

# Introdução ao modo de entender próprio da alma humana segundo Tomás de Aquino

André Ricardo Randazzo Gomes



# Introdução ao modo de entender próprio da alma humana segundo Tomás de Aquino

André Ricardo Randazzo Gomes

2025 by Atena Editora

Copyright © 2025 Atena Editora

Copyright do texto © 2025, o autor

Copyright da edição © 2025, Atena Editora

Os direitos desta edição foram cedidos à Atena Editora pelo autor.

*Open access publication by Atena Editora*

**Editora chefe**

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Antonella Carvalho de Oliveira

**Editora executiva**

Natalia Oliveira Scheffer

**Imagens da capa**

iStock

**Edição de arte**

Yago Raphael Massuqueto Rocha



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

O conteúdo desta obra, em sua forma, correção e confiabilidade, é de responsabilidade exclusiva dos autores. As opiniões e ideias aqui expressas não refletem, necessariamente, a posição da Atena Editora, que atua apenas como mediadora no processo de publicação. Dessa forma, a responsabilidade pelas informações apresentadas e pelas interpretações decorrentes de sua leitura cabe integralmente aos autores.

A Atena Editora atua com transparência, ética e responsabilidade em todas as etapas do processo editorial. Nosso objetivo é garantir a qualidade da produção e o respeito à autoria, assegurando que cada obra seja entregue ao público com cuidado e profissionalismo.

Para cumprir esse papel, adotamos práticas editoriais que visam assegurar a integridade das obras, prevenindo irregularidades e conduzindo o processo de forma justa e transparente. Nosso compromisso vai além da publicação, buscamos apoiar a difusão do conhecimento, da literatura e da cultura em suas diversas expressões, sempre preservando a autonomia intelectual dos autores e promovendo o acesso a diferentes formas de pensamento e criação.

# Introdução ao modo de entender próprio da alma humana segundo Tomás de Aquino

## | Autor:

André Ricardo Randazzo Gomes

## | Revisão:

O autor

## | Diagramação:

Nataly Gayde

## | Capa:

Yago Raphael Massuqueto Rocha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Atena Editora
Gomes, André Ricardo Randazzo.
Introdução ao modo de entender próprio da alma humana segundo Tomás de Aquino / André Ricardo Randazzo Gomes. – Ponta Grossa : Atena Editora, 2025.
Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-258-3824-3
DOI: <a href="https://doi.org/10.22533/at.ed.243252811">https://doi.org/10.22533/at.ed.243252811</a>
1. Filosofia. 2. Tomás de Aquino. 3. Alma humana. I. Título.
CDD: 100

## Atena Editora

☎ +55 (42) 3323-5493

☎ +55 (42) 99955-2866

🌐 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)

✉ [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)

# CONSELHO EDITORIAL

## CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano  
Profª Drª Amanda Vasconcelos Guimarães – Universidade Federal de Lavras  
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás  
Profª Drª Ariadna Faria Vieira – Universidade Estadual do Piauí  
Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará  
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás  
Prof. Dr. Cirênio de Almeida Barbosa – Universidade Federal de Ouro Preto  
Prof. Dr. Cláudio José de Souza – Universidade Federal Fluminense  
Profª Drª Daniela Reis Joaquim de Freitas – Universidade Federal do Piauí  
Profª Drª. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco  
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro  
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará  
Prof. Dr. Fabrício Moraes de Almeida – Universidade Federal de Rondônia  
Profª Drª Glécilla Colombelli de Souza Nunes – Universidade Estadual de Maringá  
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná  
Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco  
Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina  
Profª Drª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso  
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense  
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná  
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará  
Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus – Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia  
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido  
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

# PREFÁCIO

## PREFÁCIO

Neste livro, pretendo introduzir o leitor à concepção que Tomás de Aquino tem sobre o modo de entender que é próprio ou natural da alma humana. Para fazer isso, apresentarei as principais teses de Tomás de Aquino sobre esse assunto. No primeiro capítulo, que estuda um texto da *Suma Contra os Gentios* e um da *Suma de Teologia*, mostrarei como Tomás demonstra três pontos de uma só vez: (1) que a alma humana é criada simultaneamente com o corpo humano, (2) que a união entre a alma e o corpo é natural, e (3) que é natural que a alma precise do corpo. Os capítulos 2, 3 e 4 estudam textos que se encontram no Tratado Sobre o Homem da *Suma de Teologia*. No capítulo 2, veremos Tomás explicando como a alma humana conhece coisas corporais, que estão abaixo dela. No capítulo 3, veremos Tomás demonstrando como a alma humana conhece a si mesma. E no capítulo 4, veremos Tomás esclarecendo como a alma humana conhece coisas que estão acima dela. Com isso, espero que este livro seja útil aos que desejam conhecer melhor tais ensinamentos propostos por Tomás de Aquino.

André Ricardo Randazzo Gomes

# AGRADECIMENTOS

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha família, pelo afeto; e à Atena Editora, por ter ajudado a publicar os meus livros.


# SUMÁRIO

## SUMÁRIO

### **CAPÍTULO 1 ..... 9**

QUANDO AS ALMAS HUMANAS SÃO CRIADAS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

**André Ricardo Randazzo Gomes**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.2432528111>

### **CAPÍTULO 2 ..... 25**

COMO A ALMA HUMANA CONHECE AS COISAS CORPORAIS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

**André Ricardo Randazzo Gomes**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.2432528112>

### **CAPÍTULO 3 ..... 47**

COMO A ALMA HUMANA CONHECE A SI MESMA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO


**André Ricardo Randazzo Gomes**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.2432528113>

### **CAPÍTULO 4 ..... 54**

COMO A ALMA HUMANA CONHECE O QUE ESTÁ ACIMA DELA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

**André Ricardo Randazzo Gomes**

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.2432528114>

### **SOBRE O AUTOR..... 68**





## CAPÍTULO 1

# QUANDO AS ALMAS HUMANAS SÃO CRIADAS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

### INTRODUÇÃO

Neste capítulo, estudarei dois textos de Tomás de Aquino: o primeiro é um capítulo da *Suma Contra os Gentios* e o segundo é um artigo da *Suma de Teologia*<sup>1</sup>. O texto da *Suma Contra os Gentios* procura demonstrar, por vários argumentos, que a alma humana começa a existir simultaneamente quando o corpo humano começa a existir, e não antes dele. E o texto da *Suma de Teologia* trata do mesmo assunto, mas de modo bem mais resumido. Dividirei os textos de Tomás em várias partes. Assim, quando se apresentar um texto de Tomás, iniciarei com a marcação: “[**Texto**]”, e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: “[**Comentário**]”. Ao final, indicarei algumas referências bibliográficas que poderão ajudar a entender o assunto deste capítulo. Agora, podemos começar.

### QUANDO AS ALMAS HUMANAS SÃO CRIADAS

Capítulo 83 do livro 2 da *Suma Contra os Gentios*: A alma humana começa com o corpo.

[**Texto**] 5. Por esses e outros motivos semelhantes, alguns, que afirmam a eternidade do mundo, disseram que assim como a alma humana é incorruptível, também sempre existiu desde a eternidade. Por isso, os que afirmaram que as almas humanas eram imortais na sua multidão, a saber, os platônicos, disseram que elas também eram eternas, e que ora se unem aos corpos, e que ora deles se separam, sendo sucedida essa mudança segundo o curso de anos determinados. Os que, porém, afirmaram que as almas humanas são imortais segundo uma coisa que de todos os

<sup>1</sup> Usarei os textos em português das seguintes edições dessas obras: AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios. Volume 1*. Tradução de Odilão Moura. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990; AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volume 2*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

homens permanece depois da morte, disseram que essa coisa era eterna, quer fosse ela entendida ser o intelecto agente, conforme Alexandre, quer unida ao intelecto possível, segundo Averróis. Parece também que as palavras de Aristóteles querem dizer isso, pois, referindo-se ao intelecto, disse não ser ele apenas incorruptível, como também perpétuo (III *Sobre a Alma* 5, 430a; Cmt 10, 743). Dos que professam a fé católica, alguns, imbuídos da doutrina platônica, seguiram uma via intermediária. Ora, como segundo a fé católica nenhuma coisa é eterna, senão Deus, não afirmaram eles que as almas são eternas. Disseram, não obstante, que elas foram criadas com o mundo, ou melhor, antes do mundo visível e, no entanto, de novo se unem aos corpos. Orígenes é tido como o primeiro, entre os que professaram a fé católica, que formulou essa doutrina, sendo após seguido por muitos. Essa opinião vigora até hoje entre os heréticos, entre os quais também os maniqueus, como Platão, afirmaram que as almas são eternas, e que transmigram de um para outro corpo.

**Comentário:** vários filósofos sustentaram que a alma humana existe desde a eternidade. Os platônicos disseram que as almas humanas são eternas, pois ora se unem aos corpos, ora separam-se deles, e essa mudança se dá de acordo com o curso de alguns anos. Outros disseram que as almas são eternas porque após a morte permanece nelas uma coisa eterna, seja esta coisa o intelecto agente, como disse Alexandre, seja esta coisa algo unido ao intelecto possível, como disse Averróis. Parece que até mesmo Aristóteles disse que o intelecto é não apenas incorruptível, mas também perpétuo. Outros, que seguem a fé católica, mas são imbuídos da doutrina platônica, adotam uma via intermediária, dizendo que as almas não são eternas, mas foram criadas junto com o mundo. Assim, Orígenes disse isso.

[**Texto**] 6. Ora, pode-se facilmente demonstrar que essas opiniões não se fundamentam na verdade. Que não seja um só intelecto agente e um só intelecto possível para todos, já acima foi demonstrado (cc. 59 e 76). Resta, agora, desenvolver a refutação dessas teses que afirmam haver muitas almas humanas, mas que elas existiram antes dos corpos, quer desde a eternidade, quer desde a constituição do mundo. Parece que essas teses são inconvenientes segundo as razões que serão a seguir expostas. Com efeito, foi acima demonstrado (c. 68) que a alma se une ao corpo como sua forma e ato. Ora, embora o ato seja naturalmente anterior à potência, contudo, em uma mesma coisa, é posterior quanto ao tempo, pois a coisa vem da potência para o ato. Por isso, o sêmen, que é potência para o ser vivo, antecede à alma, que é ato vital.

**Comentário:** essas opiniões são falsas. Não existe um só intelecto agente e um só intelecto possível para todos, e isso já foi demonstrado antes. Agora será demonstrado que as almas não existem desde a eternidade e nem desde a criação do mundo. A alma é a forma e o ato do corpo, e é assim que ela se une ao corpo. Embora, segundo a natureza, o ato seja anterior à potência, ele é posterior a ela quanto ao tempo, pois no tempo a coisa vem da potência para o ato, e assim o sêmen é anterior à alma quanto ao tempo.

[**Texto**] 7. Além disso, é natural que toda forma se una à sua matéria própria, pois, em caso contrário, o constituído de matéria e forma estaria fora da natureza. Ora, a cada coisa se lhe convém antes o que é segundo a natureza do que o que é fora da natureza. Com efeito, o que convém à coisa fora da natureza, lhe convém acidentalmente, mas o que lhe convém segundo a natureza, lhe inere propriamente. Além disso, o que é por acidente é posterior ao que é por si. Por isso, convém à alma unir-se ao corpo antes que dele se separe. Logo, não foi criada antes de se unir ao corpo.

**Comentário:** ademais, é natural que a forma se una à sua matéria própria, caso contrário aquilo que é constituído de forma e matéria estaria fora da natureza. Assim, a união da alma com o corpo se dá por si ou essencialmente, e a separação entre eles se dá por acidente. O que se dá por si é anterior ao que se dá por acidente. Logo, a alma não foi criada antes de se unir ao corpo.

[**Texto**] 8. Além disso, toda parte separada do todo está imperfeita. Ora, sendo a alma forma, como foi provado (c. 68), é parte da espécie humana. Logo, existindo em si mesma fora do corpo é imperfeita. Mas o perfeito é anterior ao imperfeito na ordem das coisas naturais. Logo, não convém à ordem natural que a alma fosse antes criada sem corpo do que unida a ele.

**Comentário:** a parte que está separada do seu todo está imperfeita. Mas a alma é parte da espécie humana, que é um todo. Logo, sozinha, a alma é imperfeita. Mas o que é perfeito é anterior ao que é imperfeito na ordem das coisas naturais. Logo, na ordem natural, convém que a alma esteja primeiro unida ao corpo e não separada dele.

[**Texto**] 9. Além disso, se as almas são criadas sem corpos, deve-se procurar saber como se unem a eles. Ora, isto realiza-se ou por violência ou naturalmente. Se por violência: tudo que é violento é contra a natureza. Logo, a união da alma e do corpo é contra a natureza. Por conseguinte, o homem, que é composto de ambos, é uma coisa não natural, o que é evidentemente falso.

**Comentário:** se as almas são criadas sem corpos, deve-se explicar por que elas se unem a eles. Então, a união deve se dar naturalmente ou por violência. Se for por violência, encontra-se um inconveniente, pela seguinte razão: o que é violento é contra a natureza, e então a união da alma com o corpo seria contra a natureza, e o homem não seria uma coisa natural, o que é falso.

[**Texto**] 10. Além disso, as substâncias intelectuais são de ordem mais elevada que os corpos celestes. Ora, nos corpos celestes nada se encontra de violento ou de contrário. Logo, muito menos se encontra o violento e o contrário nas substâncias intelectuais. Se, pois, as almas unem-se naturalmente aos corpos, então, na sua

criação elas desejam naturalmente unir-se a eles. Ora, o desejo natural, não havendo impedimento, imediatamente põe-se em ato, como se vê, por exemplo, nos movimentos das coisas pesadas e das leves, pois a natureza opera sempre uniformemente. Logo, as almas seriam imediatamente unidas aos corpos desde o princípio de sua criação, a não ser que houvesse algum impedimento. Ora, toda ação que impede a realização do apetite natural é violenta. Logo, é por violência que as almas estariam por algum tempo separadas dos corpos. Mas isto é inconveniente, quer porque naquelas substâncias não pode haver violência, como se demonstrou, quer porque o violento que é contra a natureza, sendo acidental, não pode ser anterior ao que é natural, nem ao que acompanha toda a espécie.

**Comentário:** ademais, as almas são substâncias intelectuais, e substâncias intelectuais são mais nobres que os corpos celestes; mas nos corpos celestes não ocorre nada de violento; logo, nas substâncias intelectuais há muito menos razão para ocorrer algo violento. Ademais, quando as almas são criadas, elas desejam naturalmente unir-se aos corpos; mas todo desejo natural se põe em ato imediatamente, desde que não haja nenhum impedimento; logo, as almas se uniriam imediatamente aos corpos quando são criadas, exceto por um impedimento. Se ocorrer um impedimento, isso seria algo violento, e a separação seria uma violência. Porém, o que se dá naturalmente é anterior ao que se dá por acidente ou por violência. Portanto, a união é anterior à separação.

[**Texto**] 11. Além disso, sendo que cada coisa deseja naturalmente a sua perfeição, deve a matéria desejar a forma, e não ao contrário. Ora, a alma está para o corpo como a forma para matéria, como acima foi demonstrado (c. 68). Logo a união da alma e corpo não se realiza pelo desejo da alma, mas, antes, pelo desejo do corpo.

**Comentário:** a se dizer propriamente, é a matéria que deseja a forma, pois a forma é uma perfeição, e cada coisa deseja naturalmente a sua perfeição. Logo, a união da alma com o corpo se realiza pelo desejo do corpo.

[**Texto**] 12. Porém, se se disser que tanto unir-se ao corpo quanto dele separar-se é natural à alma segundo tempos diversos, parece ser isso impossível. Impossível, porque aquilo que naturalmente varia em relação ao sujeito é acidental, como, por exemplo, a juventude e a velhice. Se, pois, unir-se ao corpo, ou dele separar-se, é variação natural à alma, será acidental unir-se a alma ao corpo. Se for assim, desta união de alma e corpo não resultará um ente por si mesmo, mas por acidente.

**Comentário:** poder-se-ia propor que unir-se ao corpo e separar-se do corpo é natural à alma segundo tempos diversos. Porém, isso seria impossível. Pois aquilo que varia dessa maneira é acidental, como por exemplo é acidental que uma pessoa seja jovem ou velha. É inconveniente propor que o homem composto de alma e corpo é um ente acidental, e não um ente por si ou essencial.

[**Texto**] 13. Além disso, tudo que está sujeito à mudança segundo a diversidade de tempo é sujeito de movimento celeste, ao qual segue todo o curso do tempo. Ora, as substâncias intelectuais e incorpóreas, entre as quais estão as almas separadas, excedem toda ordem corpórea. Donde não poderem estar submetidas aos movimentos celestes. Logo, é impossível que, em tempos diversos, naturalmente às vezes se unam e, às vezes, separem-se, ou desejem agora isto e depois aquilo.

**Comentário:** as substâncias intelectuais, como as almas separadas, não estão submetidas ao movimento celeste, ou seja, não estão submetidas ao curso do tempo. Mas, se for dito que as almas às vezes se unem aos corpos e às vezes se separam deles, em tempos diversos, isso seria dizer que elas estão submetidas ao curso do tempo. Portanto, é impossível que isso aconteça.

[**Texto**] 14. Porém, se se afirmar que as almas não se unem aos corpos por violência, nem naturalmente, mas por vontade livre, isto é também impossível. Com efeito, a alma separada está em estado mais elevado do que o de unida ao corpo. Isto vale principalmente para os platônicos que dizem que, pela união ao corpo, a alma esquece-se daquilo que antes conhecia, e se atrasa para a contemplação da verdade pura. Por isso, não se une voluntariamente ao corpo senão por engano. Ora, não pode nela haver causa alguma de engano, porque eles afirmam que ela tem conhecimento de tudo. Nem se pode dizer que o juízo proveniente de conhecimento universal se subverte quanto a uma escolha particular devido às paixões, como acontece nos incontinentes, porque essas paixões não se realizam sem alteração corpórea. Por conseguinte, não podem existir na alma separada. Resta, pois, afirmar que, se a alma existisse antes do corpo, não se uniria a este voluntariamente.

**Comentário:** se alguém disser que as almas se unem aos corpos não por violência, nem naturalmente, mas por livre vontade, isso também é impossível. Pois, como dizem os platônicos, enquanto a alma está separada, ela tem conhecimento de tudo e não há nela nenhuma causa para se enganar, ao passo que a alma unida ao corpo fica esquecida do que conhecia antes e se atrasa para a contemplação da verdade pura. Portanto, a alma separada não chegaria a ter a vontade de se unir ao corpo, pois tal união a colocaria em um estado inferior.

[**Texto**] 15. Além disso, todo efeito proveniente do concurso de duas vontades não coordenadas entre si é um efeito casual, como acontece, por exemplo, quando alguém pretende fazer uma compra e no mercado encontra o credor com o qual não combinava encontrar-se. Ora, a vontade própria de quem gera, da qual depende a geração corpórea, não tem relação com a vontade da alma separada com a qual queira unir-se. Mas como sem ambas as vontades a união da alma com o corpo não se pode realizar, conclui-se que a união seria casual. E sendo assim, a geração humana não é natural, mas casual. O que é evidentemente falso, porque isto acontece na maioria das vezes.



