de ser, a saber, a subsistência e a inerência. Estes modos de ser diferem da essência da forma e, logo, podem estar em formas que atualizam ou não a matéria. Desta maneira, argumentamos que existem formas subsistentes imateriais (anjos), formas subsistentes materiais (almas intelectuais), formas inerentes materiais (formas substanciais materiais) e formas inerentes imateriais (faculdades do intelecto e da vontade). A partir desta classificação, concluímos que (a) a subsistência não é condição suficiente para a imaterialidade; (b) a inerência não é condição suficiente para a materialidade; (c) não existem formas que sejam ao mesmo tempo inerentes e subsistentes. Levando em conta a conclusão (c), mostramos que outra das incoerências expostas acima não se sustenta, a saber, a de que a alma é inerente como as formas substanciais e subsistente como as substâncias.

Por fim, na última parte da seção, tratamos da hierarquia das formas. Seja partindo das formas mais próximas para as mais distantes da matéria (via ascendente), seja partindo daquelas mais distantes para as mais próximas da matéria (via descendente), mostramos que Tomás endossa idêntica conclusão: a alma intelectual é horizonte/fronteira entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais materiais. Por isso, ela é considerada uma substância intelectual inferior (segundo a via descendente) e uma forma substancial superior (segundo a via ascendente).

Mostramos também que a designação *substância intelectual* é, tal como a denominação *substância/hoc aliquid*, um termo analógico. Neste caso, trata-se de uma comunidade analógica de tipo transcendental, que se organiza deste modo: (a) sentido excelente, atribuído a Deus enquanto detentor eminente de todas as perfeições; (b) sentido secundário¹, atribuído aos anjos enquanto subsistentes, intelectuais e dotados de natureza completa; (c) sentido peculiar, atribuído às almas intelectuais, enquanto subsistentes e intelectuais, mas desprovidas de natureza completa. Tal como no caso da analogia provinda do termo *substância/hoc aliquid*, a natureza completa é também condição suficiente e necessária para que algo tenha peso ontológico de um anjo. Sendo assim, pelo fato de não ter natureza completa, a alma intelectual não é o referente de (b) e (a), mas, pelo fato de subsistir, deve ser o referente de (c). Deste modo, argumentamos que, se entendida de maneira analógica, a designação *substância intelectual* não traz consigo o perigo de a alma ser uma substância separada.

Depois disto, através da hierarquia das formas, expomos o que, a nosso ver, é a idéia-chave acerca da natureza da alma humana: por possuir subsistência, intelectualidade e por ser forma substancial do corpo humano, a alma intelectual é limite/vínculo (horizonte/fronteira) entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais materiais. Sendo horizonte/fronteira, ela compartilhará propriedades daquilo que lhe é imediatamente superior (a saber, das substâncias intelectuais) e imediatamente inferior (a saber, das formas substanciais materiais). Por fim, concluímos que esta ideia-mestra será responsável pelas diversas exceções metafísicas introduzidas por Tomás ao investigar a natureza da alma humana, a saber, (a) o uso dos mesmos elementos tanto para provar a imaterialidade e a subsistência da alma quanto para fundamentar sua essência de forma substancial mais perfeita (como visto na seção 2); (b) a elaboração das noções forte e fraca de imaterialidade, atribuindo a primeira aos anjos e a Deus e a segunda às almas humanas (como visto na seção 3); (c) a elaboração das noções forte e fraca de subsistência, atribuindo a primeira às almas humanas e a segunda às partes corpóreas (como visto na seção 4); (d) a criação de comunidades analógicas através dos termos *substância/hoc aliquid* e *substância intelectual* (como visto na seção 4).

5 CONCLUSÃO

Esta dissertação teve o objetivo de demonstrar que não é contraditório em Tomás de Aquino atribuir um modo de ser subsistente a uma forma substancial, a saber, à alma humana. Visando este objetivo, oferecemos respostas a alguns comentadores que veem como contraditória a concepção da alma enquanto forma ou parte subsistente e avaliamos as respostas fornecidas por outros comentadores a esta suposta contradição (seção 4). Todavia, para dar conta deste objetivo, tivemos de passar por dois temas, a saber, a tese da alma humana como forma substancial do corpo (seção 2) e a doutrina da imaterialidade da alma e do intelecto humanos (seção 3).

No que tange à tese da alma como ato do corpo, tema da seção 2, concluímos que a alma é a única forma substancial do composto humano. Isto se deve ao seu nível de perfeição, provindo de sua capacidade intelectual e de seu modo de ser subsistente. É pelo fato de ser uma forma substancial subsistente e intelectual que a alma humana é também forma substancial superior. Enquanto tal, ela é capaz de comunicar o ato de ser e a determinação específica ao corpo e também de realizar as funções das formas inferiores, a saber, a estruturação corpórea, as operações vitais e as atividades sensitivas. Mostramos também que a subsistência e a intelectualidade são propriedades que demonstram não só a imaterialidade da alma, como também que ela é a única forma substancial do corpo humano. A versatilidade destes atributos se deve ao fato de a alma intelectual ocupar um lugar intermediário entre as substâncias intelectuais e as formas substanciais materiais.

No que tange à imaterialidade da alma e do intelecto humanos, tema da seção 3, primeiramente tivemos de avaliar os argumentos que a provam a fim de saber se são instâncias da falácia do conteúdo (R. Pasnau e J. Novak). Concluímos que tanto a demonstração da imaterialidade pela capacidade de inteligir todos os objetos materiais (argumento da universalidade do âmbito) quanto a prova pela capacidade de conhecer universal e imaterialmente os objetos particulares e materiais (argumento da universalidade do objeto) são marcadas pela confusão entre forma natural e intencional e pela mútua e infundada relação entre o modo de representação (aspecto representacional) e o modo de ser (aspecto real). Como vimos, o único argumento convincente, mas que não responde à falácia do conteúdo, é a demonstração da imaterialidade da alma e do intelecto pela capacidade de autoconhecimento individual e universal (argumento pelo autoconhecimento). Com efeito, ela não cai na falácia do conteúdo, pois não se baseia na relação entre o modo de representação e

o modo de ser, mas sim na determinação mútua entre o modo de agir e o modo de ser. Entretanto, a fundamentação em um princípio diferente daquele encontrado nos argumentos da universalidade do objeto e do âmbito impede que o argumento do autoconhecimento ofereça alguma solução às críticas de Pasnau e Novak.