**Comentário:** ademais, é impossível que a união da alma com o corpo seja algo casual. Pois o concurso de duas vontades não coordenadas entre si é um efeito casual. Mas se houvesse uma coincidência entre a vontade da alma separada e a vontade do homem gerador, o ser humano gerado seria um efeito casual e não natural. E isso é falso.

[**Texto**] 16. Se, porém, novamente se disser que não é natural nem voluntariamente que a alma se une ao corpo, mas por ordenação divina, também isto não parece ser possível, supondo-se as almas criadas antes dos corpos. Com efeito, Deus instituiu cada coisa segundo o conveniente modo de sua natureza, razão por que é dito no Gênesis, a respeito de cada coisa criada: “Viu Deus que era bom” e, após, a respeito de todas conjuntamente: “Viu Deus todas as coisas que fizera e eram muito boas” (Gn 1,31). No entanto, se criou as almas separadas dos corpos, será necessário afirmar que esse modo de ser é conveniente à natureza delas. Ora, não pertence à ordem da bondade divina reduzir as coisas ao estado inferior, antes, promovê-las a melhor estado. Logo, não teria sido de acordo com a ordenação divina que a alma se unisse ao corpo.

**Comentário:** se for dito que a união da alma com o corpo se dá por ordenação divina, isso também é impossível. Pois Deus criou todas as coisas segundo o modo mais conveniente para elas. Se Deus tivesse criado as almas separadas dos corpos, este seria o modo de ser conveniente para elas. Porém, a bondade divina não criaria as almas em um estado inferior, mas as criaria no melhor estado. Logo, naquela proposição, a união com o corpo não se daria pela ordenação divina.

[**Texto**] 17. Além disso, não pertence à ordem da sabedoria divina elevar as coisas ínfimas com detrimento das superiores. Ora, na ordem das coisas, as ínfimas são os corpos que são gerados e se corrompem. Logo, não teria sido conveniente à ordem da sabedoria divina, que, para elevar os corpos humanos, unisse a eles as almas preexistentes, porque isto não poderia realizar-se sem detrimento delas, como se desprende do que foi dito.

**Comentário:** ainda a respeito desta última proposição, deve-se dizer que a sabedoria divina não pretenderia elevar as coisas inferiores, como os corpos, em detrimento das coisas superiores, como as almas. Pois, se as almas fossem criadas sem os corpos e depois fossem unidas aos corpos por ordenação divina, haveria um prejuízo para as almas.

[**Texto**] 18. Considerando isto é que Orígenes, não obstante afirmar que as almas humanas foram criadas desde o princípio, disse que é por ordenação divina que as almas uniram-se aos corpos, mas em castigo delas. Pensou que elas tivessem pecado antes de se unirem aos corpos e, segundo a gravidade do pecado, foram encerradas em corpos mais nobres ou menos nobres, como em cárceres. Mas essa

tese não pode ser sustentada. Com efeito, a pena contraria o bem da natureza, e, por isso, é chamada de má. Se, pois, a união de alma e corpo é penal, não será um bem da natureza. O que é impossível, porque este bem é o que intenciona a natureza, visto que nele termina a geração natural. E ainda se seguiria que o ser homem não seria um bem natural, quando, pelo contrário, é dito no Gênesis, depois da criação da luz, que “Deus viu todas as coisas que fizera e eram muito boas” (Gn 1, 31).

**Comentário:** Orígenes sustentou que as almas se uniram aos corpos em castigo delas. O castigo teria sido aplicado em razão de elas terem pecado e então, segundo a gravidade do pecado, teriam sido encerradas em corpos como em cárceres. Porém, isso é falso. Pois a união da alma com o corpo é um bem da natureza e não uma punição. O ser humano é a finalidade da geração natural e é uma criatura que Deus disse ser muito boa.

[**Texto**] 19. Além disso, do mal o bem não provém senão acidentalmente. Por conseguinte, se devido ao pecado é que ficou determinada a união da alma e corpo, sendo esta união um bem, sê-lo-á acidentalmente. Por conseguinte, o homem foi feito por acaso. Ora, isso diminui a sabedoria divina, da qual é dito, que “tudo instituiu em número, peso e medida” (Sb 11, 21).

**Comentário:** se a união da alma com o corpo se devesse ao pecado, então tal união seria um bem acidental e casual. Mas isso não convém à sabedoria divina, que instituiu tudo em número, peso e medida.

[**Texto**] 20. Além disso, tal afirmação contraria expressamente a doutrina católica. É dito, a respeito de Esaú e Jacó, que “não tendo ainda nascido, ou pudesse fazer o bem ou o mal, foi dito que o maior serviria o menor” (Rm 9, 11-12). Logo, antes de ter sido pronunciada esta determinação, as almas deles não fizeram pecado algum, embora isto tenha sido dito após a concepção deles, como se lê no Gênesis.

**Comentário:** na Sagrada Escritura, lê-se que as almas de Esaú e Jacó não haviam cometido nenhum pecado antes de nascerem.

[**Texto**] 21. Além disso, ao se tratar acima (c. 44) da distinção das coisas, foram apresentadas muitas razões contra a tese de Orígenes, que podem aqui ser reassumidas. Por isso, deixando-as de lado, passemos a outras.

**Comentário:** as teses de Orígenes já foram refutadas em uma parte anterior desta obra.

[**Texto**] 22. Além disso, é necessário afirmar que a alma humana necessita ou não dos sentidos. Ora, por aquilo que experimentamos se vê claramente que ela necessita dos sentidos porque, quem tem falta de um sentido, não tem conhecimento das coisas sensíveis por ele conhecidas, como, por exemplo, o cego de nascença que não tem conhecimento algum nem intelecção das cores. Além disso, se os sentidos

não são necessários para o conhecimento intelectual, não haveria no homem relação de conhecimento sensitivo e intelectual. Mas, pela experiência, verificamos o contrário. Com efeito, pelos sentidos há em nós as lembranças, das quais nos vem a experiência das coisas, e, mediante esta, chegamos à inteligência dos princípios universais das ciências e das artes. Por conseguinte, se a alma necessita dos sentidos para o conhecimento intelectual, e se a sua natureza em nada falha quanto ao necessário para realizar a própria operação, como, por exemplo, ela dá os órgãos necessários para os sentidos e para os movimentos nos animais possuidores de alma sensitiva e motora, também não teria sido feita a alma humana sem os subsídios indispensáveis aos sentidos. Ora, os sentidos não operam sem os órgãos corpóreos, como se depreende do que acima foi dito (c. 57). Logo, a alma humana não foi feita sem órgãos corpóreos.

**Comentário:** a questão da união da alma com o corpo está relacionada com a questão da necessidade dos sentidos para o ser humano. Pela nossa experiência comum, podemos ver que os sentidos são necessários. A partir dos sentidos, recebemos o conhecimento das coisas sensíveis, e assim obtemos as lembranças, e a partir delas obtemos a experiência das coisas, e a partir desta experiência chegamos a entender os princípios universais das ciências e das artes. Portanto, a alma necessita dos sentidos para o conhecimento intelectual. A natureza jamais falha quanto às coisas necessárias, e não falharia em fazer a alma humana sem os subsídios necessários que são os sentidos. Os sentidos só operam com órgãos corpóreos; logo, a alma humana foi feita junto com órgãos corpóreos.

[**Texto**] Se a alma humana não necessita dos sentidos para o conhecimento intelectual, e por esse motivo se diz que foi criada sem o corpo, é necessário afirmar que, antes de se unir ao corpo, tinha por si mesma inteligência das verdades de todas as ciências. Isso concederam os platônicos, dizendo que as ideias que são formas inteligíveis separadas das coisas, segundo a doutrina de Platão (*Fédon* 18, 72E), são a causa da ciência. Donde inferir-se que a alma separada, não havendo impedimento algum, recebia o conhecimento pleno de todas as ciências. Convém, pois, dizer que, estando em ignorância ao se unir ao corpo, ficou esquecida da ciência que antes possuía. O que também é afirmado pelos platônicos, e dizem que o sinal disto se vê quando alguém, embora totalmente ignorante, ao ser devidamente interrogado sobre temas tratados nas ciências, responde com acerto. Assim também quando alguém ordenadamente propõe ao esquecido aquilo que este antes sabia, ele se lembra do que havia esquecido. Disto também se concluíra que “aprender nada mais é que recordar”. Assim sendo, desta tese necessariamente se deduz que a união da alma ao corpo traz impedimento para o conhecimento intelectual. Ora, a natureza não acrescenta a coisa alguma algo por meio do qual seja impedida a sua operação própria, mas faz justamente o contrário. Não será, pois, natural a união da alma e do corpo. E o homem não será uma realidade natural, nem será natural a sua geração, o que é evidentemente falso.

**Comentário:** os platônicos dizem que a alma humana foi criada sem o corpo e, antes de se unir ao corpo, tinha a intelecção das verdades de todas as ciências, ou seja, conhecia as ideias separadas. Assim, a alma não tinha nenhum impedimento e recebia o conhecimento pleno de todas as ciências. Quando se uniu ao corpo, entrou em estado de ignorância e se esqueceu de todo o conhecimento. Mas, se alguém, ignorante, for ordenadamente interrogado sobre os temas tratados nas ciências, responderá com acerto. O mesmo ocorre quando alguém propõe ordenadamente os temas científicos para uma pessoa esquecida, e esta passa a se lembrar do que sabia. Assim, aprender nada mais é que recordar. De acordo com isso, a união da alma com o corpo traz impedimento para o conhecimento intelectual. No entanto, a natureza jamais acrescenta algo que impede a sua própria operação natural. Portanto, na concepção platônica, a união da alma com o corpo não é natural, nem o homem é uma coisa natural, e nem a geração do homem é natural. Mas essa concepção é claramente falsa.

[**Texto**] 23. Além disso, o fim último de qualquer coisa é aquilo que ela forçosamente busca por meio das suas operações. Ora, por todas as suas operações retas e ordenadas o homem se esforça para a busca da contemplação da verdade, pois os atos das virtudes ativas são preparações e disposições para as virtudes contemplativas. Por isso, o fim do homem é atingir a contemplação da verdade. Por esta razão, pois, a alma está unida ao corpo, e assim o homem fica constituído. Por conseguinte, não é porque se une ao corpo que a alma perde a ciência adquirida, mas antes a ele se une para adquirir ciência.

**Comentário:** o fim último do homem é alcançar a contemplação da verdade. Os atos das virtudes práticas se ordenam aos atos das virtudes especulativas, pelas quais se contempla a verdade. O homem é constituído naturalmente para fazer isso. Portanto, a união da alma com o corpo não traz o esquecimento da ciência que tinha antes, mas, ao contrário, habilita o homem a adquirir ciência.

[**Texto**] 24. Além disso, se for interrogado sobre temas das ciências, quem as desconhece não responderá conforme a verdade, senão quanto aos princípios universais que ninguém ignora, porque são naturalmente e do mesmo modo conhecidos por todos. Porém, interrogado em seguida de maneira ordenada, responderá segundo a verdade sobre o que está próximo dos princípios, referindo-se a esses princípios, e assim sucessivamente, até onde possa explicar a influência dos primeiros princípios naquilo em que foi interrogado. Depreende-se claramente que é causado novo conhecimento pelos primeiros princípios em quem foi interrogado. Logo, não passa a lembrar o que antes sabia.

**Comentário:** quando alguém, ignorante, é interrogado sobre assuntos das ciências, ele responderá a verdade apenas quanto aos primeiros princípios universais que ninguém ignora, pois estes são conhecidos naturalmente e do mesmo modo por

todos. Em seguida, se tal pessoa for interrogada de maneira ordenada, ela responderá a verdade sobre o que está próximo dos princípios, referindo-se aos princípios anteriores, e assim por diante. E então, o novo conhecimento é adquirido por meio dos princípios anteriores, e não por meio de uma recordação do conhecimento que se tinha antes da união da alma com o corpo.

[**Texto**] 25. Além disso, se a alma tivesse conhecimento natural das conclusões como tem dos princípios, todos estariam concordes quanto às conclusões como estão quanto aos princípios, porque o que é natural é o mesmo para todos. Ora, não há em todos uma só sentença quanto às conclusões, mas só quanto aos princípios. Por isso, é claro que o conhecimento dos princípios nos é natural; não, o das conclusões. Ora, o que não nos é natural adquirimos por meio daquilo que é natural, como também, por exemplo, produzimos pelas mãos os artefatos exteriores. Logo, não há em nós o conhecimento das conclusões, a não ser que seja adquirido a partir dos princípios.

**Comentário:** todos os homens têm conhecimento natural apenas dos primeiros princípios universais, mas não das conclusões. As conclusões, que não são conhecidas naturalmente, são adquiridas a partir dos primeiros princípios universais e naturais.

[**Texto**] 26. Além disso, como a natureza está sempre ordenada para uma só coisa, naturalmente há para cada potência um só objeto, como, por exemplo, a cor é o objeto da vista; o som, da audição. Por isso, sendo o intelecto uma só potência, lhe é próprio um só objeto, do qual naturalmente e por si mesmo tem conhecimento. Ora, esse objeto deve ser aquilo sob o qual estão compreendidas todas as coisas que são conhecidas pelo intelecto, como, por exemplo, são compreendidas sob a cor todas as cores visíveis por si mesmas. Este objeto não é senão o ente. Por conseguinte, o nosso intelecto naturalmente conhece o ente e todas as coisas que pertencem propriamente ao ente como ente, e neste conhecimento se fundamenta a noção dos primeiros princípios, como este: “Não se pode afirmar e negar simultaneamente”, e outros semelhantes. Por isso o nosso intelecto só conhece naturalmente esses princípios, mas, as conclusões conhece-as mediante eles, como, por exemplo, pela cor a vista conhece os objetos sensíveis comuns e os acidentais.

**Comentário:** o objeto próprio do intelecto humano é o ente. Sob esse objeto são compreendidas todas as coisas que são conhecidas pelo intelecto. Ademais, sobre o ente se funda a noção dos primeiros princípios, como: “não se pode afirmar e negar simultaneamente”. O intelecto conhece naturalmente o ente e tais princípios, e a partir deles pode adquirir outras conclusões.

[**Texto**] 27. Além disso, o que conhecemos pelos sentidos não veio à alma antes da união com o corpo. Ora, o conhecimento dos próprios princípios nos é causado pelos sentidos, pois, se não tivermos percebido por eles algum todo, não poderemos saber que “o todo é maior que a parte”. Assim também, por exemplo, o cego de



nascimento nada percebe das cores. Logo, nem o conhecimento dos primeiros princípios chega à alma antes da união com o corpo, e muito menos o conhecimento das outras coisas. Logo, não é fundamentada a razão dada por Platão para dizer que a alma existiu antes da união com o corpo.

**Comentário:** o que conhecemos pelos sentidos não veio à alma antes da união com o corpo. Até mesmo o conhecimento que temos dos primeiros princípios vem dos sentidos, pois pelos sentidos percebemos algum todo, e com isso entendemos o princípio: “o todo é maior que a parte”. Portanto, nem mesmo o conhecimento dos primeiros princípios chega à alma antes da união com o corpo, e muito menos o conhecimento das outras coisas. Logo, Platão errou ao dizer que a alma existiu antes da união com o corpo.

[**Texto**] 28. Além disso, se todas as almas preexistem aos corpos aos quais se uniram, parece ser concluinte que a mesma alma, na sucessão dos tempos, uniu-se a muitos corpos. O que é uma conclusão evidente da tese dos que afirmam a eternidade do mundo. Por conseguinte, se a geração humana é eterna, necessariamente um número infinito de corpos humanos foram gerados e corrompidos em todo o curso dos tempos. Logo, será necessário dizer ou que as almas preexistiram infinitas em ato, se cada alma se une a um corpo, ou que se o número delas é limitado, que as mesmas se unem antes a um corpo, depois a outro. Parece chegar-se à mesma conclusão se se afirma que as almas preexistiram aos corpos, não sendo, no entanto, a geração eterna, pois, mesmo que se afirme que a geração humana não é eterna, contudo, não se pode duvidar de que possa durar indefinidamente segundo a natureza. Com efeito, cada coisa é instituída naturalmente para que, se não houver um impedimento accidental, como foi gerada por outra, também possa gerar outra. Ora, isso seria impossível, se existindo as almas em número finito, uma não pudesse unir-se a muitos corpos. Onde, muitos que afirmam que as almas existem antes dos corpos, afirmaram também o trânsito da alma de corpo a corpo. Ora, isso é impossível. Logo, as almas não preexistem aos corpos.

**Comentário:** se for dito que as almas existem antes dos corpos aos quais se uniram, então resultam duas teses possíveis: ou existe um número infinito de almas, cada uma unindo-se a um corpo; ou existe um número finito de almas, e então as mesmas almas ora se unem a um corpo, ora a outro. Mas tudo isso é impossível, pois as almas não preexistem aos corpos.

[**Texto**] 29. A impossibilidade de uma alma unir-se a muitos corpos se esclarece da maneira seguinte. As almas humanas não se diferenciam entre si especificamente, mas só numericamente, pois, em contrário, também os homens diferenciar-se-iam também especificamente. Ora, a diferença numérica é segundo os princípios materiais. Logo, é necessário que seja a diversidade das almas assumida de algo material. Não,

porém, como se a matéria fosse parte da própria alma, pois foi acima demonstrado (cc. 50, 51 e 68) que a alma é substância intelectual e nenhuma dessas substâncias tem matéria. Logo, não resta senão afirmar que a diversidade e pluralidade das almas seja assumida segundo a relação com as diversas matérias com as quais se une, no modo acima descrito (cc. 80 e 81). Se, pois, há diversos corpos, é necessário que tenham também diversas almas unidas a cada um. Logo, uma não se une a muitos corpos.

**Comentário:** a impossibilidade de uma alma unir-se a muitos corpos é explicada da seguinte maneira. As almas humanas não são distintas entre si segundo a espécie, mas apenas segundo o número. A diferença numérica é tomada de princípios materiais. Então, a diferença entre as almas é tomada da diferente relação que cada alma tem com cada matéria com a qual se une. Cada corpo é diferente, e cada alma que se une a um corpo é diferente segundo a diferença de cada corpo.

[**Texto**] 30. Além disso, foi acima demonstrado (c. 68) que a alma une-se ao corpo como forma. Ora, as formas devem ser proporcionadas às suas próprias matérias, porque ambas estão entre si como potência e ato, e ao ato próprio corresponde a potência própria. Logo, a alma não se une a muitos corpos.

**Comentário:** ademais, a alma é a forma e o ato do corpo. Logo, cada forma deve ser proporcionada à sua matéria própria, assim como cada ato deve corresponder a uma potência própria. Assim, a alma não se une a muitos corpos.