Ademais, tivemos de analisar como ocorre a relação entre o intelecto e o corpo durante a operação intelectual. Argumentamos que há uma necessária cooperação entre o intelecto e os sentidos. Em outras palavras, defendemos que o corpo é condição necessária, mas não suficiente, para a intelecção. Por um lado, sem os sentidos, o intelecto é incapaz de inteligir (ou seja, incapaz de realizar as apreensões, os juízos e os raciocínios teóricos, de atualizar conhecimentos habituais, de conhecer os indivíduos, mesmo que sob conteúdos gerais, de realizar raciocínios práticos e de conhecer-se individual ou universalmente). Por outro, sem o intelecto, os sentidos são incapazes lidar com as *quididades* dos objetos materiais, uma vez que se tratam de informações universais e imateriais que, segundo Tomás, não podem ser recebidas por faculdades cognitivas materiais. Como defendemos, o intelecto é vazio e inoperante sem os sentidos e estes são fracos e insuficientes sem aquele. Discordamos aqui de D. Abel que endossa que o tipo de relação entre intelecto e corpo defendido por Tomás enveredaria no platonismo.

Mostramos, no intuito de justificar a relação entre alma e corpo na intelecção, que a atribuição das faculdades e operações intelectuais à alma intelectual não impede a atribuição destas mesmas faculdades e operações ao homem como um todo. Para tanto, argumentamos que cada tipo de faculdade e operação deve inerir em um determinado tipo de substrato. Deste modo, por um lado, faculdades e operações materiais (como as faculdades e operações sensitivas) devem se unir a substratos materiais (a saber, a órgãos corpóreos, como os olhos e os ouvidos), mas, por outro lado, faculdades e operações imateriais devem se unir a substratos imateriais. Como vimos, as faculdades e operações intelectuais são imateriais e, logo, devem inerir em um substrato de natureza também imaterial, ou seja, na alma intelectual. Seguindo Tomás, salientamos que é válido atribuir operações tanto a um órgão (é legítimo, por exemplo, dizer que *os olhos vêem*) quanto ao composto do qual este órgão faz parte (é legítimo, por exemplo, dizer que *o homem vê pelos olhos*). Se a alma, além de forma substancial, é substrato imaterial ao qual se atribuem as operações intelectuais e se é também parte do composto, então é válido atribuir as operações intelectuais tanto à alma (é legítimo, por exemplo, dizer que *a alma pensa*) quanto ao composto do qual a alma faz parte (é legítimo, por exemplo, dizer que *o homem pensa pela alma*).

Argumentamos também que a alma e o corpo só podem interagir na operação intelectual porque, antes, a matéria foi organizada pela alma de tal modo a ser um corpo propício a realizar as operações sensitivas e a cooperar com as operações intelectuais. Em outras palavras, a alma só realiza o papel de causa motora do corpo (por exemplo, realizando a abstração nas espécies sensíveis fornecidas pela imaginação, realizando a *reductio ad phantasmata*, coligindo normas morais gerais com normas particulares fornecidas pela cogitativa), porque realizou anteriormente o papel de causa formal do corpo (por exemplo, organizando a matéria-prima como um corpo vivo e orgânico capaz de realizar as atividades sensitivas e vegetativas).

Posteriormente, investigando a interpretação tomista sobre a tese aristotélica do intelecto como algo separado e que não está misturado ao corpo, defendemos que a imaterialidade da alma e do intelecto humanos é diferente da encontrada nos intelectos e nas formas das substâncias separadas. No último caso, trata-se da independência tanto de órgãos corpóreos quanto do auxílio das faculdades sensitivas (imaterialidade forte); no primeiro, trata-se somente da independência quanto ao órgão corpóreo, mas não quanto ao auxílio dos sentidos (imaterialidade fraca). Esta aceção enfraquecida de imaterialidade justifica-se, em primeiro lugar, pelo fato de a intelectão ser uma das operações da alma humana enquanto forma substancial; em segundo lugar, pelo fato de o intelecto humano necessitar da cooperação dos sentidos; e, em terceiro lugar, pelo fato de a ligação com um órgão material impedir a intelectão (ou seja, impedir a realização da abstração, a retenção de informações universais de modo habitual, o conhecimento de *quiddidades* relacionáveis com os indivíduos, a produção de regras universais aplicáveis ao particular e o conhecimento individual e universal de si).

Mostrado que a alma humana é uma forma substancial dotada de intelectualidade e imaterialidade fraca, inferimos, na seção 4, que ela é uma forma substancial subsistente ou uma parte subsistente. As posições oferecidas pelos comentadores (seja para criticar, seja para defender a doutrina tomista) parecem se basear em quatro teses problemáticas, nomeadamente: (a) a atribuição dos termos *substância* e *substância intelectual* a algo que não é um composto ou um anjo; (b) a atribuição de subsistência a algo que não é um composto hilemórfico ou uma substância separada; (c) a atribuição dos modos de ser inerente e subsistente a uma mesma coisa; (d) a atribuição de completude no ser a algo que é incompleto essencialmente.