[**Texto**] 31. Além disso, a força do motor deve ser proporcionada ao seu movido, pois não é qualquer força que movimenta qualquer móvel. Ora, a alma, embora não sendo forma do corpo, no entanto, não pode ser dita que não lhe seja o motor, pois distinguimos o animado do inanimado pelo sentido e pelo movimento. Logo, é necessário que segundo a diversidade dos corpos seja também a diversidade das almas.

**Comentário:** ademais, a alma e o corpo podem ser comparados como o motor e o movido. Assim, não é qualquer motor que movimenta qualquer móvel. Logo, as almas são diversas conforme os corpos são diversos.

[**Texto**] 32. Além disso, nas coisas que são geradas e que se corrompem é impossível reiterar numericamente uma delas por geração, porque, sendo a geração e a corrupção mudanças substanciais, nas coisas em que há essas mudanças não permanece a mesma substância, como permanece nas que mudam de lugar. Ora, se uma alma se une sucessivamente a diversos corpos gerados, voltará o homem numericamente o mesmo pela geração. O que necessariamente se conclui da tese de Platão, que afirmava ser o homem “uma alma revestida de um corpo”. Outras conclusões tiram-se daí, porque, como a unidade da coisa segue-se da forma, como também o ser se segue, necessariamente aquelas coisas cuja forma é uma em número

devem ser uma em número. Logo, não é possível que uma só alma se una a muitos corpos. Donde também concluir-se que as almas não existem antes dos corpos.

**Comentário:** não é possível que uma mesma coisa seja reiterada numericamente por geração. Pois as mudanças substanciais implicam geração e corrupção, e nelas não permanece a mesma substância. Se uma alma se unisse a corpos diversos que são gerados, o mesmo homem voltaria numericamente pela geração. Platão parece dizer isso, quando diz que o homem é uma alma revestida de um corpo. Uma consequência disso seria que aquilo que tem a mesma forma numérica é a mesma coisa numérica. Por isso, não é possível que uma mesma alma se una a muitos corpos, e nem que as almas existam antes dos corpos.

[**Texto**] 33. Esta conclusão está conforme a fé católica. É dito nos Salmos: “Que criou singularmente o coração deles” (Sl 32,15), porque Deus faz separadamente a alma de cada um, não as criando todas ao mesmo tempo, nem uniu uma a diversos corpos. Donde também ser dito: “As almas dos homens não estiveram desde o início entre as naturezas intelectuais, nem foram criadas simultaneamente”, como sonhou Orígenes (*Livro dos Dogmas Eclesiásticos* 14).

**Comentário:** nossa conclusão está de acordo com a fé católica, pois na Sagrada Escritura se diz que Deus criou o coração de cada um, o que quer dizer que Deus fez a alma de cada um separadamente, não as criando todas ao mesmo tempo, e nem unindo uma mesma a diversos corpos.

O artigo 3 da questão 118 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* pergunta: as almas humanas foram criadas simultaneamente desde o começo do mundo?

[**Texto**] *Em sentido contrário*, diz-se no livro dos *Dogmas Eclesiásticos*: “A alma é criada simultaneamente com o corpo”.

[**Texto**] *Respondo*. Alguns afirmaram que a alma intelectual está unida ao corpo de modo accidental, julgando que é da mesma condição que as substâncias espirituais que não se unem a um corpo. Por isso afirmaram que as almas dos homens foram criadas desde o começo, simultaneamente com os anjos. Essa opinião é falsa. Primeiro, quanto ao fundamento. Se, de fato, fosse somente accidental para a alma estar unida ao corpo, a consequência seria que o homem, constituído por tal união, seria um ente por acidente, ou então que a alma seria o homem. Ora, tudo isso é falso, como já foi provado [q. 75, a. 4]. Ficou também provado que a alma humana não é da mesma natureza que os anjos, por causa da diferente maneira de conhecer [q. 85, a. 1]. O homem, com efeito, conhece por meio dos sentidos e voltando-se para as representações imaginárias [q. 84, a. 6 e 7; q. 85, a. 1]. Portanto, sua alma precisa estar unida ao corpo que é necessário para a operação da parte sensitiva. O que não se pode dizer dos anjos.

**Comentário:** esse texto é bem claro por si só.

[**Texto**] Segundo, a falsidade aparece no próprio enunciado. Se para a alma é natural estar unida ao corpo, estar sem o corpo seria contrário a sua natureza, sendo que uma alma sem corpo não possuiria a perfeição de sua natureza. Não era conveniente que Deus começasse sua obra pelas criaturas imperfeitas ou por coisas que estão fora da ordem natural. Assim, não criou um homem sem pé ou sem mão, que são partes naturais suas. Portanto, muito menos fez uma alma sem corpo.

**Comentário:** a opinião é falsa também por uma segunda razão. Pois é natural que a alma esteja unida ao corpo. Se ela não estiver unida ao corpo, este estado seria contrário ao seu estado natural. Ademais, Deus não começaria a sua criação criando coisas imperfeitas ou coisas fora de seu estado natural. Ele não criou o homem aleijado, então muito menos criou a alma sem o corpo.

[**Texto**] Se alguém ainda disser que não é natural para a alma estar unida a um corpo, é preciso indagar a causa porque estão unidas aos corpos. É preciso, pois, dizer que ou isso assim foi feito por sua vontade, ou por outra causa. Ora, não parece conveniente que seja por sua vontade. Primeiro, porque seria uma vontade irracional: se não precisa do corpo, para que lhe estar unida? Se, em vez disso, precisasse do corpo, lhe seria natural estar unida ao corpo, posto que a natureza não falha no que é necessário. Segundo, porque não haveria razão para que almas criadas desde o princípio do mundo, após longo tempo, tivessem vontade de se unir a um corpo agora. De fato, a substância espiritual está acima do tempo, dado que escapa às evoluções do céu. Terceiro, porque pareceria ser por acaso que tal alma esteja unida a tal corpo. De fato, para que tal coisa se desse, seria necessário o concurso de duas vontades, a da alma que desce no corpo e a do homem que gera. Se a alma está unida ao corpo independentemente da vontade e da natureza, é porque lhe foi imposto por uma causa que lhe faz violência, e então ser-lhe-á algo penoso e triste, o que é conforme com erro de Orígenes, que afirmou que as almas se encarnam como pena do pecado. Portanto, como tudo isso é inconveniente, é preciso admitir absolutamente que as almas não são criadas antes dos corpos, mas simultaneamente quando são infundidas nos corpos.

**Comentário:** se alguém afirmar que não é natural que a alma esteja unida a um corpo, é preciso explicar por que a alma se encontra unida ao corpo. Então, seria preciso dizer que isso acontece pela vontade da alma, ou por alguma outra causa. Porém, não pode ser pela vontade da alma. Primeiro, porque seria uma vontade irracional, pois a alma não precisa do corpo; se precisasse, seria natural que esteja unida a ele. Segundo, porque não haveria razão para as almas, criadas no início do mundo, terem após longo tempo a vontade de se unir a um corpo agora, pois a substância espiritual nem está submetida ao passar do tempo. Terceiro, a união da

alma com o corpo seria casual, pois para tal união ocorrer seria necessário o concurso de duas vontades, a da alma e a do homem gerador. Ademais, se a alma não se une ao corpo por sua vontade e nem naturalmente, seria por violência, como uma punição. Orígenes afirmou isso, que as almas se unem ao corpo em castigo pelo pecado. No entanto, tudo isso é inconveniente, e é preciso admitir que as almas não são criadas antes dos corpos, e sim simultaneamente quando são infundidas nos corpos.

**[Texto]** Primeira objeção. Com efeito, diz o livro do Gênesis (2,2): “Deus descansou de toda a obra que fizera”. Ora, isso não seria assim se Deus a cada dia criasse novas almas. Logo, todas as almas foram criadas simultaneamente.

**[Texto]** Quanto à primeira, portanto, deve-se dizer que Deus cessou no sétimo dia, mas não de toda obra: “O meu Pai até agora está trabalhando” (Jo 5,17), mas de fazer novos gêneros e novas espécies de coisas, que de alguma maneira não preexistiam nas primeiras obras. Assim as almas que agora são criadas preexistiam segundo a semelhança da espécie nas primeiras obras, entre as quais a alma de Adão foi criada.

**Comentário:** na Sagrada Escritura se diz que Deus cessou de criar novos gêneros e novas espécies de coisas, mas ele ainda hoje cria almas individuais segundo a semelhança da espécie das primeiras obras, como por exemplo a alma de Adão.

**[Texto]** Segunda objeção. Além disso, as substâncias espirituais são as que mais concorrem para a perfeição do universo. Portanto, se as almas fossem criadas simultaneamente com os corpos, a cada dia inumeráveis substâncias espirituais seriam acrescentadas à perfeição do universo. Desse modo, o universo teria sido imperfeito no começo. Ora, isso contraria a afirmação do Gênesis (2,2): “Deus terminou toda a sua obra”.

**[Texto]** Quanto à segunda, deve-se dizer que à perfeição do universo, quanto ao número dos indivíduos, pode-se cada dia acrescentar algo, mas não quanto ao número de espécies.

**Comentário:** quando Deus criou o universo, o universo era perfeito quanto ao número de espécies, mas não quanto ao número dos indivíduos, que continuam a ser criados a cada dia.

**[Texto]** Terceira objeção. Ademais, o fim de uma coisa corresponde a seu começo. Ora, a alma intelectiva permanece após a decomposição do corpo. Logo, começou a existir antes dele.

**[Texto]** Quanto à terceira, deve-se dizer que a alma permaneça sem o corpo acontece pela decomposição do corpo, consequência do pecado. Não era conveniente, portanto, que Deus comesçasse suas obras por isso. Porque, como está escrito no



livro da Sabedoria (1,13-16): “Deus não fez a morte; mas os ímpios, por gestos e palavras, a introduziram”.

**Comentário:** Deus criou a alma unida ao corpo, e a decomposição do corpo se dá em razão do pecado. Tal decomposição não pode ser uma razão conveniente para que a alma seja criada sem o corpo.

## CONCLUSÃO

Para finalizar, eu gostaria de indicar algumas partes de livros que poderão ajudar a compreender a doutrina de Tomás de Aquino sobre quando as almas humanas são criadas. No livro de Robert Pasnau (*Thomas Aquinas on human nature: A philosophical study of Summa theologiae 1a 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002), não há uma seção dedicada a esse assunto específico, mas há três capítulos sobre a alma e sua união com o corpo: o primeiro (“Body and soul”), o segundo (“The immateriality of soul”), e o terceiro (“The unity of body and soul”). No livro de George Klubertanz (*The philosophy of human nature*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953), também não há uma seção dedicada a esse assunto específico, mas há dois capítulos sobre a alma e sua união com o corpo: o décimo terceiro (“The human soul”) e o décimo quarto (“Human nature: A systematic summary”). E no livro de Robert Brennan (*Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man*. New York: The Macmillan Company, 1941), pode-se ver o capítulo 12 (“The soul of man”), seção 7 (“Time of the human soul’s origin”).

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios. Volume 1*. Tradução de Odilão Moura. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica. Volume 2*. Coordenação geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BRENNAN, Robert E. *Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man*. New York: The Macmillan Company, 1941.

KLUBERTANZ, George P. *The philosophy of human nature*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.

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



## CAPÍTULO 2

# COMO A ALMA HUMANA CONHECE AS COISAS CORPORAIS SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

### INTRODUÇÃO

Neste capítulo, estudarei alguns textos do Tratado Sobre o Homem, que se encontram na Primeira Parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, na questão 84 e em uma parte da questão 85<sup>1</sup>. Nessas questões, Tomás pretende esclarecer como a alma humana conhece as coisas corporais. Na questão 84, Tomás determina que: a alma conhece os corpos pelo intelecto (artigo 1), a alma não entende, por sua essência, o que é corporal (artigo 2), a alma não entende tudo por meio de espécies introduzidas nela naturalmente (artigo 3), as espécies inteligíveis não vêm à alma a partir de certas formas separadas (artigo 4), a alma intelectual dos bem-aventurados conhece tudo nas razões eternas (artigo 5), o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis (artigo 6), o intelecto só pode entender em ato pelas espécies inteligíveis desde que se volte para as fantasias (artigo 7), o juízo do intelecto é impedido pelo impedimento dos sentidos (artigo 8). Quanto à questão 85, estudarei apenas os seus dois primeiros artigos, nos quais Tomás estabelece que: o nosso intelecto entende as coisas corpóreas e materiais por abstração das fantasias (artigo 1), e as espécies inteligíveis, abstraídas das fantasias, estão para o nosso intelecto como aquilo pelo qual o intelecto entende (artigo 2). Dividirei os textos em várias partes. Assim, quando se apresentar um texto de Tomás, iniciarei com a marcação: “[**Texto**]”, e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: “[**Comentário**]”. Ao final, indicarei algumas referências bibliográficas que poderão ajudar a entender o assunto deste capítulo. Agora, podemos começar.

<sup>1</sup> Usarei os textos em português da seguinte edição dessa obra: AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia: Primeira Parte, Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2016. No entanto, não tratarei das objeções que surgem em cada artigo, exceto no artigo 1 da questão 85.

## COMO A ALMA HUMANA CONHECE AS COISAS CORPORAIS

O artigo 1 da questão 84 pergunta: a alma conhece os corpos pelo intelecto?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que a ciência está no intelecto. Portanto, se o intelecto não conhece os corpos, segue-se que não há nenhuma ciência dos corpos. Assim, desapareceria a ciência da natureza que diz respeito ao corpo mutável.

[**Texto**] *Em resposta*, cumpre dizer, para evidenciação desta questão, que os primeiros filósofos, que inquiriram sobre as naturezas das coisas, pensavam que nada havia no mundo, exceto o corpo. E como viam que todos os corpos são mutáveis e pensavam que eles estão em contínuo fluxo julgaram que não poderia ser tida por nós nenhuma certeza sobre a verdade das coisas. De fato, o que está em contínuo fluxo não pode ser apreendido com certeza, pois, desfaz-se antes que seja avaliado pela mente; como disse Heráclito: “Não é possível tocar duas vezes a água do rio corrente”, como menciona o Filósofo no livro IV da *Metafísica*.

**Comentário:** os primeiros filósofos, que investigaram a natureza das coisas, pensaram que as únicas coisas que existiam no mundo eram corpos. Como, segundo eles, os corpos são mutáveis e estão em contínuo fluxo, eles concluíram que não é possível alcançar certezas sobre a verdade das coisas.

[**Texto**] Sobrepondo-se a estes, Platão, para poder salvar que é tido por nós conhecimento certo da verdade pelo intelecto, sustentou, além do que é corporal, outro gênero de entes separado da matéria e do movimento, que denominou espécies ou ideias, por cuja participação cada um dos singulares e sensíveis é denominado homem, cavalo ou algo semelhante. Dizia, portanto, que as ciências e definições e tudo o que pertence ao ato do intelecto não se refere a estes corpos sensíveis, mas àqueles imateriais separados; de tal modo que a alma não entenda estes corporais, mas entenda as espécies separadas destes corporais.

**Comentário:** depois dos primeiros filósofos veio Platão com uma nova concepção sobre o conhecimento que o homem pode ter. Platão propôs que nós podemos ter um conhecimento certo da verdade e postulou a existência de espécies ou ideias, que são coisas separadas da matéria e do movimento. As coisas singulares do mundo sensível, como um homem ou um cavalo, participam de tais ideias. As ciências e as definições, formadas pelo intelecto humano, não versam sobre as coisas do mundo sensível, mas sobre as ideias separadas.

[**Texto**] Ora, isto se revela duplamente falso. Em primeiro lugar, de fato, porque, uma vez que aquelas espécies são imateriais e imutáveis, excluir-se-ia das ciências o conhecimento do movimento e da matéria (que é próprio da ciência natural) e a demonstração pelas causas motoras e materiais. Em segundo lugar, porque parece ridículo que, quando buscamos o conhecimento das coisas que nos são

manifestas, tragamos à baila outros entes que não podem ser as substâncias delas, por diferirem delas no ser; assim, conhecidas aquelas substâncias separadas, nem por isso poderíamos julgar acerca destes sensíveis.

**Comentário:** a proposição de Platão é falsa por duas razões. Primeiro, porque ela excluiria a existência da ciência natural, pois esta ciência versa sobre coisas que existem no movimento e na matéria e faz demonstração pelas causas motoras e materiais. Segundo, porque não é correto postular a existência de substâncias separadas para explicar e julgar coisas do mundo sensível que têm um modo de existir muito diferente do de tais substâncias.

[**Texto**] Parece que Platão nisto se desviou da verdade, porque, estimando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido, por necessidade, está no cognoscente do modo como está no conhecido. Considerou, no entanto, que a forma da coisa inteligida está no intelecto universal, imaterial e imutavelmente; o que se revela pela própria operação do intelecto que entende universalmente e a modo de uma certa necessidade, pois, o modo da ação segue o modo da forma do agente. Assim, estimou que era preciso que as coisas inteligidas subsistissem em si mesmas desta maneira, isto é, imaterial e imutavelmente.

**Comentário:** Platão errou, porque estimou que o conhecimento se dá por semelhança, e, de acordo com isso, a forma da coisa conhecida precisa existir no homem cognoscente da mesma maneira como ela existe em si mesma. Então, como o intelecto humano tem uma operação marcada pela universalidade, imaterialidade, imutabilidade e necessidade, as coisas conhecidas precisariam ter essas mesmas características.

[**Texto**] Isto, porém, não é necessário. Pois, mesmo nos próprios sensíveis vemos que a forma está num dos sensíveis de um modo distinto de como está em outro; por exemplo, quando a brancura está em um mais intensamente, em outro mais fracamente; também num a brancura está com a doçura e em outro sem a doçura. Também deste modo a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria, assim como a cor do ouro sem o ouro. Semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis; pois, o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. Cumpre, pois, dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário.

**Comentário:** mas não é necessário adotar a tese platônica. Existe diversidade entre as formas até mesmo nas formas das coisas sensíveis; por exemplo, uma coisa pode ter uma brancura mais intensa, mas outra uma brancura menos intensa, ou uma coisa pode ter brancura e doçura, mas outra pode ter apenas a brancura.

A forma sensível tem um modo de existência na coisa sensível, mas tem outro modo de existência no sentido humano, que recebe as formas sensíveis sem a matéria; por exemplo, a visão recebe a cor do ouro, mas sem receber o ouro. Assim, o intelecto humano recebe ao seu modo, ou seja, de modo imaterial, imóvel, universal e necessário, as espécies dos corpos que têm uma existência material e móvel. A coisa recebida está no homem que a recebe ao modo do homem que a recebe. Portanto, a alma intelectual humana, ao seu modo, conhece os corpos.

O artigo 2 da questão 84 pergunta: a alma entende, por sua essência, o que é corporal?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade* que “a mente colige a notícia das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo”. Ora, a própria alma não é cognoscível pelos sentidos do corpo. Portanto, não conhece, por sua substância, o que é corpóreo.

[**Texto**] *Em resposta*, cumpre dizer que os filósofos antigos sustentaram que a alma, por sua essência, conhece os corpos. De fato, foi incutido de modo geral nos ânimos de todos o seguinte: que “o semelhante se conhece pelo semelhante” [Aristóteles, *Sobre a alma* I, 5, 409 b 26]. Estimavam, porém, que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida. No entanto, os platônicos tomaram posição ao contrário. De fato, Platão, porque percebeu que a alma intelectual é imaterial e conhece imaterialmente, sustentou que as formas das coisas conhecidas subsistem imaterialmente. Mas, os primeiros estudiosos da natureza, porque consideravam que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, sustentaram que é preciso que as coisas conhecidas estejam materialmente, mesmo na alma cognoscente. Assim, para atribuírem à alma o conhecimento de tudo, sustentaram que ela tem uma natureza comum com tudo. E porque a natureza do principiado é constituída pelos princípios, atribuíram à alma a natureza do princípio. De tal modo que, quem disse que o princípio de tudo é o fogo, sustentou que a alma é da natureza do fogo; e semelhantemente no que respeita ao ar e à água. No entanto, Empédocles, que sustentou quatro elementos materiais e dois moventes, disse que a alma é também constituída por esses. Assim, visto que punham coisas materialmente na alma, sustentaram que todo conhecimento da alma é material, não distinguindo entre o intelecto e o sentido.

**Comentário:** os filósofos antigos sustentaram que a alma, por sua essência, conhece os corpos. Eles aceitavam o dito: “o semelhante é conhecido pelo semelhante”. Eles pensavam que a forma da coisa conhecida tem no homem cognoscente o mesmo modo de existir que ela tem na coisa conhecida. Então, a alma do homem cognoscente deveria ter um modo de existir corpóreo. Entretanto, os platônicos adotaram uma posição contrária. Para Platão, como a alma intelectual é imaterial,



as formas conhecidas também precisam ter um modo de ser imaterial. Os antigos filósofos naturais (físicos) sustentavam que, como as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, elas precisam estar materialmente na alma humana, pois a alma precisaria ter algo em comum com as coisas conhecidas. Então, por exemplo, quem disse que o princípio de todas as coisas é o fogo, disse que a alma é da natureza do fogo. Assim, esses filósofos naturais não distinguiram entre o intelecto e o sentido.

**[Texto]** Mas, esta opinião é desmentida. Em primeiro lugar, porque no princípio material do qual falavam, o que é principiado não existe senão em potência. Ora, algo não é conhecido na medida em que está em potência, mas apenas na medida em que está em ato, como é patente no livro IX da *Metafísica*; donde, nem a própria potência é conhecida senão pelo ato. Assim, pois, não bastaria atribuir à alma a natureza dos princípios para que conhecesse tudo, a não ser que lhe inerissem as naturezas e formas de cada um dos efeitos, por exemplo, do osso e da carne e outros que tais, como Aristóteles argumenta contra Empédocles no livro I *Sobre a alma*. Em segundo lugar, porque, se fosse preciso a coisa conhecida existir materialmente no cognoscente, não haveria nenhuma razão pela qual as coisas que subsistem materialmente fora da alma, carecessem de conhecimento; por exemplo, se a alma, pelo fogo, conhece o fogo, também o fogo que está fora da alma conheceria o fogo.

**Comentário:** essa opinião é refutada por duas considerações. Primeiro, a coisa conhecida, da qual eles falam, só existe em potência. Porém, para ser conhecida, ela precisaria estar em ato. Segundo, se a alma tem a essência do fogo e por isso pode conhecer o fogo, então o fogo, por si mesmo, também poderia conhecer o fogo.

**[Texto]** Resta, portanto, que é preciso que o que é material, ao ser conhecido, exista no cognoscente não materialmente, mas antes imaterialmente. A razão disto é que o ato de conhecimento se estende ao que está fora do cognoscente; pois conhecemos também o que está fora de nós. Ora, a forma da coisa é determinada pela matéria a algo de uno. Donde, ser manifesto que a determinação do conhecimento apresenta-se em oposição à determinação da materialidade. Por isso, o que não recebe as formas senão materialmente, não é cognoscitivo de modo nenhum, como as plantas, como se diz no livro II *Sobre a alma*. Quanto mais imaterialmente, porém, algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece. Donde, o intelecto que abstrai a espécie não só da matéria, mas também das condições materiais individuantes, conhecer mais perfeitamente que o sentido que recebe, de fato, a forma da coisa conhecida sem matéria, mas com as condições materiais. Entre os próprios sentidos, a vista é o mais cognoscitivo porque é o menos material, como foi dito acima [Q. 78, a. 3]. Entre os próprios intelectos, qualquer deles que seja é tanto mais perfeito quanto mais imaterial.

**Comentário:** a tese correta é que a coisa material, quando é conhecida, existe imaterialmente no cognoscente. O ato de conhecimento se estende até mesmo para o que está fora do cognoscente. Uma coisa que só pode receber formas de modo material, como uma planta, não é cognoscente, porque é limitada pela sua materialidade individual. Um cognoscente conhece de modo tão mais perfeito, quanto mais puder conhecer uma forma de modo imaterial. O intelecto que abstrai a espécie, desconsiderando não só a matéria, mas também as características individuais, conhece mais perfeitamente do que o sentido, que só pode conhecer uma forma sem a matéria, mas considerando as características individuais. Entre os sentidos, a vista é o mais cognoscitivo, porque é o menos material. E entre os intelectos, o mais perfeito é o mais imaterial.

[**Texto**] Disto, patenteia-se que, se há algum intelecto que, por sua essência, conhece tudo, é preciso que sua essência tenha em si imaterialmente tudo, assim como os antigos sustentaram que a essência da alma é composta em ato dos princípios de tudo que é material, para que conhecesse tudo. Isto, porém, é próprio de Deus, de modo que sua essência seja compreensiva imaterialmente de tudo, assim como os efeitos preexistem virtualmente na causa. Portanto, só Deus entende, por sua essência, tudo; não, porém, a alma humana e nem mesmo o anjo.

**Comentário:** para que um intelecto conheça, por sua essência, todas as coisas, é necessário que ele, em sua essência, conheça imaterialmente todas as coisas. Só Deus conhece imaterialmente, por sua essência, todas as coisas, pois nele os efeitos preexistem virtualmente como em sua causa. Conhecer assim não pertence à alma humana nem ao anjo.

O artigo 3 da questão 84 pergunta: a alma entende tudo por espécies introduzidas nela naturalmente?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma*, ao falar do intelecto, que é “como uma tabuinha na qual nada está escrito”.

[**Texto**] *Em resposta*, cumpre dizer que, visto a forma ser o princípio da ação, é preciso, que algo esteja para a forma que é o princípio da ação, assim como está para aquela ação; assim, se mover-se para cima provém da leveza, é preciso que, o que é levado para cima apenas em potência, seja leve somente em potência; o que é levado para cima em ato, seja leve em ato. Ora, vemos que o ente humano, às vezes é cognoscente apenas em potência, tanto pelos sentidos quanto pelo intelecto. E é reconduzido de tal potência ao ato a fim de sentir, pelas ações do sensível sobre os sentidos; a fim de entender, pelo aprendizado ou pela descoberta. Onde, ser preciso dizer que a alma cognoscitiva está em potência, tanto para as semelhanças que são os princípios do sentir, como para as semelhanças que são os princípios do entender. Por isso, Aristóteles sustentou que o intelecto, pelo qual a alma entende, não tem certas espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas essas espécies.

**Comentário:** o ser humano, às vezes, é cognoscente apenas em potência, quanto aos sentidos ou ao intelecto. Ele pode ser levado desde a potência ao ato de conhecer de dois modos: quanto aos sentidos, é levado ao ato pela ação da coisa sensível sobre os sentidos, e quanto ao intelecto, é levado ao ato pelo aprendizado ou pela descoberta. Assim, Aristóteles ensina que o intelecto não tem espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas essas espécies.

**[Texto]** Porque, no entanto, o que tem em ato a forma, às vezes não pode agir de acordo com a forma por causa de algum impedimento, assim como o leve se for impedido de ser levado para cima, por isso, Platão sustentou que o intelecto humano está naturalmente pleno de todas as espécies inteligíveis, mas é impedido, pela união do corpo, não podendo elevar-se ao ato. Ora, não parece que isto tenha sido dito de modo coerente. Primeiro, porque, se a alma tem notícia natural de tudo, não parece que seja possível que padeça tanto esquecimento de tal notícia natural, que desconheça que é dotada de tal ciência; de fato, ninguém esquece o que conhece naturalmente, como “que todo todo é maior que sua parte” e o demais deste tipo. Isto, porém, parece que é incoerente, principalmente se for sustentado que é natural, à alma unir-se ao corpo, como foi tratado acima [Q. 76, a. 1]. De fato, é incoerente que a operação natural de alguma coisa seja totalmente impedida por aquilo que lhe cabe de acordo com a natureza. Em segundo lugar, aparece de modo manifesto a falsidade desta postura, a partir do fato de que, faltando algum sentido, falta a ciência do que é apreendido por meio deste sentido; assim como o cego de nascença não pode ter nenhuma notícia das cores. O que não se daria se as noções de todos os inteligíveis fossem naturalmente introduzidas na alma. Por isso, cumpre dizer que a alma não conhece o que é corporal por espécies naturalmente introduzidas.

**Comentário:** Platão sustentou que o intelecto humano tem naturalmente todas as espécies inteligíveis, mas é impedido, pela união com o corpo, de conhecê-las em ato. No entanto, isto está errado, por duas razões. Primeiro, se a alma tem conhecimento natural de tudo, não é possível que desconheça que é dotada de tal conhecimento, pois ninguém esquece o que conhece naturalmente, como por exemplo que “o todo é maior que a parte”. Ademais, não é possível que a operação natural de uma coisa seja impedida por algo que lhe é igualmente natural. Ou seja, não é possível que a operação natural do intelecto humano seja impedida precisamente por algo tão natural ao ser humano, como a união da alma com o corpo. Segundo, quem é privado de algum sentido, como o cego de nascença, não tem conhecimento das cores. Mas se as espécies inteligíveis fossem naturalmente introduzidas na alma, tal cego de nascença teria tal conhecimento. Porém, isso não ocorre realmente. Portanto, a alma não conhece o que é corporal por meio de espécies naturalmente introduzidas.

O artigo 4 da questão 84 pergunta: as espécies inteligíveis advêm à alma a partir de certas formas separadas?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que, de acordo com isto, não teríamos precisão dos sentidos para entender. O que é patente que é falso, principalmente pelo fato de que, quem carece de um sentido, de modo nenhum pode ter ciência dos sensíveis deste sentido.

[**Texto**] *Em resposta*, cumpre dizer que alguns sustentaram que as espécies inteligíveis de nosso intelecto procedem de certas formas ou substâncias separadas. Isto, de duas maneiras. De fato, Platão, como foi dito [a. 1], sustentou que as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si sem matéria; como a forma do homem, que denominava “o homem por si” e a forma ou ideia do cavalo, que denominava “o cavalo por si” e assim quanto ao mais. Sustentava, pois, que estas formas separadas são participadas tanto pela nossa alma como pela matéria corporal; pela alma, na verdade, para conhecer, pela matéria corporal, no entanto, para ser; de tal modo que, assim como a matéria corporal se torna esta pedra, por participar da ideia de pedra, assim também o nosso intelecto se torna conhecedor da pedra por participar da ideia de pedra. A participação da ideia, porém, se dá por alguma semelhança da própria ideia no que a participa, à maneira como o modelo é participado pelo modelado. Assim, pois, como sustentava que as formas sensíveis, que estão na matéria corporal, advêm das ideias como certas semelhanças destas, assim também sustentava que as espécies inteligíveis de nosso intelecto são certas semelhanças das ideias, promanantes delas. Por isso, como foi dito acima [a. 1], relacionava as ciências e definições com as ideias.

**Comentário:** Platão sustentou que as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si sem matéria, como o “homem por si” ou o “cavalo por si”. Assim, por exemplo, a matéria corporal se torna esta pedra por participar da ideia de pedra, ao passo que o nosso intelecto se torna conhecedor da pedra por participar da ideia de pedra. Então, as formas sensíveis que estão na matéria corporal são certas semelhanças das ideias, ao passo que as espécies inteligíveis do nosso intelecto são certas semelhanças das ideias. Portanto, as ciências e definições versam sobre as ideias.

[**Texto**] Ora, por ser contra a noção das coisas sensíveis que suas formas subsistam sem as matérias, como Aristóteles prova numerosas vezes, Avicena, tendo recusado esta postura, sustentou que as espécies inteligíveis de todas as coisas sensíveis, de fato, não subsistem por si à parte da matéria, mas preexistem imaterialmente nos intelectos separados. Tais espécies derivam do primeiro destes para o seguinte e assim quanto aos demais, até o último intelecto separado que denomina intelecto agente; do qual, como diz, advêm as espécies inteligíveis às nossas almas e as formas sensíveis à matéria corporal. Assim, Avicena concorda com Platão quanto ao seguinte: que

as espécies inteligíveis de nosso intelecto advêm de certas formas separadas. Mas, quanto a estas, Platão diz que subsistem por si, ao passo que Avicena as coloca na inteligência agente. Diferem ainda quanto ao seguinte: que Avicena sustenta que as espécies inteligíveis não permanecem no nosso intelecto depois que cessa de inteligir em ato, mas que necessita voltar-se de novo para receber novamente. Daí, não ter sustentado uma ciência naturalmente introduzida na alma, como Platão, que sustenta que as participações das idéias permanecem imovelmente na alma.

**Comentário:** Avicena recusou essa tese e sustentou que as espécies inteligíveis das coisas sensíveis não subsistem por si sem matéria, mas preexistem imaterialmente nos intelectos separados. Tais espécies passam do primeiro para o seguinte e assim por diante até o último que é chamado de intelecto agente, a partir do qual elas vêm para as nossas almas e para a matéria corporal. Então, Avicena concorda com Platão que as espécies inteligíveis provêm de formas separadas, mas discorda dele ao dizer que elas não subsistem por si, mas estão no intelecto agente. Discorda dele também ao dizer que as espécies não permanecem no nosso intelecto após a consideração em ato, mas o nosso intelecto precisa voltar-se de novo a ele para recebê-las novamente.

[**Texto**] Mas, de acordo com esta postura não se poderia assinalar uma razão suficiente de porque nossa alma se uniria ao corpo. De fato, não se pode dizer que a alma intelectiva se une ao corpo em vista do corpo; pois, nem a forma é em vista da matéria, nem o motor em vista do móvel, mas antes ao contrário. Ora, parece sobretudo que o corpo é necessário à alma intelectiva para a operação própria dela, que é inteligir, pois, de acordo com seu ser, não depende do corpo. Se, porém, a alma, de acordo com sua natureza, fosse apta por nascença para receber as espécies inteligíveis apenas por influência de certos princípios separados, e não as recebesse dos sentidos, não teria precisão do corpo para inteligir. Onde, estaria unida ao corpo inutilmente.

**Comentário:** nessa posição, não se dá uma razão suficiente que explique a união da nossa alma com o corpo. É preciso explicar por que a alma precisa do corpo, e não por que o corpo precisa da alma. A razão pela qual a alma precisa do corpo é que o corpo é requerido para a operação própria da alma, que é inteligir. Porém, se a alma fosse naturalmente capaz de receber as espécies inteligíveis apenas por influência de certos princípios separados e não as recebesse dos sentidos, ela não precisaria do corpo para inteligir e, portanto, não haveria nenhuma razão para a sua união com o corpo.

[**Texto**] Se, porém, se disser que, para inteligir, nossa alma tem precisão dos sentidos, pelos quais é, de certo modo, despertada para considerar aquilo, cujas espécies inteligíveis recebe dos princípios separados, isto parece que não é suficiente. Pois, parece que tal despertar não é necessário à alma a não ser na medida em que está, de certo modo, adormecida e esquecida por causa da união com o corpo, de

acordo com os platônicos. Assim, os sentidos não seriam úteis à alma intelectiva senão para retirar o impedimento que advém à alma pela união com o corpo. Resta, pois, a ser procurada qual é a causa da união da alma com o corpo.

**Comentário:** poder-se-ia dizer que a alma precisa dos sentidos para ser despertada para considerar as formas separadas. No entanto, isso não é suficiente. Segundo os platônicos, a alma se encontra adormecida e esquecida, por causa de sua união com o corpo, e por isso precisa despertar. Os sentidos seriam úteis à alma apenas para retirar o impedimento que consiste na união da alma com o corpo. Portanto, ainda não se deu a explicação dessa união.

**[Texto]** Se se disser, porém, de acordo com Avicena, que os sentidos são necessários à alma porque é despertada por eles para voltar-se para a inteligência agente, da qual recebe as espécies, isto não é bastante. Pois, se é da natureza da alma que entenda por espécies advindas da inteligência agente, seguir-se-ia que, às vezes, a alma pudesse voltar-se para a inteligência agente por inclinação de sua natureza ou também, despertada por outro sentido, para que se volte para a inteligência agente a fim de receber as espécies dos sensíveis dos quais alguém não possui o sentido. Assim, o cego de nascença poderia ter ciência das cores, o que é manifestamente falso. Onde, cumprir dizer que as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma entende, não advêm de formas separadas.

**Comentário:** poder-se-ia dizer, seguindo Avicena, que a alma precisa dos sentidos para ser despertada por eles para voltar-se ao intelecto agente. No entanto, isso tampouco é suficiente. Se fosse assim, um cego de nascença poderia voltar-se para o intelecto agente para receber as espécies das coisas sensíveis da visão, e então tal indivíduo teria conhecimento das cores. Mas isso é claramente falso. Portanto, as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma entende, não provêm de formas separadas.

O artigo 5 da questão 84 pergunta: a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas razões eternas?

**[Texto]** *Em sentido contrário* está o que diz Agostinho no livro XII das *Confissões*: “Se ambos vemos que é verdadeiro o que dizes, e ambos vemos que é verdadeiro o que eu digo, pergunto, onde o vemos? De qualquer modo, nem eu em ti, nem tu em mim, mas ambos na própria verdade imutável que está acima de nossas mentes”. Ora, a verdade imutável está contida nas noções eternas. Portanto, a alma intelectiva conhece tudo que é verdadeiro nas noções eternas.

**[Texto]** *Em resposta*, cumpre dizer que, assim como Agostinho diz no livro II *Da doutrina cristã*: “Se os que são denominados filósofos, acaso disseram algo verdadeiro e em acordo com a nossa fé, deve deles ser reivindicado para nosso uso, como de injustos possuidores. De fato, as doutrinas dos gentios contêm certas ficções inventadas e supersticiosas, que cada um de nós, ao sair do convívio dos gentios,

deve evitar". Por isso, Agostinho, que fora imbuído das doutrinas dos platônicos, se encontrou algo em acordo com a fé, em seus escritos, o tomou; mas, o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor.

**Comentário:** Agostinho foi imbuído das doutrinas dos platônicos. Quando ele encontra nelas algo em acordo com a fé católica, ele o aproveita, e quando encontra nelas algo em oposição à fé católica, ele o muda para melhor.