Para responder à dificuldade (a), argumentamos que as designações *substância* e *substância intelectual* são termos analógicos que dão origem, respectivamente, a uma comunidade analógica de tipo predicamental e a uma de tipo transcendental. Analisando o *Comentário ao De Anima* e o *Comentário à Metafísica*, defendemos que o termo *substância* tem o composto hilemórfico (indivíduo dotado de subsistência por si e natureza completa) como primeiro analogado e a forma substancial e a alma humana como segundos analogados. Estas, contudo, são substâncias em sentidos diferentes. A forma substancial é princípio de atualização da substância primeira e, portanto, satisfaz o que chamamos de sentido secundário¹ de *substância*, já a alma humana, por ser uma forma substancial com subsistência por si, mas sem natureza completa, satisfaz o que chamamos sentido peculiar.

Analisando as *Questões Disputadas Sobre as Criaturas Espirituais*, percebemos que o termo *substância intelectual* tem a Deus (detentor de todas as perfeições) como primeiro analogado e os anjos e as almas humanas como segundos analogados. Estas são substâncias em sentidos diferentes. Enquanto os anjos são formas subsistentes e intelectuais com completude definicional que, portanto, satisfazem o que chamamos de sentido secundário¹ de *substância intelectual*, as almas humanas são formas subsistentes e intelectuais sem natureza completa que, por isso, satisfazem o que denominamos de sentido peculiar. Tanto na analogia de *substância* quanto na de *substância intelectual*, o critério distintivo entre os anjos e as almas e entre estas e os compostos está na presença ou ausência de natureza completa. Sendo assim, a subsistência e a intelectualidade não são condições suficientes para que as almas humanas sejam substâncias intelectuais como os anjos ou substâncias como os compostos hilemórficos. Portanto, concluímos que o problema (a) pressupõe, erroneamente, uma noção unívoca de *substância* e *substância intelectual*. Tal noção unívoca encontra-se, por exemplo, em D. Abel e B. Bazán.

Para tratar de (b), recorreremos à comparação entre as partes corpóreas e as almas intelectuais encontrada na *Suma Teológica* e nas *Questões Disputadas Sobre a Alma*. Argumentamos que as partes corpóreas e as almas intelectuais são substratos de faculdades e de operações. Consequentemente, são também substratos do ser comunicado pelas formas substanciais. Em outras palavras, elas subsistem por si. Desta maneira, elas se distinguem das formas substanciais materiais e das formas acidentais, pois estas existem graças a algo que subsiste por si (substrato ou sujeito destas formas). Dito de outro modo, estas são inerentes. Entretanto, há níveis de subsistência diferentes atribuídos às almas intelectuais e às partes corpóreas. Uma vez que as almas intelectuais são as formas substanciais dos compostos,

chega-se às seguintes conclusões: por um lado, as almas intelectuais são substratos do ato de ser e difusoras deste mesmo ser às partes corpóreas; por outro lado, as partes corpóreas são recipientes do ato de ser dado pelas almas intelectuais. As almas intelectuais não podem perder o ato de ser do qual são recipientes, uma vez que, para isso, deveriam se separar de alguma forma substancial que tivesse comunicado tal ato de ser a ela; as partes corpóreas podem perder o ato de ser do qual são recipientes na medida em que se separam da alma intelectual.

Graças a esta distinção, chegamos a dois níveis de subsistência, a saber, aquele no qual algo é substrato de faculdades e de operações e existe por si (subsistência forte); aquele no qual algo é substrato de faculdades e de operações, mas não existe por si (subsistência fraca). O tipo forte de subsistência é dado às almas intelectuais e também aos compostos hilemórficos, pois eles têm autonomia do ponto de vista da existência (existir por si) e são sujeitos de inerência de atividades (ser substrato de faculdades e operações). O tipo fraco é dado às partes corpóreas, pois elas são sujeitos de inerência de atividades (ser substrato de faculdades e operações), mas recebem o ato de ser através das formas substanciais (não existir por si). Com este raciocínio, concluímos que a subsistência pode ser dada às partes de uma substância primeira, que da subsistência não decorre automaticamente a existência separada ou a incorruptibilidade e que a subsistência forte é atribuída a uma parte, contanto que esta seja uma forma substancial. Discordamos aqui, por exemplo, de L. Burgoa, E. Stump, R. Pasnau e R. Salzillo por atribuírem o mesmo tipo de subsistência às almas humanas e às partes corpóreas. Concordamos, ao contrário, com K. Fisher e com E. Záchia por compararem e diferenciarem as almas intelectuais e as partes corpóreas e por introduzirem níveis diferentes de subsistência às duas.

No intuito de solucionar o problema (c), recorreremos ao adágio *forma dat esse* utilizado especialmente no *Tratado das Substâncias Separadas*. Argumentamos que toda forma é causa formal do ser e que, pelo fato de a causa não depender do efeito, ela pode existir sem a matéria. No caso de haver formas que dependam da matéria, isto se deverá à sua inferioridade, ou seja, à sua incapacidade de realizar perfeitamente a função causal. Desta maneira, assim inferimos, pode existir uma forma que, por seu nível de perfeição, seja capaz de comunicar o *actus essendi* à matéria e de, ao mesmo tempo, poder existir sem ela, conservando em si este mesmo ser. A partir disto, argumentamos que o nível de perfeição de uma forma não está diretamente relacionado à sua natureza, isto é, ao fato de essencialmente

atualizar ou não a matéria. Ao contrário, o nível de perfeição está diretamente relacionado a dois modos de ser, nomeadamente, à subsistência e à inerência.

Uma vez que o modo de ser e a essência são diferentes, defendemos, então, que podem existir formas subsistentes imateriais (anjos), formas subsistentes materiais (almas intelectuais), formas inerentes materiais (formas substanciais), formas inerentes imateriais (faculdades intelectuais). Com este raciocínio, concluímos que uma forma não pode ter dois modos de ser e que o modo de ser subsistente pode ocorrer em formas materiais e imateriais. Discordamos aqui, por exemplo, de R. Cross, E. Stump, B. Leftow e A. Kenny por igualarem a essência e o modo de ser das formas. Divergimos também de G. Klima por atribuir dois modos de ser à alma intelectual, embora sigamos a sua idéia de separação entre o modo de ser e a essência da alma. Concordamos com L. Dewan e E. Záchia por defenderem a estreita relação entre o ato de ser e a forma.