[**Texto**] Ora, Platão sustentou, como foi dito acima [a. 4], que as formas das coisas subsistem por si separadas da matéria e chamava-as de "ideias," por cuja participação, dizia ele, o nosso intelecto conhece tudo, de tal modo que, assim como a matéria corporal, pela participação da ideia da pedra se torna pedra, igualmente o nosso intelecto, pela participação da mesma ideia, conheceria a pedra. Parece, porém, que é estranho à fé que as formas das coisas subsistam por si sem a matéria, fora das coisas, como os platônicos sustentaram ao dizer que a "vida por si" ou a "sabedoria por si" são certas substâncias criadoras, como Dionísio diz no capítulo XI dos *Nomes divinos*. Por isso, Agostinho, no livro das *Oitenta e três questões*, sustentou, no lugar destas ideias que Platão sustentava, que as noções de todas as criaturas existem na mente divina, de acordo com as quais tudo é formado e, de acordo com as quais também, a alma humana conhece tudo.

**Comentário:** parece contrário à fé dizer que as formas das coisas subsistem por si sem a matéria, como quando os platônicos dizem que a "vida por si" ou a "sabedoria por si" são certas substâncias criadoras. Por isso, Agostinho sustentou que, no lugar das ideias separadas, as noções (razões) de todas as criaturas existem na mente divina, e de acordo com elas tudo é formado e a alma humana conhece tudo.

[**Texto**] Quando, portanto, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas noções eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas noções eternas. Mas, deste modo, os bem aventurados que vêm a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas noções eternas. De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas noções eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as noções eternas. Onde, no *Salmo 4* se dizer: "Muitos dizem — Quem nos mostra os bens"? A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: "A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós". É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.



**Comentário:** é de dois modos que algo pode ser conhecido. De um modo, como no objeto conhecido, e assim a alma humana, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas. Apenas os bem-aventurados conhecem tudo nas razões eternas. De outro modo, como no princípio de conhecimento, e assim a alma humana conhece tudo nas razões eternas, na medida em que participa delas. A própria luz intelectual que há em nós é uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas. Pela marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.

[**Texto**] No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das noções eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das idéias basta para ter ciência. Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade*: “Por acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por noções eternas, puderam por isso ver nas próprias noções ou concluir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Por ventura não buscaram tudo isto pela descrição dos lugares e tempos”?

**Comentário:** além da luz intelectual em nós, é necessário que as espécies inteligíveis sejam recebidas das coisas, para termos ciência das coisas materiais.

[**Texto**] Que porém, Agostinho não entendeu que tudo é conhecido “nas noções eternas” ou “na verdade imutável” como se as próprias noções eternas fossem vistas é patente pelo que ele próprio diz no livro das *Oitenta e três questões*, isto é, que “a alma racional, não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão”, isto é, das noções eternas, como são as almas dos bem-aventurados. Por meio disto, fica patente a resposta aos argumentos apresentados.

**Comentário:** só os bem-aventurados conhecem tudo nas razões eternas.

O artigo 6 da questão 84 pergunta: o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que o Filósofo prova no livro I da *Metafísica* e no final dos *Analíticos Posteriores* que o princípio de nosso conhecimento é a partir do sentido.

[**Texto**] *Em resposta*, cumpre dizer que a respeito desta questão houve três opiniões dos filósofos. Demócrito sustentou que “não há nenhuma outra causa de qualquer conhecimento nosso, senão que destes corpos que pensamos, vêm imagens e entram em nossas almas”, como Agostinho diz em sua *Carta a Dióscoro*. Aristóteles também diz no livro *Sobre o sono e a vigília* que Demócrito sustentou que o conhecimento se dá “por imagens e emanações”. A razão desta postura foi que, tanto o próprio Demócrito como os outros antigos estudiosos da natureza não sustentavam que o intelecto diferisse do sentido, como Aristóteles diz no livro

*Sobre a alma.* Assim, porque o sentido é modificado pelo sensível, julgavam que todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação a partir dos sensíveis e Demócrito asseverava que tal modificação se dá pelas emanações de imagens.

**Comentário:** entre os filósofos, existiram três opiniões sobre essa questão. Uma delas foi a de Demócrito, que não distinguiu entre o intelecto e o sentido, e por isso sustentou que todo o conhecimento que temos é o conhecimento dos corpos que afetam o nosso sentido e entram em nós como imagens.

[**Texto**] Platão, porém, sustentou, ao contrário, que o intelecto difere do sentido e que o intelecto é uma capacidade imaterial não se utilizando de órgão corporal no seu ato. E como o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo, sustentou que o conhecimento intelectual não se dá por modificação do intelecto pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas, como foi dito [a. 4-5]. Sustentou também que o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma. Donde, nem o próprio sentido, visto ser uma certa faculdade espiritual, ser modificado pelos sensíveis; mas, os órgãos dos sentidos serem modificados e, por esta modificação, a alma é de um certo modo despertada para que forme em si as espécies dos sensíveis. Agostinho parece aludir a esta opinião no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*, onde diz que “o corpo não sente, mas a alma pelo corpo, do qual se serve, como de um mensageiro, para formar em si mesma o que é anunciado fora”. Assim, portanto, de acordo com a opinião de Platão, nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem também o sensível totalmente das coisas sensíveis; mas os sensíveis despertam a alma sensível para sentir, e de modo semelhante, os sentidos despertam a alma intelectiva para inteligir.

**Comentário:** outra opinião foi a de Platão. Para ele, o intelecto é distinto do sentido e é uma potência imaterial que não usa um órgão corporal em seu ato. Como o incorpóreo não pode ser modificado pelo corpóreo, o conhecimento intelectual não se origina a partir das coisas sensíveis, mas sim a partir da participação nas formas inteligíveis separadas. Quando os órgãos dos sentidos são afetados pelas coisas sensíveis, a alma é despertada para formar as espécies das coisas sensíveis. E assim os sentidos despertam a alma intelectiva para inteligir.

[**Texto**] Aristóteles, porém, procedeu por um caminho intermediário. De fato, sustentou com Platão, que o intelecto difere do sentido. Mas, sustentou que o sentido não tem operação própria sem comunicação com o corpo; de tal modo que sentir não é um ato apenas da alma, mas do conjunto. Sua postura foi semelhante no que se refere a todas as operações da parte sensitiva. Assim, visto não ser incoerente que os sensíveis, que estão fora da alma, causem algo no conjunto, Aristóteles concordou com Demócrito nisto, que as operações da parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis no sentido; não a modo de emanação, como Demócrito sustentou, mas por uma certa operação. Pois, Demócrito sustentou que toda ação

se dá pelo influxo dos átomos, como está claro no livro I *Sobre a geração*. Mas, Aristóteles sustentou que o intelecto possui uma operação sem comunicação com o corpo. Ora, nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea. Por isso, para causar a operação intelectual, de acordo com Aristóteles, não basta apenas a impressão dos corpos sensíveis, mas é requerido algo mais nobre, visto que “o agente é mais honroso que o paciente”, como ele próprio diz. Não, porém, de tal modo que a operação intelectual seja causada em nós apenas pela impressão de algumas coisas superiores, como Platão sustentou; mas, aquele agente mais elevado e mais nobre, que denomina intelecto agente, do qual já falamos acima [Q. 79, a 3-4], torna as fantasias recebidas dos sentidos inteligíveis em ato, à maneira de uma certa abstração.

**Comentário:** Aristóteles era de uma opinião intermediária. Ele concordou com Platão que o intelecto é distinto do sentido. Entretanto, ele concordou com Demócrito que as coisas sensíveis causam impressões no sentido. Mas como não basta essa impressão no sentido para causar a operação intelectual, requer-se também a ação do intelecto agente para fazer com que as fantasias recebidas dos sentidos sejam inteligíveis em ato, realizando uma abstração.

[**Texto**] De acordo com isto, portanto, no que concerne às fantasias, a operação intelectual é causada pelo sentido. Mas, como as fantasias não bastam para modificar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é antes de um certo modo, a matéria da causa.

**Comentário:** a operação intelectual necessita das fantasias que vêm do sentido. Mas essas fantasias, sozinhas, não são capazes de afetar o intelecto possível, e então é só pela ação do intelecto agente que elas se tornam inteligíveis em ato. Portanto, o conhecimento sensível não é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas é a causa material.

O artigo 7 da questão 84 pergunta: o intelecto pode entender em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* que “a alma nada entende sem fantasia”.

[**Texto**] *Em resposta* cumpre dizer que é impossível o nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, no qual está unido ao corpo passível, entender algo em ato, senão voltando-se para as fantasias. Isto aparece por dois indícios. Primeiro, porque, sendo o intelecto uma certa faculdade que não se serve de órgão corporal, de modo nenhum seria impedido no seu ato pela lesão de algum órgão corporal, se não fosse requerido, para o seu ato, o ato de alguma potência que se serve de

órgão corporal. Servem-se, porém, de órgão corporal, os sentidos, a imaginação e as demais faculdades que pertencem à parte sensitiva. Onde, se tornar manifesto que, para que, o intelecto entenda, não apenas recebendo a ciência pela primeira vez, mas também usando a ciência já adquirida, requer-se o ato da imaginação e das outras capacidades. Com efeito, vemos que, impedido o ato da capacidade imaginativa pela lesão do órgão, como nos delirantes, e de modo semelhante, impedido o ato da capacidade memorativa, como nos letárgicos, o ente humano é impedido de entender em ato, mesmo naquilo de que adquiriu ciência previamente. Segundo, pois qualquer um pode experimentar em si mesmo o seguinte: que, quando alguém se esforça por entender algo, forma para si algumas fantasias a modo de exemplos, nas quais como que examina o que se esforça por entender. Daí, vem também que, quando queremos fazer um outro entender algo, propomo-lhe exemplos, a partir dos quais possa formar para si fantasias para entender.

**Comentário:** no estado da vida presente, no qual o nosso intelecto está unido ao corpo, o intelecto só pode entender algo em ato desde que se volte para as fantasias. Isto é visto por dois indícios. Primeiro, porque o intelecto, embora seja incorpóreo, precisa do ato das potências da parte sensitiva para o seu ato. Por exemplo, se o ato da potência imaginativa for impedido por lesão do órgão correspondente, como nos delirantes, ou se o ato da potência memorativa for impedido, como nos letárgicos, o ser humano é impedido de entender em ato, seja para receber o conhecimento pela primeira vez ou para usar o conhecimento já adquirido. Segundo, porque, como qualquer um pode experimentar por si mesmo, quando alguém tenta entender algo, ele forma para si mesmo algumas fantasias como exemplos, para examinar o que pretende entender, ou, quando alguém tentar fazer o outro entender algo, propõe-lhe exemplos, a partir dos quais se podem formar fantasias para entender.

**[Texto]** A razão disto é que a potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível. Onde, o objeto próprio do intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo, e por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material. No entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e pelas naturezas deste tipo, também ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis. Faz parte, porém da noção desta natureza que exista em algum indivíduo, o que não se dá sem a matéria corporal; assim como faz parte da noção da natureza da pedra que esteja nesta pedra e da noção da natureza do cavalo que esteja neste cavalo, e assim para os demais. Onde, a natureza da pedra ou de qualquer coisa material não poder ser conhecida completa e verdadeiramente, senão na medida em que é conhecida como existente no particular. Ora, apreendemos o particular pelo sentido e pela imaginação. Por isso, é necessário, para que o intelecto entenda em ato seu objeto próprio, que se volte para as fantasias, para que se observe a

natureza universal existente no particular. Se, porém, o objeto próprio de nosso intelecto fosse a forma separada, ou se as naturezas das coisas sensíveis subsistissem, não nos particulares de acordo com os platônicos [a. 1], não seria preciso que nosso intelecto sempre, ao entender, se voltasse para as fantasias.

**Comentário:** a razão para isso é que a potência cognoscitiva é proporcionada à coisa cognoscível. O anjo é totalmente separado do corpo, e o objeto próprio do intelecto angélico é a substância inteligível separada do corpo. Por meio de inteligíveis desse tipo, o anjo conhece coisas materiais. No entanto, o intelecto humano é unido ao corpo, e por isso o objeto próprio do intelecto humano é a essência (quididade) ou natureza existente na matéria corporal. Por meio de naturezas desse tipo, este intelecto pode ascender desde coisas visíveis até algum conhecimento de coisas invisíveis. As naturezas existentes na matéria corporal só podem existir em coisas individuais. Por exemplo, a natureza da pedra só existe na pedra individual, e a natureza do cavalo só existe no cavalo individual. Então, a natureza da pedra ou do cavalo só pode ser conhecida completa e verdadeiramente na medida em que for conhecida como existente na coisa individual. Nós conhecemos o individual através do sentido e da imaginação. Por isso, para que o nosso intelecto entenda em ato o seu objeto próprio, ele precisa voltar-se para as fantasias. Os platônicos, porém, sustentam que o objeto próprio do nosso intelecto é a forma separada da matéria e por isso não veem necessidade de o intelecto voltar-se para as fantasias para entender.

O artigo 8 da questão 84 pergunta: o juízo do intelecto é impedido pela ligadura do sentido?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que, o que acontece contra os costumes lícitos durante o sono não é imputado como pecado, como diz Agostinho no livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*. Ora, isto não se daria se o ente humano, dormindo, tivesse livre uso da razão e do intelecto. Portanto, o uso da razão é impedido pela ligadura do sentido.

[**Texto**] *Em resposta*, cumpre dizer que, assim como foi dito [a. 7; Q. 12, a 4, ad 2m] o objeto próprio proporcionado a nosso intelecto é a natureza da coisa sensível. Ora, o juízo perfeito de alguma coisa não pode se dar, a não ser que seja conhecido tudo o que diz respeito à coisa, principalmente se for ignorado o que é o termo e fim do juízo. Ora, diz o Filósofo no livro III *Sobre o céu* “assim como o fim da ciência operativa é a obra, igualmente o fim da ciência natural é principalmente o que se apresenta de acordo com o sentido”. De fato, o ferreiro não busca o conhecimento da faca senão por causa da obra, para que produza esta faca particular. De modo semelhante, o estudioso da natureza não procura conhecer a natureza da pedra e do cavalo, senão para que saiba as noções dos que se apresentam de acordo com os sentidos. Ora, é manifesto que não poderia haver juízo perfeito do ferreiro a respeito

da faca se ignorasse a obra; semelhantemente, não pode haver juízo perfeito da ciência natural a respeito das coisas naturais, se o sensível for ignorado. Ora, tudo o que inteligimos no presente estado, é conhecido por nós por comparação com as coisas sensíveis naturais. Donde, ser impossível que haja em nós um juízo perfeito do intelecto, com ligadura do sentido, pelo qual conhecemos as coisas sensíveis.

**Comentário:** o objeto próprio do nosso intelecto é a natureza da coisa sensível. Só é possível fazer um juízo perfeito sobre alguma coisa se tudo o que pertence a essa coisa for conhecido. No estado da vida presente, tudo o que inteligimos é conhecido por nós por comparação com as coisas sensíveis naturais. Por isso, enquanto houver um impedimento dos sentidos, é impossível que o nosso intelecto tenha um juízo perfeito, pois é pelos sentidos que conhecemos as coisas sensíveis.

O artigo 1 da questão 85 pergunta: o nosso intelecto entende as coisas corpóreas e materiais por abstração das fantasias?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que se diz no livro III *Sobre a alma* “que as coisas estão para com o intelecto assim como são separáveis da matéria”. Logo, é preciso que o que é material seja inteligido na medida em que é abstraído da matéria e das semelhanças materiais que são as fantasias.

[**Texto**] *Em resposta*, cumpre dizer que, assim como foi dito acima [Q. 84, a. 7], o objeto cognoscível é proporcionado à capacidade cognoscitiva. Ora, há um triplice grau de capacidade cognoscitiva. De fato, uma certa capacidade cognoscitiva é ato de um órgão corporal, isto é, o sentido. Por isso, o objeto de qualquer potência sensitiva é a forma na medida em que existe na matéria corporal. E visto que tal matéria é o princípio de individuação, por isso toda potência da parte sensitiva é cognoscitiva apenas dos particulares. Há, no entanto, uma certa capacidade cognoscitiva que nem é ato de um órgão corporal nem está unida de algum modo à matéria corporal, como o intelecto angélico. Por isso, o objeto desta capacidade cognoscitiva é a forma subsistente sem a matéria. Com efeito, ainda que conheçam o que é material, não o consideram senão no que é imaterial, quer dizer, ou em si mesmas ou em Deus. O intelecto humano, porém, se porta de modo intermediário. Com efeito, não é ato de algum órgão, mas é uma certa capacidade da alma, que é forma do corpo como é patente a partir do que foi dito acima [Q. 76, a. 1]. Por isso, é próprio dela conhecer a forma existente individualmente na matéria corporal, não porém na medida em que está em tal matéria. Ora, conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam. Por isso, é necessário dizer que o nosso intelecto entende o que é material abstraindo das fantasias; e, através do que é material, assim considerado, chegamos a algum conhecimento do que é imaterial, assim como, pelo contrário, os anjos conhecem o que é material através do imaterial.

**Comentário:** para cada tipo de potência cognoscitiva há um tipo de objeto cognoscível proporcionado. Há três graus de potência cognoscitiva. Há uma potência cognoscitiva que é ato de um órgão corporal, ou seja, o sentido. O objeto próprio do sentido é a forma existente na matéria corporal. O sentido só conhece coisas individuais, pois a matéria é o princípio de individuação. Há uma potência cognoscitiva que não é ato de um órgão corporal e nem está unida a um corpo, e tal é o intelecto angélico. O objeto próprio desse intelecto é a forma subsistente sem a matéria. Mesmo quando esse intelecto conhece algo material, conhece-o no que é imaterial, isto é, em si mesmo ou em Deus. O intelecto humano é intermediário. Ele não é ato de um órgão corporal, mas é uma potência da alma, e a alma é a forma do corpo. O objeto próprio desse intelecto é a forma existente individualmente na matéria corporal, mas não da mesma maneira como essa forma existe em tal matéria. Esse intelecto conhece tal forma através de uma abstração, que considera a forma, mas desconsidera a matéria individual, que é representada pelas fantasias. Assim, o nosso intelecto entende o que é material abstraindo das fantasias, e através do que é material chegamos a algum conhecimento do que é imaterial. Os anjos, ao contrário, conhecem o que é material através do que é imaterial.

**[Texto]** Platão, porém, atentando apenas para a imaterialidade do intelecto humano e não para o fato de que está unido de certo modo ao corpo, sustentou as ideias separadas como objeto do intelecto; e que entendemos, não abstraindo, mas antes participando o que é abstrato, como foi dito acima [Q. 84, a. 1].

**Comentário:** Platão considerou apenas a imaterialidade do intelecto humano, desconsiderou a união do intelecto com o corpo, e assim sustentou que as ideias separadas são o objeto próprio do intelecto e que nós entendemos não através da abstração, mas através da participação nas coisas abstratas.