Buscando resolver o problema (d), defendemos que, segundo as *Questões Disputadas Sobre a Alma* e as *Questões Disputadas Sobre as Criaturas Espirituais*, a completude essencial significa também a capacidade de realizar sozinho todas as suas operações naturais. Uma vez que a alma intelectual é uma forma substancial subsistente e, portanto, princípio de faculdades intelectivas, sensitivas e vegetativas, e que as faculdades sensitivas e vegetativas são realizadas em relação com partes corpóreas, chegamos à conclusão de que a alma intelectual separada não pode realizar todas as suas operações naturais (somente a intelecção) e, conseqüentemente, não tem natureza completa. Além disso, uma vez que o composto e a alma intelectual subsistem no mesmo ato de ser e que aquele possui completude existencial, concluímos que a alma subsiste também no *esse completum* e, logo, possui também completude existencial. A partir deste argumento, defendemos que a completude existencial e a definicional podem, em alguns casos, separar-se. Discordamos aqui de N. Bøgeskov por atribuir essência *virtualmente* completa às almas humanas. Concordamos, por outro lado, com K. Fisher por demonstrar a possibilidade da completude existencial sem a definicional.

Depois disto, investigamos aquilo que fundamenta as soluções aos problemas acima. Baseando-nos nas reflexões de T. Cory, mostramos que Tomás defende uma estruturação hierárquica ascendente e descendente ao tratar das diferenças entre as espécies e entre as formas. Por meio dela chegamos a duas visões que motivam o pensamento de Tomás de Aquino: (a) a espécie humana é horizonte/fronteira entre o mundo espiritual (pelas atividades intelectuais) e o corpóreo (pela vida animal); (b) a alma humana é horizonte/fronteira entre as substâncias intelectuais (pela subsistência e pela intelectualidade) e as formas substanciais

materiais (pelas operações sensitivas e vegetativas e pela atualização do corpo). Argumentamos que a visão (b) fundamenta as soluções acima expostas e a elaboração de várias exceções metafísicas, a saber: a denominação de *substância intelectual* e *substância* àquilo que não é um anjo e nem um composto hilemórfico; a criação das noções fraca e forte de imaterialidade e de subsistência; a separação entre a completude existencial e a definicional; a possibilidade de atribuir um modo de ser subsistente às formas materiais; a utilização da subsistência e da intelectualidade como sinais de que a alma não depende completamente do corpo e de que é, ao mesmo tempo, uma forma substancial com um grau de nobreza superior.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

1. Aristóteles

ARISTÓTELES. Categories. Tradução de J. L. Ackrill. In: BARNES, J. (ed.). **The Complete Works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1984, 2. v., pp. 25-70.

_____. **Metafísica VII e VIII**. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: Universidade Federal de Campinas, 2005.

_____. On the Soul. Tradução de J. A. Smith. In: BARNES, J. (ed.). **The Complete Works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1984, 2 v., pp. 1405-1517.

_____. Parts of Animals. Tradução de W. Ogle. In: BARNES, J. (ed.). **The Complete Works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1984, 2 v., pp. 2176-2374.

HAMESSE, J. **Les Auctoritates Aristotelis**. Un Florilège Médiéval. Étude Historique et Édition Critique. Louvain/Paris: Publications Universitaires, 1974.

REALE, G. **Metafísica I**. Ensaio Introdutório. Tradução de Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2014a.

_____. **Metafísica II**. Texto Grego com Tradução ao lado. Tradução de Marcelo Perine. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. **Metafísica III**. Sumários e Comentários. Tradução de Marcelo Perine. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2014b.

2. Siger de Brabante

SIGER DE BRABANTE. Tratado acerca del alma intelectual. In: TOMÁS DE AQUINO. **Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas**. Introdução, tradução e notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva. Pamplona: Eunsa, 2005, pp. 133-170.

3. Tomás de Aquino

S. THOMAE DE AQUINO. **Opera Omnia**. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acesso em: 28 de ago. 2017.

SILVEIRA, C. F. O Comentário ao Liber de Causis de Santo Tomás de Aquino: tradução do próêmio, das proposições I, II, III, VI, XV, XXI, XXXI, XXXII. *Synesis* 4 (2012), pp. 186-220.

TOMÁS DE AQUINO. **An Exposition of the “On the Hebdomads” of Boethius**. Tradução de Janice L. Schultz e Edward A. Synan. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2001.

_____. **Commentaire de saint Thomas d’Aquin sur “Les Noms Divins” de Denys le Mystique**. Tradução de Serge Pronovost. Disponível em: <<http://docteurangelique.free.fr>>. Acesso em> 13 de mai. 2018.

_____. **Commentaire des Sentences de Pierre Lombard**. Tradução de Jacques Ménard e Raymond Berton. 4 v. Disponível em: <<http://docteurangelique.free.fr>>. Acesso em: 5 de jul. 2017.

_____. **Commentary on Aristotle’s De Anima**. Tradução de Kenelm Foster, OP e Syvester Humphries, OP. New Haven: Yale University Press, 1951.

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

_____. **Commentary on Aristotle’s Physics**. Rare Masterpieces of Philosophy and Science. Traduzido por Richard J. Blackwell, Richard J. Spath e W. Edmund Thirlkel. New Haven: Yale University Press, 1963.

_____. **Commentary on the Book of Causes**. Tradução de Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess e Richard C. Taylor. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1996.

_____. **Commentary on the Metaphysics**. Tradução de John P. Rowan. Chicago: H. Regnery Company, 1961, 2 v.

_____. **Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle**. Traduzido por F. R. Larcher. Albany: Magi Books, 1970.

_____. **Compêndio de Teologia**. Tradução e notas D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

_____. **Exposition of Aristotle’s Treatise on Generation and Corruption, Book I, cc. 1–5**. Traduzido por Pierre Conway e R. F. Larcher. Ohio: College of St. Mary of the Springs, 1964.

_____. **Exposition of Aristotle's Treatise On the Heavens.** Traduzido por Pierre Conway e R. F. Larcher. Ohio: College of St. Mary of the Springs, 1964, 2 v.

_____. **La Question Disputée sur l'Union Hypostatique du Verbe Incarné.** Tradução de Jean Sébastien. Disponível em: <<http://docteurangelique.free.fr>>. Acesso em: 15 de fev. 2018.

_____. **O Ente e a Essência.** Texto Latino e Português. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. **On Spiritual Creatures.** Tradução de Mary C. FitzPatrick e John J. Wellmuth. Milwaukee: Marquette University Press, 1949.

_____. **On the Power of God.** Tradução de The English Dominican Fathers. Westminster/Maryland: The Newman Press, 1952.

_____. Os princípios da natureza. In: _____. **Opúsculos Filosóficos.** Vol. 1. Tradução de Paulo Faitanin. São Paulo: SITA Brasil, 2009, pp. 83-121.

_____. **Questions Quodlibétiques.** Tradução de Jacques Ménard. Disponível em: <<http://docteurangelique.free.fr>>. Acesso em: 14 de mai. 2018.

_____. **Questões Disputadas sobre a Alma.** Tradução de Luiz Astorga. 2. ed. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

_____. **Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas.** Introdução, tradução e notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva. Pamplona: Eunsa, 2005.

_____. **Suma Contra os Gentios.** Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990, 2 v.

_____. **Suma Contra os Gentios II.** Tradução de Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. **Suma de Teología.** 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, 5 v.

_____. **Suma Teológica.** A criação – o anjo – o homem. Parte I, questões 44-119. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Treatise on Separated Substances.** Tradução de Francis J. Lescoe. West Hartford: Saint Joseph College, 1959.

_____. **Truth.** Tradução de Robert W. Mulligan, James V. McGlynn e Robert W. Schmidt. Chicago: Henry Regnery Company, 1952-1954, 3 v.

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ABEL, D. Intellectual Substance as Form of the Body in Aquinas. **American Catholic Philosophical Quarterly** 69 (1995), pp. 227-236.

AERTSEN, J. A. **Medieval Philosophy and the Transcendentals**. The Case of Thomas Aquinas. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996.

AMERINI, F. **Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità**. Pisa: Edizioni ETS, 2013.

ANDRADE, M. P. **O autoconhecimento da alma em Tomás de Aquino**. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

ANGIONI, L. **A noção aristotélica de *ousia***. Tese (Doutorado em Filosofia). Campinas: Universidade Federal de Campinas, 2000.

BAZÁN, B. C. **Can It Be Proved, Following Thomas's Philosophical Principles, That the Human Soul is Naturally Incorruptible?**, 2017 (no prelo).

_____. Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. A propos d'un ouvrage récent de E. H. Wéber O. P. **Revue philosophique de Louvain** 72 (1974), pp. 53-155.

_____. On angels and human beings: Did Thomas Aquinas succeed in demonstrating the existence of angels?. **AHDLMA** 77 (2010), pp. 47-85.

_____. The Doctrine of the Creation of the Soul in Thomas Aquinas. In: EMERY JR, K.; FRIEDMAN, R. L.; SPEER, A. (eds.). **Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: A Tribute to Stephen F. Brown**. Leiden/Boston: Brill, 2011, pp. 515-569.

_____. The Human Soul: Form *and* Substance? Thomas Aquinas' critique of eclectic aristotelianism. **AHDLMA** 64 (1997), pp. 95-126.

_____. Thomas d'Aquin et les transcendentaux. **Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques** 84 (2000), pp. 93-104.

_____. Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme. **Revue de Philosophie de Louvain** 67 (1969), pp. 30-73.

BLACK, D. L. Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology. **Journal of the History of Philosophy** 31 (1993), pp. 349-385.

BOBIK, J. Dimensions in the Individuation of Bodily Substances. **Philosophical Studies** 4 (1954), pp. 60-79.

BØGESKOV, N. O. Necesidad y posibilidad del alma humana como sustancia según Tomás de Aquino. **Brasiliensis** 2 (2013), pp. 119-146.

BOERI, M. D. Plato and Aristotle On What Is Common to Soul and Body. Some Remarks on a Complicated Issue. In: BOERI, M. D.; KANAYAMA, Y. Y.; MITTELMANN, J. (eds.). **Soul and Mind in Greek Thought**. Psychological Issues in Plato and Aristotle. Switzerland: Springer, 2018, pp. 153-176.

BOSTOCK, D. **Aristotle Metaphysics Books Z and H**. Translated with a commentary by David Bostock. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BOYER, C. Le sens d'un texte de Saint Thomas: De veritate q. 1 art. 9. **Gregorianum** 5 (1924), pp. 424-443.

BRADLEY, D. J. M. "To Be or Not To Be?": Pasnau on Aquinas's Immortal Human Soul. **The Thomist: A Speculative Quarterly Review** 68 (2004), pp. 1-39.

BROCK, S. L. The Physical Status of the Spiritual Soul in Thomas Aquinas. **Nova et Vetera** 3 (2005), pp. 231-258.

BURGOA, L. V. Sobre la naturaleza o carácter inmaterial del alma humana. **Sapientia** 67 (2011), pp. 187-231.

CALLUS, D. A. The Origins of the Problem of the Unity of Form. **The Thomist: A Speculative Quarterly Review** 24 (1961), pp. 257-285.

COHEN, S. St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms. **The Philosophical Review** 91 (1982), pp. 193-209.

CORY, T. S. **Aquinas on Human Self-Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

_____. Reditio Completa, Reditio Incompleta: Aquinas and the Liber de Causis, prop. 15, On Reflexivity and Incorporeality. In: FIDORA, A; POLLONI, N. (eds.). **Apropriation, Interpretation and Criticism**: philosophical and theological exchanges between the arabic, hebrew and latin intellectual tradition. Barcelona/Roma: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2017, pp. 185-229.