**[Texto]** Segunda objeção. Além disso, as coisas materiais são coisas naturais em cuja definição cai a matéria. Ora, nada pode ser entendido sem o que cai na sua definição. Logo, as coisas materiais não podem ser entendidas sem a matéria. Ora, a matéria é o princípio de individuação. Logo, as coisas materiais não podem ser entendidas por abstração do universal do particular, o que é abstrair as espécies inteligíveis das fantasias.

**[Texto]** Ao segundo cumpre dizer que alguns pensaram que a espécie da coisa natural é apenas a forma, e que a matéria não é parte da espécie. Ora, de acordo com isso, a matéria não seria posta nas definições das coisas naturais. Por isso, cumpre dizer diferentemente que a matéria é dupla, isto é, a comum e a designada ou individual: a comum, na verdade, como a carne e o osso; a individual, porém, como estas carnes e estes ossos. Portanto, o intelecto abstrai a espécie da coisa natural da matéria sensível individual, mas não da matéria sensível comum. Assim como abstrai



a espécie do ente humano destas carnes e destes ossos que não pertencem à noção da espécie, mas são partes do indivíduo, como se diz no livro VII da *Metafísica* e, por isso, pode ser considerada sem elas. Mas, a espécie do ente humano não pode ser abstraída pelo intelecto das carnes e dos ossos.

**Comentário:** a objeção diz que as coisas materiais não podem ser inteligidas através da abstração, que abstrai as espécies inteligíveis das fantasias, pois a definição das coisas naturais e materiais inclui a matéria e por isso não se pode inteligir tais coisas sem a inclusão da matéria. Em resposta, deve-se dizer que alguns pensaram que a espécie da coisa natural é apenas a forma sem a matéria e que a matéria não deve ser incluída nas definições das coisas naturais. No entanto, a matéria pode ser considerada de dois modos: como individual e como comum. A comum corresponde, por exemplo, a “carne e osso” em geral, ao passo que a individual corresponde a estas carnes e estes ossos. Quando o intelecto humano considera a coisa natural, ele abstrai a espécie e desconsidera a matéria sensível individual, mas não a matéria sensível comum. Assim, ao definir o ser humano, o intelecto inclui “carne e osso” em geral, mas não estas carnes e estes ossos que pertencem apenas a este indivíduo.

[**Texto**] No entanto, as espécies matemáticas podem ser abstraídas pelo intelecto da matéria sensível, não só individual, mas também comum; não porém, da matéria inteligível comum, mas apenas da individual. Com efeito, é chamada de matéria sensível, a matéria corporal na medida em que subjaz às qualidades sensíveis, isto é, ao quente e ao frio, ao duro e ao mole e semelhantes. É, porém, chamada de matéria inteligível, a substância na medida em que subjaz à quantidade. Ora, é manifesto que a quantidade está presente na substância primeiro que as qualidades sensíveis. Donde, as quantidades, como os números, as dimensões e as figuras, que são os limites das quantidades, podem ser consideradas sem as qualidades sensíveis, o que é abstrair-las da matéria sensível. No entanto, não podem ser consideradas sem a intelecção da substância subjacente à quantidade, o que seria abstrair-las da matéria inteligível comum. Podem, porém, ser consideradas sem esta ou aquela substância, o que é abstrair-las da matéria inteligível individual.

**Comentário:** as espécies matemáticas podem ser abstraídas da matéria sensível individual e da matéria comum, ou seja, essa abstração desconsidera a matéria sensível individual e a matéria comum, que incluem as qualidades sensíveis, como o quente e o frio, o duro e o mole, e semelhantes. Entretanto, essa abstração considera a matéria inteligível, que inclui a substância que subjaz à quantidade. A quantidade é o primeiro dos acidentes que ocorrem numa substância, ou seja, ela ocorre antes das qualidades sensíveis. Assim, as quantidades, como os números, as dimensões e as figuras, podem ser consideradas sem as qualidades sensíveis. Porém, elas não podem ser consideradas sem a matéria inteligível comum, que inclui a substância

subjacente à quantidade, mas podem ser consideradas sem a matéria inteligível individual, que inclui esta ou aquela substância.

[**Texto**] Há algo, porém, que pode ser abstraído também da matéria inteligível comum, como o ente, o uno, a potência e o ato e semelhantes, que também podem ser sem nenhuma matéria, como é patente nas substâncias imateriais. Visto que Platão não considerou o que foi dito acerca do duplo modo de abstração, tudo o que dissemos que é abstraído pelo intelecto, sustentou que era abstraído de acordo com a coisa.

**Comentário:** existe uma abstração que desconsidera até mesmo a matéria inteligível comum. Ela considera coisas como o ente, o uno, a potência, o ato, e semelhantes, que podem existir sem nenhuma matéria, como se dá nas substâncias imateriais. Platão pensou que todas as coisas que são abstraídas pelo intelecto são abstraídas na realidade<sup>2</sup>.

O artigo 2 da questão 85 pergunta: as espécies inteligíveis, abstraídas das fantasias, estão para o nosso intelecto como o que é inteligido?

[**Texto**] *Em sentido contrário*, a espécie inteligível está para o intelecto como a espécie sensível para o sentido. Ora, a espécie sensível não é o que é sentido, mas antes o pelo que o sentido sente. Logo, a espécie inteligível não é o que é inteligido em ato, mas o pelo que o intelecto entende.

[**Texto**] *Em resposta*, cumpre dizer que alguns sustentaram que as faculdades cognitivas que estão em nós nada conhecem senão as próprias afecções; por exemplo, que o sentido não sente senão a afecção de seu órgão. De acordo com isso, o intelecto nada entende senão a sua afecção, isto é, a espécie inteligível recebida nele. De acordo com isso, tal espécie é aquilo mesmo que é inteligido.

**Comentário:** alguns sustentaram que as nossas potências cognitivas conhecem apenas as impressões que recebem. Por exemplo, que o sentido sente apenas a impressão que o seu órgão recebe. Assim, o intelecto entende apenas a impressão que recebe, ou seja, a espécie inteligível. Portanto, a espécie seria aquilo mesmo que é inteligido.

[**Texto**] Ora, esta opinião mostra-se manifestamente falsa em virtude dos dois seguintes. Primeiro, com efeito, pois são os mesmos que entendemos e de que se ocupam as ciências. Portanto, se os que entendemos fossem apenas as espécies que estão na alma, seguir-se-ia que todas as ciências não seriam acerca das coisas que estão fora da alma, mas apenas acerca das espécies inteligíveis que estão na alma, assim como, de acordo com os platônicos, todas as ciências são acerca das ideias, que sustentavam que eram os entendidos em ato. Em segundo lugar, pois seguir-se-ia o erro dos antigos que diziam que “tudo que parece, é verdadeiro”, e assim, que as

<sup>2</sup> Nessa resposta à objeção, Tomás fala de três modos de abstração: o da física, o da matemática e o da metafísica. Para um estudo sobre eles, pode-se ver o capítulo 1 de: RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *Introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.

contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras. Com efeito, se a potência não conhece senão a própria afecção, julga somente a respeito dela. Ora, algo parece, assim, de acordo como a potência cognoscitiva é afetada. Logo, o juízo da potência cognoscitiva será sempre a respeito daquilo que julga, isto é, a respeito da própria afecção, tal como é; assim, todo juízo será verdadeiro. Por exemplo, se o gosto não sente senão a própria afecção, quando alguém tendo o gosto sadio julga que o mel é doce, julgará verdadeiramente; igualmente, se aquele que tem o gosto viciado julgar que o mel é amargo, julgará verdadeiramente; com efeito, ambos julgam de acordo como o seu gosto é afetado. Segue-se, assim, que toda opinião será igualmente verdadeira e universalmente toda consideração.

**Comentário:** essa opinião é falsa por dois motivos. Primeiro, as coisas que inteligimos são as coisas tratadas nas ciências. Se nós inteligíssemos apenas as espécies que estão na alma, então as ciências não tratariam das coisas que estão fora da alma, mas apenas de tais espécies, assim como, para os platônicos, as ciências versam apenas sobre as ideias separadas. Segundo, a consequência daquela opinião seria o erro dos filósofos antigos, que diziam que “tudo o que parece, é verdadeiro”, e assim pareceres contraditórios seriam simultaneamente verdadeiros. Se a potência conhece apenas a impressão que recebe, então só pode julgar a respeito dessa impressão. Assim, quando uma pessoa com o gosto sadio julga que o mel é doce, esse juízo será verdadeiro, mas quando uma pessoa com o gosto viciado julga que o mel é amargo, esse juízo também será verdadeiro, pois cada um julga de acordo com a maneira pela qual o seu gosto é afetado. E assim toda opinião será igualmente verdadeira.

[**Texto**] Por isso, cumpre dizer que a espécie inteligível está para o intelecto como o pelo que o intelecto entende. O que fica patente da maneira seguinte. Com efeito, como há uma dupla ação como se diz no livro IX da *Metafísica*, uma que permanece no agente, como ver e entender, outra que passa à coisa externa, como esquentar e cortar, ambas se dão de acordo com alguma forma. E assim como a forma, de acordo com a qual se produz a ação que tende para a coisa externa, é uma semelhança do objeto da ação, assim como o calor do caleficiente é uma semelhança do aquecido, igualmente a forma, de acordo com a qual se produz a ação que permanece no agente, é uma semelhança do objeto. Donde, a semelhança da coisa visível ser o de acordo com o que a vista vê; e a semelhança da coisa entendida, que é a espécie inteligível, é a forma de acordo com a qual o intelecto entende. Mas, visto que o intelecto reflete sobre si mesmo, de acordo com a mesma reflexão, entende tanto o seu entender como a espécie pela qual entende. Assim, a espécie intelectiva é secundariamente o que é entendido. Mas, o que é entendido primeiro é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança. Isto fica também patente a partir da opinião dos antigos que sustentavam que o semelhante é conhecido pelo semelhante. Sustentavam, com efeito, que a alma conhecia a terra que está fora dela, pela terra

que está nela; e assim a respeito dos demais. Se, portanto, tomarmos a espécie da terra no lugar da terra, de acordo com a doutrina de Aristóteles, que diz que a pedra não está na alma, mas a espécie da pedra, segue-se que a alma conhece as coisas que estão fora da alma, pelas espécies inteligíveis.

**Comentário:** a tese correta é a seguinte: a espécie inteligível é aquilo pelo qual o intelecto entende. A espécie inteligível é a forma ou semelhança de acordo com a qual o intelecto entende. Porém, quando o intelecto reflete sobre si mesmo, ele entende tanto o seu entender quanto a espécie pela qual ele entende. Portanto, o que é entendido primeiro é a coisa exterior da qual se obtém a semelhança ou espécie inteligível, ao passo que a própria espécie inteligível é o que é secundariamente entendido. É pelas espécies inteligíveis que a alma humana conhece o que está fora da alma.

## CONCLUSÃO

Para finalizar, eu gostaria de indicar algumas partes de livros que poderão ajudar a compreender a doutrina de Tomás de Aquino sobre como a alma humana conhece as coisas corporais. No livro de Robert Pasnau (*Thomas Aquinas on human nature: A philosophical study of Summa theologiae 1a 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pode-se ver o capítulo 9 (“Mind and image”) e capítulo 10 (“Mind and reality”). No livro de George Klubertanz (*The philosophy of human nature*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953), pode-se ver o capítulo 8 (“The intellect”) e o capítulo 14 (“Human nature: A systematic summary”). E no livro de Robert Brennan (*Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man*. New York: The Macmillan Company, 1941), pode-se ver o capítulo 7 (“The intellectual knowledge of man”).

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia: Primeira Parte, Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2016.

BRENNAN, Robert E. *Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man*. New York: The Macmillan Company, 1941.

KLUBERTANZ, George P. *The philosophy of human nature*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.

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

RANDAZZO GOMES, André Ricardo. *Introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino*. Ponta Grossa: Atena, 2025.



## CAPÍTULO 3

# COMO A ALMA HUMANA CONHECE A SI MESMA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

### INTRODUÇÃO

Neste capítulo, estudarei alguns textos do Tratado Sobre o Homem, que se encontram na Primeira Parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, na questão 87<sup>1</sup>. Nessa questão, Tomás pretende esclarecer como a alma humana conhece a si mesma e o que está nela. Assim, Tomás estabelece que: a alma intelectiva não conhece a si mesma pela sua essência (artigo 1), o nosso intelecto não conhece os hábitos da alma pela essência deles (artigo 2), o intelecto conhece o seu próprio ato (artigo 3), e o intelecto entende o ato da vontade (artigo 4). Dividirei os textos em várias partes. Assim, quando se apresentar um texto de Tomás, iniciarei com a marcação: “[**Texto**]”, e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: “[**Comentário**]”. Ao final, indicarei algumas referências bibliográficas que poderão ajudar a entender o assunto deste capítulo. Agora, podemos começar.

### COMO A ALMA HUMANA CONHECE A SI MESMA

O artigo 1 da questão 87 pergunta: a alma intelectiva conhece a si mesma por sua essência?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que se diz no livro III *Sobre a alma* que “o intelecto entende a si mesmo assim como os demais”. Ora, não entende os demais pelas essências deles, mas pelas semelhanças deles. Logo, também não se entende por sua essência.

[**Texto**] *Em resposta* cumpre dizer que tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência, como se diz no livro IX da *Metafísica*; com efeito, algo é ente e verdadeiro, que cai sob o conhecimento, assim

<sup>1</sup> Usarei os textos em português da seguinte edição dessa obra: AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia: Primeira Parte, Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2016. No entanto, não tratarei das objeções que surgem em cada artigo, exceto no artigo 3.

como está em ato. De fato, isto aparece de maneira manifesta nas coisas sensíveis; com efeito, a vista não percebe o colorido em potência, mas apenas o colorido em ato. Semelhantemente, é manifesto que o intelecto, na medida em que é cognoscitivo das coisas materiais, não conhece senão o que está em ato; vem daí que não conhece a matéria prima, senão de acordo com sua proporção para com a forma, como se diz no livro I da *Física*. Donde, também nas substâncias imateriais, na medida em que cada uma delas está para o ser em ato por sua essência, na mesma medida está para o ser inteligível por sua essência.

**Comentário:** todas as coisas cognoscíveis são cognoscíveis apenas na medida em que estão em ato e não na medida em que estão em potência. Por exemplo, nas coisas sensíveis, a vista só percebe o que é dotado de cor em ato e não o que é dotado de cor em potência. Quanto ao conhecimento que o intelecto humano pode ter das coisas materiais, ele só conhece o que está em ato, e por isso só pode conhecer a matéria prima de acordo com a proporção que ela tem para com a forma. As substâncias imateriais só são inteligíveis por sua essência na medida em que cada uma delas está em ato por sua essência.

[**Texto**] Portanto, a essência de Deus, que é ato puro e perfeito, é simples e perfeitamente inteligível de acordo consigo mesma. Donde, Deus inteligir por sua essência, não apenas a si mesmo, mas também tudo. A essência do anjo, porém, está no gênero dos inteligíveis como ato, não porém, como ato puro e completo. Donde, o seu inteligir não se completar por sua essência; com efeito, embora o anjo se entenda por sua essência, não pode conhecer tudo por sua essência, mas conhece o que é distinto de si pelas semelhanças deles. O intelecto humano, no entanto, porta-se no gênero das coisas inteligíveis como um ente apenas em potência, assim como também a matéria prima se porta no gênero das coisas sensíveis; donde ser chamado de “possível”. Assim, pois, considerado em sua essência, porta-se como inteligente em potência. Donde, por si mesmo, ter a capacidade de inteligir, mas não a de ser inteligido, a não ser na medida em que torna-se em ato. Deste modo, com efeito, também os platônicos colocaram a ordem dos entes inteligíveis acima da ordem dos intelectos; pois, o intelecto não entende senão por participação do inteligível; ora, de acordo com eles, o participante está abaixo do participado.

**Comentário:** como a essência de Deus é ato puro, perfeito e simples, ela é perfeitamente inteligível, e assim Deus entende, por sua essência, a si mesmo e todas as coisas. A essência do anjo é inteligível em ato, mas não é ato puro e completo. Por isso, o anjo pode entender a si mesmo por sua essência, mas não pode entender por sua essência todas as outras coisas. Pode conhecê-las pelas semelhanças delas. O intelecto humano é inteligível apenas em potência, e por isso é chamado de “possível”, assim como a matéria prima existe em potência nas coisas sensíveis. Este intelecto só pode ser inteligido na medida em que passa ao ato. Os platônicos consideram que o intelecto só pode entender através da participação nos entes inteligíveis que se situam acima do intelecto.

[**Texto**] Se, pois, o intelecto humano se tornasse em ato pela participação das formas inteligíveis separadas, como sustentaram os platônicos, o intelecto humano inteligiria a si mesmo por tal participação das coisas incorpóreas. Mas, como é conatural ao nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, que diga respeito ao que é material e sensível, como foi dito acima [Q. 84, a. 7], segue-se que o nosso intelecto entende a si mesmo do modo como torna-se em ato pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis, e mediante estes, do intelecto possível. Portanto, o nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato.

**Comentário:** se os platônicos estivessem certos, o intelecto humano passaria ao ato pela participação nas formas inteligíveis separadas, e então ele inteligiria a si mesmo por meio de tal participação nas coisas incorpóreas. No entanto, no estado da vida presente, o objeto natural do nosso intelecto são as coisas materiais e sensíveis. Por isso, o nosso intelecto entende a si mesmo da mesma maneira pela qual ele passa ao ato quando as espécies são abstraídas das coisas sensíveis pela luz do intelecto agente, pois essa passagem para o ato é própria das coisas inteligíveis e do intelecto possível. Assim, o nosso intelecto não se conhece a si mesmo pela sua essência, mas pelo seu ato.

[**Texto**] Isto de um duplo modo. De um primeiro modo, de maneira particular, na medida em que Sócrates ou Platão percebe ter uma alma intelectiva pelo fato de que percebe que entende. De outro modo, em universal, na medida em que consideramos a natureza da mente humana a partir do ato do intelecto. Ora, é verdade que o juízo e a eficácia deste conhecimento pelo qual conhecemos a natureza da alma, nos cabe de acordo com a derivação da luz de nosso intelecto da verdade divina, na qual estão contidas as noções de todas as coisas, como foi dito acima [Q. 84, a. 5]. Onde, Agostinho também dizer no livro IX *Sobre a Trindade*: “contemplamos a verdade inviolável, a partir da qual, o quanto podemos, definimos perfeitamente, não como é a mente de cada ente humano, mas como deve ser de acordo com as noções eternas”. Há, porém, uma diferença entre estes dois conhecimentos. Pois, para haver o primeiro conhecimento da mente, basta a própria presença da mente, que é o princípio do ato a partir do qual a mente percebe a si mesma. Assim, se diz que se conhece pela sua presença. Mas, para que haja o segundo conhecimento da mente, não basta sua presença, mas requer-se uma pesquisa diligente e sutil. Onde, tanto muitos ignorarem a natureza da alma, quanto muitos terem também errado acerca da natureza da alma. Por isso, Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade* acerca de tal pesquisa sobre a mente: “a mente não procure se cernir como ausente, mas discernir o que está presente”, isto é, conhecer sua diferença das demais coisas, o que é conhecer sua quiddidade e natureza.