_____. **Thomas Aquinas and the Problem of the Self-Knowledge**. Tese (Doutorado em Filosofia). Washington, D. C.: The Catholic University of America, 2009.

_____. **Unity in Aquinas's Philosophy of the Human Person—with Reflections on Assigning Theories to Philosophical Traditions for the Oxford Handbook of the Reception of Aquinas**, ed. Matthew Levering and Marcus Plested, 2018 (no prelo). Disponível em: <https://www.academia.edu/35645130/Unity_in_Aquinass_Philosophy_of_the_Human_Person_with_Reflections_on_Assigning_Theories_to_Philosophical_Traditions>. Acesso em: 13 mar. 2018.

CROSS, R. Aquinas and the Mind-Body Problem. In: HALDANE, J. (ed.). **Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytic Traditions**. South Bend: University of Notre Dame Press, 2002, pp. 36-53.

_____. Is Aquinas' Proof for the Indestructibility of the Soul Successful?. **British Journal for the History of Philosophy** 5 (1997), pp. 1-20.

DEFERRARI, R. J.; BARRY, M. I.; MCGUINNESS, I. **A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on *The Summa Theologica* and selected passages of his other works**. Washington D. C.: Catholic University of America Press, 1948.

DEWAN, L. **Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics**. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2006.

_____. **Lecciones de Metafísica**. Tradução de Carlos Rafael Domínguez e Liliana Beatriz Irizar. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2009.

_____. St. Thomas Aquinas Against Metaphysical Materialism. In: CONGRESSUS THOMISTICUS INTERNATIONALIS. **Atti del'VIII Congresso Tomistico Internazionale**, t. V. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 412-434.

EBERL, J. T. Aquinas on the Nature of Human Beings. **The Review of Metaphysics** 58 (2004), pp. 333-365.

EMERY, G. L'unité de l'homme, âme et corps, chez S. Thomas d'Aquin. **Nova et Vetera** 75 (2002), pp. 53-76.

FABRO, C. **Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino**. Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2010.

FAITANIN, P. A Individuação da Alma Humana em Tomás de Aquino. **Aquinate** 2 (2006), pp. 89-99.

_____. Embriologia Tomista: Criação e Individuação da alma humana simultânea à disposição do corpo. In: PACHECO, M. C.; MEIRINHOS, J. F. (eds.). **Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval**

Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002. Vol. IV. Porto: Mediaevalia, 2004, pp. 89-100.

FISHER, K. A. Thomas Aquinas on Hylomorphism and the In-Act Principle. **British Journal for the History of Philosophy** 25 (2017a), pp. 1-20.

_____. **Thomas Aquinas on the Metaphysical Nature of the Soul and its Union with the Body.** Tese (Doutorado em Filosofia). New York: Syracuse University, 2017b.

FITZPATRICK, A. **Thomas Aquinas on Bodily Identity.** Oxford: Oxford University Press, 2017.

FOSTER, D. R. Aquinas's Arguments for Spirit. **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association** 65 (1991a), pp. 235-252.

_____. Aquinas on the Immateriality of the Intellect. **The Thomist: A Speculative Quarterly Review** 55 (1991b), pp. 415-438.

GALLUZZO, G. Aquinas Commentary on the Metaphysics. In: AMERINI, F.; GALLUZZO, G. (eds.). **A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics.** Leiden/Boston: Brill, 2014, pp. 209-254.

_____. Aquinas Interpretation of Aristotle's *Metaphysics*, Book Z. **Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales** 74 (2007), pp. 423-481.

_____. Averroes and Aquinas on Aristotle's Criterion of Substantiality. **Arabic Sciences and Philosophy** 19 (2009) pp. 157-187.

GEACH, P. Form and Existence. In: DAVIES, B. (ed.). **Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays.** Lanham: Rowman and Littlefield, 2006, pp. 111-128.

GILSON, E. **Réalisme thomiste et critique de la connaissance.** Paris: Vrin, 1939.

GUERIZOLI, R. Composição natural e composição definicional: Tomás de Aquino e Duns Scotus leitores de Z 12. In: SILVA, Marco Aurélio Oliveira da. **Linguagem e Verdade na Filosofia Medieval.** Salvador: Quarteto Editora, 2013, pp. 129-142.

GUERRERO, M. K. **Elementos de uma Teoria Tomista da Sensação.** Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

GORIS, W.; AERTSEN, J. Medieval Theories of Transcendentals. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/transcendentals-medieval/>>. Acesso em: 18 jul. 2018.

HALDANE, J. Aquinas on Sense-Perception. **The Philosophical Review** 92 (1983), pp. 233-239.

_____. The Metaphysics of Intellect(ion). **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association** 80 (2006), pp. 39-55.

HAMYLIN, D. W. **Sensation and Perception**. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

HERNÁNDEZ, F. G. El criterio de cognoscibilidad en Tomás de Aquino: entre la intencionalidad e la inmaterialidad. **Revista de Humanidades** 30 (2014), pp. 111-127.

HOFFMAN, P. St. Thomas Aquinas on the Halfway State of Sensible Being. **The Philosophical Review** 99 (1990), pp. 73-92.

IRWIN, T. Aristotelian Substances and Stoic Subjects. **Revue Internationale de Philosophie** 51 (1997), pp. 397-415.

KELLY, M. J. Aquinas and the Subsistence of the Soul: Notes on a Difficulty. **Franciscan Studies** 27 (1967), pp. 213-219.

KENNY, A. **Aquinas on Mind**. Cambridge: Routledge, 2004.

_____. Intentionality. Aquinas and Wittgenstein. In: DAVIES, B. (ed.). **Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 243-256.

KLIMA, G. Aquinas' Balancing Act: Balancing the Soul Between the Realms of Matter and Pure Spirit. **XXIII Convegno Internazionale di Studi: Le Dimensioni metafisiche della natura**. 2017, Roma. Disponível em: <https://www.academia.edu/34812684/Aquinas_Balancing_Act_Balancing_the_Soul_Between_the_Realms_of_Matter_and_Pure_Spirit> Acesso em: 13 jan. 2018.

_____. Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect. **Philosophical Investigations** 32 (2009), pp. 163-182.

_____. Aquinas's Proofs of the Intellect from the Universality of Human Thought. **Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics** 1 (2001a), pp. 19-28.

_____. *Man=Body+Soul: Aquinas Arithmetic of Human Nature*. In: DAVIES, B. (ed.). **Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 257-273.

_____. Reply to Bob Pasnau on Aquinas's Proofs for the Immateriality of the Intellect. **Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics** 1 (2001b), pp. 37-44.

_____. Thomistic 'Monism' vs. Cartesian 'Dualism'. **Logical Analysis and History of Philosophy** 10 (2007), pp. 92-112.

KLUBERTANZ, G. P. **St. Thomas Aquinas on Analogy**. A Textual Analysis and Systematic Synthesis. Chicago: Loyola University Press, 1960.

KÖNIG-PRALONG, C. **Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne**. L'essence et la matière: entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham. Paris: Vrin, 2005.

LEFTOW, B. Soul Dipped in Dust. In: CORCORAN, Kevin (ed.). **Soul, Body and Survival. Essays on the Metaphysics of Human Persons**. Ithaca/London: Cornell University Press, 2001, pp. 120-138.

_____. Soul, Mind and Brain. In: KOONS, Robert C; BEALER, George (ed.). **The Waning of Materialism**. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 395-415.

LENZI, M. Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana. **AHDLMA** 74 (2007), pp. 27-58.

_____. *Potentia a qua egreditur operatio non est simplicior sua substantia*: Siger critique de Thomas sur le statut de l'âme humaine. **Journée d'Études autour de Siger de Brabant**, 2011, Paris (no prelo).

LIBERA, A. **Commentaire du *De unitate intellectus contra averroistas* de Thomas d'Aquin**. Paris: Vrin, 2004.

LOBATO, A. Anima quasi horizon et confinium. In: LOBATO, A (org.). **L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino**: Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino (SITA), Roma 2-5 Gennaio 1986, a cura di A. Lobato OP. Milano: Massimo, 1987, pp. 53-80.

LOUX, M. **Primary Ousia**. An Essay on Aristotle's *Metaphysics* Z and H. Ithaca/London: Cornell University Press, 2008.

LOVEJOY, A. O. Comment on Mr. Pegis's Rejoinder. **Philosophy and Phenomenological Research** 9 (1948a), pp. 284-290.

_____. Necessity and Self-Sufficiency in the Thomistic Theology: A Reply to President Pegis. **Philosophy and Phenomenological Research** 9 (1948b), pp. 71-88.

_____. The Duality of the Thomistic Theology: A Reply to Mr. Veatch. **Philosophy and Phenomenological Research** 7 (1947), pp. 413-438.

MARITAIN, J. **The Degrees of Knowledge**. Tradução de Bernard Wall e Margot Robert Adamson. London: Geoffrey Bles/The Centenary Press, 1937.

MAURER, A. **Being and Knowing**. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

MAYOCCHI, E. S. El Pluralismo de Formas en los Seres Vivos según Juan Duns Escoto. **Thémata, Revista de Filosofía** 51 (2015), pp. 289-307.

MCCABE, H. The Immortality of the Soul. The Traditional Argument. In: KENNY, A. **Aquinas: A collection of critical essays**. London: Macmillan, 1969, pp. 297-306.

MCINERNEY, R. **Being and Predication: Thomistic Interpretations**. New York: Catholic University Press, 1986.

_____. **The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas**. Leuven: The Hague Martinus Nijhoff, 1971.

MONTAGNES, B. **The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas**. Tradução de E. M. Macierowski. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.

MOSER, R. Thomas Aquinas, *esse intentionale*, and the cognitive as such. **The Review of Metaphysics** 4 (2011), pp. 763-788.

NOVAK, J. Aquinas and the Incorruptibility of the Soul. **History of Philosophy Quarterly** 4 (1987), pp. 405-421.

O'CALLAGHAN, J. The Immaterial Soul and Its Discontents. **Acta Philosophica: rivista internazionale di filosofia** 24 (2015), pp. 43-66.

OGUEIJOFOR, J. O. **The Philosophical Significance of Immortality in Thomas Aquinas**. Oxford/Lanham/New York: University Press of America, 2001.

OWENS, J. Aquinas on the Inseparability of the Soul from Existence. **The New Scholasticism** 61 (1987), pp. 249-270.

_____. Thomas Aquinas (b. Ca 1225; d. 1274). In: GRACIA, J. E. **Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150-1650)**. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 173-194.

_____. Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle. **Mediaeval Studies** 50 (1988), pp. 279-310.

PANACCIO, C. Aquinas on Intellectual Representation. In: PERLER, D. (ed.). **Ancient and Medieval Theories of Intentionality**. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001, pp. 185-201.

PASNAU, R. Aquinas and the Content Fallacy. **The Modern Schoolman** 75 (1998), pp. 293-314.

_____. Comments on Gyula Klima, 'Aquinas's Proofs of the Immateriality of the Intellect'. **Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics** 1 (2001), pp. 29-36.

_____. **Theories of Cognition in the Later Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. The Mind-Soul Problem. In: BAKKER, P. J. J. M.; THIJSEN, J. M, M. H (eds.). **Mind, Cognition and Representation**. The Tradition of Commentaries on Aristotle's *De Anima*. Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 3-20.

_____. **Thomas Aquinas on Human Nature**. A Philosophical Study of *Summa theologiae Ia 75 – 89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PEGIS, A. C. Autonomy and Necessity: A Rejoinder to Professor Lovejoy. **Philosophy and Phenomenological Research** 9 (1948a), pp. 89-97.