**Comentário:** é de duas maneiras que o nosso intelecto se conhece a si mesmo. Na primeira maneira, é de modo particular, quando, por exemplo, Sócrates percebe que tem uma alma intelectiva ao perceber que entende. Na segunda maneira, é de modo universal, quando consideramos a natureza da mente humana a partir do ato do intelecto. O juízo e a eficácia desta consideração são obtidos a partir da luz do nosso intelecto que vem da verdade divina. Na primeira maneira, para que haja o conhecimento da mente, basta a mera presença da mente, pois assim a mente se conhece a si mesma pela sua própria presença. Porém, na segunda maneira, não basta tal presença, mas requer-se uma pesquisa diligente e sutil. Por isso é que muitos ignoram a natureza da alma e muitos erraram a respeito de tal natureza, que é diferente da natureza das demais coisas.

O artigo 2 da questão 87 pergunta: o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela essência destes?

[**Texto**] *Em sentido contrário*, os hábitos são os princípios dos atos assim como também as potências. Ora, como se diz no livro II *Sobre a alma*, “os atos e as operações são anteriores às potências de acordo com a noção”. Logo, pela mesma razão, são anteriores aos hábitos. Deste modo, os hábitos são conhecidos pelos atos, como também as potências.

[**Texto**] *Em resposta* cumpre dizer que o hábito é de um certo modo intermediário entre a pura potência e o ato puro. Ora, já foi dito [a. 1] que nada é conhecido senão na medida em que é em ato. Assim, portanto, na medida em que o hábito é desprovido do ato perfeito, é desprovido disto, de modo a não ser cognoscível por si mesmo, mas é necessário que seja conhecido pelo seu ato; quer enquanto alguém percebe que tem o hábito, pelo fato de que percebe que produz o ato próprio do hábito; quer enquanto alguém pesquisa a natureza e a noção do hábito pela consideração do ato. De fato, o primeiro conhecimento do hábito se dá pela própria presença do hábito, pois, pelo fato mesmo de estar presente, causa o ato, no que é imediatamente percebido. Mas o segundo conhecimento do hábito se dá por uma pesquisa cuidadosa, como foi dito acima sobre a mente [a. 1].

**Comentário:** o hábito é de certo modo algo intermediário entre a pura potência e o puro ato. Qualquer coisa só pode ser conhecida na medida em que está em ato. Portanto, enquanto o hábito não tem um ato perfeito, ele não é cognoscível por si mesmo. Há duas maneiras de conhecer o hábito. A primeira maneira é quando alguém percebe que produz o ato próprio do hábito. Esse conhecimento se dá pela mera presença do hábito, pois, pelo simples fato de estar presente, ele causa o ato, e por isso é percebido. A segunda maneira é através de uma pesquisa cuidadosa.

O artigo 3 da questão 87 pergunta: o intelecto conhece o próprio ato?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que Agostinho diz no livro X *Sobre a Trindade*: “Intelijo que intelijo”.

[**Texto**] *Em resposta* cumpre dizer que, como já foi dito [a. 1 e 2], tudo é conhecido na medida em que é em ato. Ora, a perfeição última do intelecto é sua operação. Com efeito, não se trata como que de uma ação tendente a outro, que é a perfeição do que é operado, como a edificação, do edificado, mas permanece no operante como perfeição e ato dele, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Portanto, isto é o que primeiro se entende do intelecto, isto é, o seu próprio inteligir.

**Comentário:** qualquer coisa só é conhecida na medida em que está em ato. Mas a perfeição última do intelecto é a sua operação. A operação do intelecto não tende a outra coisa externa, mas permanece nele mesmo como perfeição e ato dele. Portanto, a primeira coisa que se entende do intelecto é o seu próprio ato de inteligir.

[**Texto**] Mas, acerca disto, os diferentes intelectos portam-se diferentemente. Há, com efeito, algum intelecto, a saber, o divino, que é o seu próprio inteligir. Assim, em Deus, é o mesmo, que entenda que entende e que entenda sua essência, pois sua essência é seu inteligir. Há, porém, outro intelecto, a saber, o angélico, que não é o seu inteligir, como foi dito acima [Q. 79, a. 1], mas apesar disso o primeiro objeto do seu inteligir é sua essência. Onde, embora no anjo seja distinto, de acordo com a noção, que ele entenda que entende e que ele entenda sua essência, entende a ambos simultaneamente e por um só ato; pois, o fato de inteligir sua essência é a perfeição própria de sua essência; ora, uma coisa é entendida simultaneamente e por um só ato com sua perfeição. Há ainda outro intelecto, a saber, o humano, que nem é o seu inteligir, nem sua própria essência é o objeto primeiro do seu inteligir, mas algo extrínseco, isto é, a natureza da coisa material. Por isso, o que é conhecido primeiro pelo intelecto humano é tal objeto; em segundo lugar é conhecido o próprio ato pelo qual o objeto é conhecido e, pelo ato, é conhecido o próprio intelecto do qual o próprio inteligir é a perfeição. Por isso, o Filósofo diz que os objetos são conhecidos antes dos atos e os atos antes das potências.

**Comentário:** há diferentes tipos de intelecção do intelecto sobre si mesmo, na medida em que há diferentes tipos de intelecto. Em Deus, ser e inteligir são a mesma coisa, e inteligir que entende e inteligir a sua própria essência são a mesma coisa, pois a sua essência é o seu inteligir. No anjo, ser e inteligir não são a mesma coisa, mas o primeiro objeto do seu inteligir é a sua essência. No anjo, inteligir que entende e inteligir a sua essência são distintos segundo uma distinção de razão, mas essas duas operações são um só ato. No ser humano, o primeiro objeto do seu inteligir não é nem o seu próprio ato de inteligir e nem a sua própria essência, mas sim a natureza de uma coisa material, que é algo extrínseco. Assim, o intelecto humano conhece primeiro a natureza de uma coisa material, só depois conhece o ato pelo qual aquele objeto é conhecido, e só depois conhece a si mesmo, isto é, o próprio intelecto cuja perfeição é inteligir o seu próprio ato.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, é propriamente conhecido aquilo que é objeto da capacidade cognoscitiva. Ora, o ato é distinto do objeto. Logo, o intelecto não conhece seu ato.

[**Texto**] Ao primeiro argumento, portanto, cumpre dizer que o objeto do intelecto é algo comum, a saber, o ente e o verdadeiro sob o qual está compreendido também o próprio ato de entender. Donde, o intelecto pode entender seu ato. Mas, não em primeiro lugar; pois, nem sequer o primeiro objeto do nosso intelecto, de acordo com o presente estado, é qualquer ente e verdadeiro, mas o ente e o verdadeiro considerado nas coisas materiais, como foi dito [Q. 84, a. 7], a partir das quais chega ao conhecimento de todos os demais.

**Comentário:** a objeção diz que o intelecto não conhece o seu próprio ato de entender, pois o que o intelecto conhece é apenas o seu objeto próprio, e o objeto não é a mesma coisa que o ato. Em resposta, deve-se dizer que o intelecto pode conhecer o seu próprio ato de entender, porque o objeto próprio do intelecto é o ente (e o verdadeiro), e este objeto abrange o próprio ato de entender. No entanto, no estado da vida presente, o ente (e o verdadeiro) não é o primeiro objeto do nosso intelecto, pois o primeiro objeto é o ente (e o verdadeiro) considerado nas coisas materiais. É a partir deste objeto que o intelecto conhece todas as outras coisas.

O artigo 4 da questão 87 pergunta: o intelecto entende o ato da vontade?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que Agostinho diz no livro *X Sobre a Trindade*: “Entendo que quero”.

[**Texto**] *Em resposta* cumpre dizer que, assim como foi dito acima [Q. 59, a. 1], o ato da vontade nada mais é que uma certa inclinação que se segue à forma entendida, assim como o apetite natural é uma inclinação que se segue à forma natural. Ora, a inclinação de qualquer coisa está na própria coisa ao modo dela. Donde, a inclinação natural estar naturalmente na coisa natural e a inclinação que é o apetite sensível estar sensivelmente no sensível e igualmente a inclinação inteligível que é o ato da vontade estar inteligivelmente no inteligente assim como no princípio e no sujeito próprio. Donde, o Filósofo também usa deste modo de falar no livro *III Sobre a alma*: “que a vontade está na razão”. Ora, o que está inteligivelmente em algum inteligente, segue-se que seja entendido por ele. Donde, o ato da vontade ser entendido pelo intelecto, tanto na medida em que alguém percebe que quer como na medida em que alguém conhece a natureza deste ato, e por conseguinte, a natureza de seu princípio que é o hábito ou a potência.

**Comentário:** o ato da vontade segue a inteligência de uma forma, e o apetite natural é uma inclinação que segue a forma natural. A inclinação natural existe naturalmente na coisa natural, o apetite sensível existe sensivelmente no ente que

sente, e o ato da vontade existe inteligivelmente no ente que entende. Tudo o que existe inteligivelmente em algum ente inteligente é entendido por ele. Portanto, o ato da vontade é entendido pelo intelecto. Isso pode acontecer quando alguém percebe que quer, e quando alguém conhece a natureza desse ato, conhecendo assim o princípio desse ato, que é o hábito ou a potência.

## CONCLUSÃO

Para finalizar, eu gostaria de indicar algumas partes de livros que poderão ajudar a compreender a doutrina de Tomás de Aquino sobre como a alma humana conhece a si mesma. No livro de Robert Pasnau (*Thomas Aquinas on human nature: A philosophical study of Summa theologiae 1a 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pode-se ver o capítulo 11 ("Knowing the mind"). No livro de George Klubertanz (*The philosophy of human nature*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953), pode-se ver o capítulo 8 ("The intellect"). E no livro de Robert Brennan (*Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man*. New York: The Macmillan Company, 1941), não há uma seção dedicada a esse assunto, mas pode-se ver o capítulo 7 ("The intellectual knowledge of man").

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia: Primeira Parte, Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2016.

BRENNAN, Robert E. *Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man*. New York: The Macmillan Company, 1941.

KLUBERTANZ, George P. *The philosophy of human nature*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.

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



## CAPÍTULO 4

# COMO A ALMA HUMANA CONHECE O QUE ESTÁ ACIMA DELA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

### INTRODUÇÃO

Neste capítulo, estudarei alguns textos do Tratado Sobre o Homem, que se encontram na Primeira Parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, na questão 88<sup>1</sup>. Nessa questão, Tomás pretende esclarecer como a alma humana conhece o que está acima dela. Assim, Tomás estabelece que: a alma humana, no estado da vida presente, não pode entender as substâncias imateriais em si mesmas (artigo 1), o nosso intelecto não pode chegar a entender as substâncias imateriais pelo conhecimento das coisas materiais (artigo 2), e Deus não é o primeiro que é conhecido pela mente humana (artigo 3). Cada artigo será dividido assim: primeiro, o *sed contra*, depois o corpo, e por fim cada objeção seguida de sua respectiva resposta. Então, quando se apresentar um texto de Tomás, iniciarei com a marcação: “[**Texto**]”, e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: “[**Comentário**]”. Ao final, indicarei algumas referências bibliográficas que poderão ajudar a entender o assunto deste capítulo. Agora, podemos começar.

### COMO A ALMA HUMANA CONHECE O QUE ESTÁ ACIMA DELA

O artigo 1 da questão 88 pergunta: a alma humana, de acordo com o estado da vida presente, pode entender por si mesmas as substâncias imateriais?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que se diz no livro da *Sabedoria* 9, 16: “O que está nos céus, quem o perscrutará”? Ora, tais substâncias são ditas estar nos céus, de acordo com *Mateus* 18, 10: “os anjos deles, nos céus etc”. Logo, as substâncias imateriais não podem ser conhecidas pela investigação humana.

<sup>1</sup> Usei os textos em português da seguinte edição dessa obra: AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia: Primeira Parte, Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2016.

**[Texto]** *Em resposta* cumpre dizer que, de acordo com a opinião de Platão, as substâncias imateriais, não só são inteligidas por nós, mas também são o que é inteligido primeiro por nós. Com efeito, Platão sustentou que as formas imateriais subsistentes, que chamava de ideias, eram os objetos próprios de nosso intelecto; assim, são inteligidas por nós, primeiramente e por si. O conhecimento da alma aplica-se, porém, às coisas materiais na medida em que a fantasia e os sentidos misturam-se com o intelecto. Donde, quanto mais o intelecto for depurado, tanto mais percebe a verdade inteligível do imaterial.

**Comentário:** Platão sustentou que as substâncias imateriais são aquilo que nós inteligimos primeiro. Para ele, o objeto próprio do nosso intelecto são as formas imateriais subsistentes, ou seja, as ideias, que nós inteligimos primeiramente e por si (essencialmente). Quanto às coisas materiais, nós as conhecemos na medida em que a fantasia e os sentidos misturam-se com o intelecto. Porém, quanto mais depurado for o nosso intelecto, mais poderemos perceber a verdade inteligível das coisas imateriais.

**[Texto]** Ora, de acordo com o juízo de Aristóteles, mais próximo do que experimentamos, nosso intelecto, de acordo com o estado da vida presente, tem uma referência natural às naturezas das coisas materiais; donde, nada inteligir senão virando-se para as fantasias, como é patente a partir do já dito [Q. 84, a. 7]. Assim, é manifesto que não podemos, de acordo com o modo de conhecimento por nós experimentado, inteligir primeiro e por si as substâncias imateriais que não caem sob o sentido e a imaginação.

**Comentário:** entretanto, na posição de Aristóteles, que pode ser comprovada pela nossa experiência, propõe-se que o nosso intelecto, no estado da vida presente, se refere naturalmente às naturezas das coisas materiais e só pode inteligir desde que se volte para as fantasias. Assim, no nosso modo de conhecer que experimentamos naturalmente, não podemos inteligir primeiramente e por si (essencialmente) as substâncias imateriais que não são apreendidas pelo sentido e pela imaginação.

**[Texto]** No entanto, Averróis, no Comentário do livro III *Sobre a alma*, sustenta que, no final, nesta vida o ente humano pode chegar a isto que é inteligir as substâncias separadas pela continuidade ou união conosco de uma certa substância separada, que chama de “intelecto agente”, o qual, com efeito, por ser uma substância separada, entende naturalmente as substâncias separadas. Donde, quando estiver perfeitamente unido a nós, de tal modo que possamos inteligir perfeitamente por ele, inteligiremos também nós as substâncias separadas, assim como inteligimos agora as coisas materiais pelo intelecto possível unido a nós. Ora, sustenta que o intelecto agente une-se a nós como segue. De fato, como inteligimos pelo intelecto agente e pelos inteligíveis especulados, como é patente quando inteligimos as conclusões

pelos princípios inteligidos, é necessário que o intelecto agente compare-se aos inteligidos especulados, seja como o agente principal aos instrumentos, seja como a forma à matéria. Com efeito, destes dois modos alguma ação é atribuída a dois princípios: ao agente principal e ao instrumento, como o corte ao artesão e à serra; à forma e ao substrato, como a calefação ao calor e ao fogo. De ambos os modos o intelecto agente comparar-se-á aos inteligíveis especulados como a perfeição ao perfectível e o ato à potência.

**Comentário:** porém, Averróis sustenta que no final desta vida nós podemos chegar a inteligir perfeitamente as substâncias separadas através de uma continuidade ou união entre nós e uma certa substância separada que é o intelecto agente, o qual entende naturalmente as substâncias separadas. O intelecto agente está para os objetos inteligíveis assim como o agente principal está para os instrumentos, ou assim como a forma está para a matéria, ou assim como a perfeição está para o que é perfectível, ou assim como o ato está para a potência.

[**Texto**] Ora, o perfeito e a perfeição são recebidos simultaneamente em algo, como o visível em ato e a luz na pupila. Logo, os inteligidos especulados e o intelecto agente são recebidos simultaneamente no intelecto possível. Quanto mais inteligidos especulados recebemos, tanto mais nos aproximamos de que o intelecto agente una-se perfeitamente a nós. De modo que, quando conhecermos todos os inteligidos especulados, o intelecto agente unir-se-á perfeitamente a nós e poderemos, por ele, conhecer tudo o que há de material e imaterial. Põe nisto a felicidade última do ente humano. Nem importa, no caso presente, se neste estado de felicidade o intelecto possível entende as substâncias separadas pelo intelecto agente, como ele opina, ou se, como ele atribui a Alexandre, o intelecto possível nunca entende as substâncias separadas (pelo fato de que sustenta que o intelecto possível é corruptível), mas o ente humano entende as substâncias separadas pelo intelecto agente.

**Comentário:** ainda segundo Averróis, assim como recebemos simultaneamente o objeto visível em ato e a luz na pupila, assim também os objetos inteligidos e o intelecto agente são recebidos simultaneamente no intelecto possível. Quanto mais objetos inteligidos recebemos, tanto mais nos aproximamos da união perfeita entre nós e o intelecto agente. Até que, quando conhecermos todos os objetos inteligidos, a união entre nós e o intelecto agente será perfeita e nós poderemos, por ele, conhecer tudo o que há de material e imaterial. Para Averróis, isto seria a felicidade última do homem. Tanto faz se, neste estado de felicidade, o intelecto possível entende as substâncias separadas através do intelecto agente, ou se o intelecto possível nunca entende as substâncias separadas, mas permaneceria a tese de que o ser humano entende as substâncias separadas através do intelecto agente.

[**Texto**] Ora, o que precede não se sustenta. Primeiro, porque, se o intelecto agente fosse uma substância separada, seria impossível que inteligíssemos formalmente por ela, pois aquilo pelo que o agente age formalmente é uma forma e ato do agente, visto que todo agente age na medida em que está em ato. Como foi dito também acima acerca do intelecto possível [Q. 76, a. 1].

**Comentário:** porém, essa opinião não se sustenta, por seis razões. Primeiro, porque, se o intelecto agente for postulado como uma substância separada, seria impossível que nós inteligíssemos por meio dele, pois nós só podemos operar por meio daquilo que é nossa forma e ato, visto que todo agente opera apenas na medida em que está em ato.

[**Texto**] Em segundo lugar, porque, de acordo com o modo supracitado, o intelecto agente, se for uma substância separada, não se unirá a nós de acordo com sua substância, mas apenas sua luminosidade, na medida em que for participada nos inteligidos especulados e não quanto às demais ações do intelecto agente, de modo que possamos, por isso, entender as substâncias imateriais. Assim, quando vemos as cores iluminadas pelo sol, a substância do sol não se une a nós, de modo a podermos executar as ações do sol; apenas se une a nós a luminosidade do sol para a visão das cores.

**Comentário:** segundo, porque, se o intelecto agente for postulado como uma substância separada, ele só poderá unir-se a nós segundo a sua luminosidade e não segundo a sua substância, e assim a sua luz seria apenas participada pelos objetos inteligidos, e aquela união não se estenderia às demais ações do intelecto agente. Assim também, quando vemos as cores iluminadas pelo sol, o que se une a nós não é a substância do sol, mas apenas a luminosidade do sol, e por isso não podemos executar as demais ações do sol.