_____. Between Immortality and Death: Some Further Reflections on the *Summa Contra Gentiles*. **The Monist** 58 (1974a), pp. 1-15.

_____. Man as Nature and Spirit. **Doctor Communis** 4 (1951), pp. 52-63.

_____. Necessity and Liberty: an Historical Note on St. Thomas Aquinas. **The New Scholasticism** 15 (1941), pp. 18-45.

_____. Postscript. **Philosophy and Phenomenological Research** 9 (1948b), pp. 291-293.

_____. Principale Volitum: Some Notes on a Supposed Thomistic Contradiction. **Philosophy and Phenomenological Research** 9 (1948c), pp. 51-70.

_____. **Saint Thomas Aquinas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century.** Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.

_____. Some Reflections on Summa Contra Gentiles II, 56. In: O'NEIL, C. (ed.). **An Etienne Gilson Tribute:** Presented by his North American Students with a Response by Etienne Gilson. Milwaukee: The Marquette University Press, 1959, pp. 169-188.

_____. St Thomas and the Unity of Man. In: MCWILLIAMS, J. (ed.). **Progress in Philosophy.** Milwaukee: Bruce Publishing, 1955.

_____. The Separated Soul and its Nature in St Thomas. In: MAURER, A. et al. (eds.). **St Thomas Aquinas, 1274-1974:** Commemorative Studies. Vol. I. Toronto: Institute of Mediaeval Studies, 1974b, pp. 130-158.

PERLER, D. What is a Dead Body? Richard of Mediavilla and Dietrich of Freiberg on a Metaphysical Puzzle. **Recherches de Théologie et Philosophie médiévales** 82 (2015), pp. 61-87.

PETAGINE, A. **Aristotelismo difficile.** L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabant. Milano: Vita e Pensiero, 2004.

PUTALLAZ, F. X. **Les Sens de la Réflexion chez Thomas D'Aquin.** Paris: Vrin, 1991.

RAHNER, K. *Spirit in the World.* Tradução de William Dych. New York: Continuum, 1994.

ROLAND-GOSSELIN, M. D. **Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin.** Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Études historiques. Kain: Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, 1926.

RUANE, J. P. Self-knowledge and the Spirituality of the Soul in St. Thomas. **The New Scholasticism** 32 (1958), pp. 425-442.

SALZILLO, R. M. The Human Soul as *Hoc Aliquid* in Aquinas. **52nd International Congress on Medieval Studies**, 2017, Colorado (no prelo).

_____. The Human Soul as *Hoc Aliquid* in Aquinas. **The Morris Colloquium in Medieval Philosophy**, 2018, Michigan (no prelo).

SANGUINETI, J. J. The Ontological Account of Self Consciousness in Aristotle and Aquinas. **The Review of Metaphysics** 67 (2013), pp. 311-344.

SMITH, J. A. *Tode Ti* em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (ed.). **Sobre a Metafísica de Aristóteles.** São Paulo: Odysseus, 2005, pp. 25-26.

STILL, C. N. **Aquinas's Theory of Human Self Knowledge**. Tese (Doutorado em Filosofia). Canada: University of Toronto, 1999.

STUMP, E. **Aquinas**. London: Routledge, 2003.

_____. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism. **Faith and Philosophy** 12 (1995), pp. 505-531.

_____. Resurrection and the Separated Soul. In: DAVIES, B; STUMP, E. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 458-466.

_____. Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul. In: NIEDERBERGER, B.; RUNGGALDIER, E. (eds.). **Die menschliche Seele: Brauchen wir den Dualismus?** London: Ontos Verlag, 2006, pp. 151-172.

SWEENEY, M. J. Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' anthropological writings. **AHDLMA** 66 (1999), pp. 143-187.

THÉRY, G. L'Augustinisme medieval et le problème de l'unité de la forme substantielle. In: ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO E DI RELIGIONE CATTOLICA. **Actae Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae**. Turim: Marietti, 1931, pp. 140-200.

VAN STEENBERGHEN, F. **Maître Siger de Brabant**. Louvain: Publication Universitaire; Paris: Vander-Oyez, 1977.

VEATCH, H. A Note on the Metaphysical Grounds for Freedom, with Special Reference to Professor Lovejoy's Thesis in the "The Great Chain of Being". **Philosophy and Phenomenological Research** 7 (1947), pp. 391-412.

VERBEKE, G. Man as 'Frontier' according to Aquinas. In: VERHELST, D.; VERBEKE, G. **Aquinas and the Problems of his Time**. Leuven: Leuven University Press/The Hague Martinus Nijhoff, 1976, pp. 195-223.

WARD, T. Animals, animal parts, and hylomorphism: John Duns Scotu's pluralism about substantial form. **Journal of History of Philosophy** 50 (2012), pp. 531-558.

WEBER, E. H. **L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270**. Paris: Vrin, 1970.

WHITE, K. Aquinas on the Immediacy of the Union of Soul and Body. In: LOCKEY, P. (ed.). **Studies in Thomistic Theology**. Houston: Center for Thomistic Studies, 1996, pp. 209-280.

WIPPEL, J. Metaphysics. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (ed.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 85-127.

_____. **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being**. Washington, D. C.: Catholic University Press, 2000.

_____. **Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II**. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2007.

_____. Thomas Aquinas and the Unity of Substantial Form. In: EMERY JR, K.; FRIEDMAN, R. L.; SPEER, A. (eds.). **Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: A Tribute to Stephen F. Brown**. Leiden/Boston: Brill, 2011, pp. 117-154.

ZÁCHIA, E. I. **Subsistent Parts: Aquinas on the Hybridism of the Human Soul**. Tese (Doutorado em Filosofia). Ottawa: University of Ottawa, 2013.

ZAVALLONI, R. **Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes** : textes inédits et étude critique. Louvain: Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1951.

ZINGANO, M. **Razão e Sensação em Aristóteles**. Um Ensaio sobre *De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.