[**Texto**] Em terceiro lugar, porque, dado que de acordo com o modo supracitado, a substância do intelecto agente se unisse a nós, no entanto eles não sustentam que o intelecto agente se une totalmente a nós de acordo com um inteligível ou dois, mas de acordo com todos os inteligidos especulados. Ora, todos os inteligidos especulados são deficientes em relação à capacidade do intelecto agente, pois é muito mais entender as substâncias separadas do que entender tudo o que há de material. Onde, ser manifesto que, mesmo entendido tudo o que há de material, o intelecto não se uniria a nós de tal modo que pudéssemos entender por ele as substâncias separadas.

**Comentário:** terceiro, porque, mesmo que o intelecto agente se unisse a nós segundo a sua substância, tal opinião postula que tal união se relacionaria com todos os objetos inteligidos. Porém, todos os objetos inteligidos ainda estão abaixo da capacidade do intelecto agente, pois entender as substâncias separadas é algo



muito maior do que inteligir todas as coisas materiais. Portanto, mesmo que nós pudéssemos inteligir todas as coisas materiais, isso não significaria que poderíamos inteligir as substâncias separadas por meio do intelecto agente.

**[Texto]** Em quarto lugar, porque inteligir todos os inteligidos materiais mal acontece a alguém neste mundo; assim, ninguém ou poucos chegariam à felicidade; o que é contra o Filósofo no livro I da *Ética*, que diz que a felicidade é “um certo bem comum, que pode chegar a todos não impedidos para a virtude”. É também contra a razão que, raramente consigam o fim de alguma espécie, os que estão contidos sob a espécie.

**Comentário:** quarto, porque inteligir todos os objetos materiais é algo raramente alcançado por alguém neste mundo, e, então, ninguém ou poucos alcançariam a felicidade. Mas, segundo Aristóteles, o que ocorre na realidade é o contrário, pois a felicidade é um tipo de bem comum, que todos os não impedidos podem alcançar. Ademais, é contra a razão supor que os membros de uma espécie raramente consigam alcançar o fim próprio de sua espécie.

**[Texto]** Em quinto lugar, porque o Filósofo diz expressamente no livro I de *Ética* que a felicidade é “a operação de acordo com a virtude perfeita”. Tendo enumerado muitas virtudes, conclui no livro X que a felicidade última, que consiste no conhecimento do que é inteligível ao máximo, se dá de acordo com a virtude da sabedoria, que sustentou, no livro VI, ser a cabeça das ciências especulativas. Onde, ser patente que Aristóteles pôs a felicidade última do ente humano no conhecimento das substâncias separadas, que pode obter-se pelas ciências especulativas e não pela continuidade com o intelecto agente imaginada por alguns.

**Comentário:** quinto, porque, segundo Aristóteles, a felicidade é a operação de acordo com a virtude perfeita. Mas a virtude perfeita, segundo Aristóteles, é a virtude da sabedoria, que é a principal das ciências especulativas e é aquela pela qual são conhecidas as coisas maximamente inteligíveis. Logo, a felicidade última, segundo Aristóteles, é o conhecimento das substâncias separadas, o qual é alcançado por meio das ciências especulativas e não por meio de uma continuidade com o intelecto agente.

**[Texto]** Em sexto lugar, porque acima [Q. 79, a. 4] foi mostrado que o intelecto agente não é uma substância separada, mas uma capacidade da alma, estendendo-se ativamente ao mesmo a que se estende receptivamente o intelecto possível; pois, como se diz no livro III *Sobre a alma*, o intelecto possível é “o pelo que pode tornar-se tudo” e o intelecto agente “o pelo que pode tudo fazer”. Logo, ambos os intelectos se estendem, de acordo com o estado da vida presente, apenas ao que há de material, que o intelecto agente torna inteligível em ato, e é recebido no intelecto possível. Onde, de acordo com o estado da vida presente, nem pelo intelecto possível, nem pelo intelecto agente podemos inteligir as substâncias imateriais de acordo consigo mesmas.

**Comentário:** sexto, porque o intelecto agente não é uma substância separada, mas uma potência da alma. Em relação aos mesmos objetos cognoscíveis, o intelecto agente se refere ativamente e o intelecto possível se refere receptivamente. Pois pelo intelecto agente a alma pode fazer todos os objetos, e pelo intelecto possível a alma pode tornar-se todos os objetos. Assim, no estado da vida presente, o intelecto agente e o intelecto possível versam apenas sobre coisas materiais. Aquilo que o intelecto agente torna inteligível em ato é recebido no intelecto possível. Assim, no estado da vida presente, não podemos inteligir as substâncias imateriais em si mesmas, nem pelo intelecto agente e nem pelo intelecto possível.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, Agostinho diz no livro IX *Sobre a Trindade*: “A própria mente, assim como colige as notícias das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo, assim também as das coisas incorpóreas por si mesma”. Ora, tais são as substâncias imateriais. Logo, a mente entende as substâncias imateriais.

[**Texto**] Ao primeiro argumento, portanto, cumpre dizer que desta autoridade de Agostinho pode se obter que aquilo que nossa mente pode captar acerca do conhecimento das coisas incorpóreas, ela o pode conhecer por si mesma. Isto, tanto é verdade que mesmo entre os filósofos diz-se que a ciência da alma é um certo princípio para conhecer as substâncias separadas. Com efeito, pelo fato de que nossa alma conhece-se a si mesma, chega a possuir um certo conhecimento acerca das substâncias incorpóreas, tal como lhe cabe ter; não que as conheça pura e simplesmente e perfeitamente, conhecendo-se a si mesma.

**Comentário:** a objeção diz que, segundo Agostinho, a mente humana entende as substâncias imateriais, porque, assim como adquirimos conhecimento das coisas corpóreas pelos sentidos, assim também adquirimos conhecimento das coisas incorpóreas pela própria mente. Em resposta, deve-se dizer que até mesmo entre os filósofos diz-se que a ciência sobre a alma é um certo princípio para conhecer as substâncias separadas. Assim, na medida em que a nossa alma se conhece a si mesma, ela chega a adquirir algum conhecimento sobre as substâncias incorpóreas, mas sem as conhecer absolutamente e perfeitamente.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, o semelhante é conhecido pelo semelhante. Ora, a mente humana assemelha-se mais às coisas imateriais do que às materiais; pois, a própria mente é imaterial, como é patente pelo dito acima [Q. 76, a. 1]. Logo, visto que a nossa mente entende as coisas materiais, entende muito mais as coisas imateriais.

[**Texto**] Ao segundo cumpre dizer que a semelhança da natureza não é uma noção suficiente para o conhecimento; do contrário, seria preciso dizer o que Empédocles disse, que a alma fosse da natureza de tudo para que conhecesse tudo. Ora, requer-se, para conhecer, que a semelhança da coisa esteja no cognoscente

como uma certa forma dele. Ora, o nosso intelecto possível, de acordo com o estado da vida presente, é naturalmente destinado a ser enformado pelas semelhanças das coisas materiais abstraídas das fantasias; por isso, conhece mais o que é material do que as substâncias imateriais.

**Comentário:** a objeção diz que a mente humana entende as coisas imateriais, pois a própria mente é imaterial, e por semelhança pode conhecer coisas imateriais. Em resposta, deve-se dizer que a semelhança não é suficiente para o conhecimento. No estado da vida presente, o nosso intelecto possível tem a aptidão natural para conhecer as coisas materiais, recebendo as semelhanças delas que são abstraídas das fantasias, e por isso conhece mais as coisas materiais do que as substâncias imateriais.

[**Texto**] Terceira objeção. Além disso, que o que é de acordo consigo maximamente sensível não seja maximamente sentido por nós provém do fato de que a excelência do sensível corrompe o sentido. Ora, a excelência do inteligível não corrompe o intelecto como se diz no livro III *Sobre a alma*. Logo, o que é de acordo consigo maximamente inteligível é também maximamente inteligível para nós. Ora, visto as coisas materiais não serem inteligíveis senão porque as tornamos inteligíveis em ato, abstraindo da matéria, é manifesto que sejam, de acordo consigo, mais inteligíveis as substâncias que, de acordo com sua natureza, são imateriais. Logo, são muito mais inteligidas por nós que as coisas materiais.

[**Texto**] Ao terceiro cumpre dizer que requer-se alguma proporção do objeto para com a potência cognoscitiva, como do ativo para com o passivo e da perfeição para com o perfectível. Donde, a razão de que os sensíveis por excelência não sejam captados pelo sentido, não é apenas porque corrompem os órgãos sensíveis, mas também porque são desproporcionados com as potências sensitivas. Deste modo, as substâncias imateriais são desproporcionadas com nosso intelecto, de acordo com o estado presente, de modo que não podem ser inteligidas por ele.

**Comentário:** a objeção diz que aquilo que é maximamente sensível não pode ser maximamente sentido por nós, porque acaba corrompendo o sentido, mas aquilo que é maximamente inteligível não corrompe o intelecto; por isso, as substâncias imateriais são muito mais inteligidas por nós do que as coisas materiais. Em resposta, deve-se dizer que a razão pela qual as coisas maximamente sensíveis não são captadas pelo sentido é que elas não são proporcionadas às potências sensitivas. No estado da vida presente, as substâncias imateriais também não são proporcionadas ao nosso intelecto, e por isso não podem ser inteligidas por ele.

[**Texto**] Quarta objeção. Além disso, o Comentador diz no livro II da *Metafísica* que se as substâncias abstratas não pudessem ser inteligidas por nós, então “a natureza agiria ociosamente, pois fez o que é em si naturalmente inteligido, não inteligido por alguém”. Ora, nada é ocioso ou em vão na natureza. Logo, as substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós.

**[Texto]** Ao quarto cumpre dizer que esta razão do Comentador é deficiente de muitos modos. Primeiro, com efeito, porque, se as substâncias separadas não são inteligidas por nós, não se segue que não sejam inteligidas por nenhum intelecto; de fato, são inteligidas por si mesmas e umas pelas outras. Segundo, porque não é fim das substâncias separadas que sejam inteligidas por nós. Ora, diz-se que é ocioso e em vão o que não consegue o fim para o qual é. Assim, não se segue que as substâncias imateriais são em vão, ainda que de modo nenhum fossem conhecidas por nós.

**Comentário:** a objeção diz que as substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós, porque, se não o pudessem, a natureza teria feito algo em vão, pois teria feito algo inteligível em si, mas que não pode ser inteligido, porém ela nada faz em vão. Em resposta, deve-se dizer que as substâncias separadas são inteligidas por si mesmas e umas pelas outras. Ademais, o fim das substâncias separadas não é serem inteligidas por nós. Portanto, a existência delas não é em vão, mesmo que elas não possam ser conhecidas por nós.

**[Texto]** Quinta objeção. Além disso, assim como o sentido está para os sensíveis, assim também o intelecto está para os inteligíveis. Ora, a nossa vista pode ver todos os corpos, quer sejam superiores e incorruptíveis, quer sejam inferiores e corruptíveis. Logo, nosso intelecto pode entender todas as substâncias inteligíveis, mesmo as superiores e imateriais.

**[Texto]** Ao quinto compete dizer que o sentido conhece do mesmo modo, tanto os corpos superiores como os inferiores, a saber, por uma imutação do órgão pelo sensível. Ora, não são inteligidas por nós, do mesmo modo, as substâncias materiais, que são inteligidas a modo de abstração, e as substâncias imateriais, que não podem ser inteligidas assim por nós, pois não há algumas fantasias delas.

**Comentário:** a objeção diz que as substâncias imateriais podem ser inteligidas pelo nosso intelecto, pois, assim como a nossa vista pode ver os todos os corpos, sejam eles inferiores e corruptíveis ou superiores e incorruptíveis, assim também o nosso intelecto pode entender as todas as substâncias, sejam elas inferiores e materiais ou superiores e imateriais. Em resposta, deve-se dizer que o sentido conhece os corpos inferiores e os superiores do mesmo modo, a saber, na medida em que ele é afetado em seu órgão pela coisa sensível. Entretanto, as substâncias materiais e as imateriais não são inteligidas do mesmo modo, pois as substâncias materiais são inteligidas por abstração, ao passo que as substâncias imateriais não podem ser inteligidas por abstração, visto que não existem fantasias delas.

O artigo 2 da questão 88 pergunta: o nosso intelecto, pelo conhecimento das coisas materiais, pode chegar a entender as substâncias imateriais?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que Dionísio diz no capítulo 1 dos *Nomes divinos* que “os inteligíveis não podem ser apreendidos pelos sensíveis, nem os simples pelos compostos, nem os incorporais pelos corporais”.

[**Texto**] *Em resposta* cumpre dizer que, assim como Averróis narra no livro III *Sobre a alma*, alguém de nome Avempace sustentou que podemos chegar, de acordo com os princípios verdadeiros da filosofia, a inteligir as substâncias imateriais, pela intelecção das substâncias materiais. Com efeito, como nosso intelecto é por natureza destinado a abstrair a quiddidade de coisa material da matéria, se de novo naquela quiddidade houver algo de matéria, poderá abstrair de novo. Como isto não procede ao infinito, poderá enfim chegar a inteligir alguma quiddidade que é totalmente sem matéria. Isto é inteligir uma substância imaterial.

**Comentário:** Averróis relata que Avempace sustentou que, seguindo os princípios verdadeiros da filosofia, nós podemos chegar a inteligir as substâncias imateriais pela intelecção das substâncias materiais, da seguinte maneira. Nosso intelecto naturalmente abstrai a quiddidade (essência) de uma coisa material, e, se ainda houver algo material, poderá abstrair de novo. Como essas operações não podem ser repetidas infinitamente, o intelecto chegará finalmente a inteligir uma quiddidade (essência) que é totalmente sem matéria, e isso é inteligir uma substância imaterial.

[**Texto**] O que, de fato, seria dito com mais efetividade, se as substâncias imateriais fossem formas e espécies do que é material, como os platônicos sustentaram. Ora, não se sustentando isto, mas supondo-se que as substâncias imateriais são de noção totalmente diversa das quiddidades das coisas materiais, por mais que o nosso intelecto abstraia da matéria uma quiddidade de coisa material, nunca chega a algo semelhante a uma substância imaterial. Por isso, não podemos inteligir perfeitamente as substâncias imateriais, pelas substâncias materiais.

**Comentário:** essa opinião só seria válida se as substâncias imateriais fossem formas e espécies das coisas materiais, o que é afirmado pelos platônicos. Porém, a posição platônica é errônea, pois a natureza das substâncias imateriais é totalmente diferente da natureza das substâncias materiais. Por isso, por mais que o nosso intelecto abstraia seguidamente a quiddidade (essência) de uma coisa material, nunca chegará a algo semelhante a uma substância imaterial. Portanto, não podemos inteligir perfeitamente as substâncias imateriais pelas substâncias materiais.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, Dionísio diz no capítulo 1 da *Hierarquia celeste* que “não é possível à mente humana ser elevada à contemplação imaterial das hierarquias celestes a não ser que se utilize do guia material a si adequado”. Resta, pois, que podemos ser guiados pelo que é material para inteligir as substâncias imateriais.

[**Texto**] Ao primeiro argumento, portanto, cumpre dizer que, a partir das coisas materiais podemos ascender a um certo conhecimento das coisas imateriais, não porém a um conhecimento perfeito, pois não há um paralelo suficiente das coisas materiais para com as imateriais, mas as semelhanças, que acaso são tomadas das materiais para entender as imateriais, são muito dessemelhantes, como Dionísio diz no capítulo 2 da *Hierarquia celeste*.

**Comentário:** a objeção diz que podemos ser guiados pelas coisas materiais para entender as substâncias imateriais, porque Dionísio afirma que a mente humana só pode ser elevada à contemplação das hierarquias celestes desde que use um guia material. Em resposta, deve-se dizer que, a partir das coisas materiais, podemos ascender a algum conhecimento das coisas imateriais, mas esse conhecimento não pode ser perfeito, pois não há uma proporção suficiente entre as coisas materiais e as coisas imateriais, que são muito dessemelhantes entre si.

[**Texto**] Segunda objeção. Além disso, a ciência está no intelecto. Ora, há ciências e definições acerca das substâncias imateriais, pois Damasceno define o anjo, e são transmitidos alguns ensinamentos acerca dos anjos, tanto nas disciplinas teológicas como nas filosóficas. Logo, as substâncias imateriais podem ser entendidas por nós.

[**Texto**] Ao segundo, cumpre dizer que nas ciências trata-se das coisas superiores sobretudo pela via de remoção; assim, com efeito, Aristóteles dá a conhecer os corpos celestes pela negação das propriedades dos corpos inferiores. Onde, muito mais, as substâncias imateriais não podem ser conhecidas por nós de modo que apreendamos suas quiddidades; a respeito delas nos são transmitidos ensinamentos nas ciências, por via de remoção e de alguma referência às coisas materiais.

**Comentário:** a objeção diz que as substâncias imateriais podem ser entendidas por nós, pois nas disciplinas teológicas e nas filosóficas existem ciências e definições sobre as substâncias imateriais. Em resposta, deve-se dizer que, segundo Aristóteles, devemos usar a via da remoção para tratar dos corpos celestes; assim, conhecemos os corpos celestes pela negação das propriedades dos corpos inferiores. Portanto, nas ciências pertinentes, devemos usar muito mais a via da remoção para tratar das substâncias imateriais, pois não podemos de nenhum modo conhecer as quiddidades (essências) delas, e só podemos tratar delas pela via da remoção e por meio de alguma relação que elas tenham com as coisas materiais.

[**Texto**] Terceira objeção. Além disso, a alma humana é do gênero das substâncias imateriais. Ora, ela pode ser entendida por nós pelo seu ato, pelo qual entende o que é material. Logo, as outras substâncias imateriais também podem ser entendidas por nós, pelos seus efeitos nas coisas materiais.

**[Texto]** Ao terceiro, cumpre dizer que a alma humana entende a si mesma, pelo seu entender, que é seu ato próprio, que demonstra perfeitamente sua capacidade e sua natureza. Mas, nem por isto, nem pelo que ademais se encontra nas coisas materiais pode ser perfeitamente conhecida a capacidade e a natureza das substâncias imateriais, pois estas que tais não se equiparam às capacidades delas.

**Comentário:** a objeção diz que as substâncias imateriais podem ser entendidas por nós pelos seus efeitos nas coisas materiais, pois nós podemos entender a alma humana, que é imaterial, por meio da inteligência do seu ato que entende coisas materiais. Em resposta, deve-se dizer que a alma humana entende a si mesma pelo seu ato de entender, e isso pode demonstrar perfeitamente a capacidade e a natureza da alma. No entanto, pelos efeitos nas coisas materiais não podemos conhecer perfeitamente a capacidade e a natureza das substâncias imateriais, porque não há proporção entre a capacidade e a natureza das substâncias imateriais e as das coisas materiais.

**[Texto]** Quarta objeção. Além disso, somente aquela causa que dista ao infinito de seus efeitos não pode ser compreendida pelos seus efeitos. Ora, isto é próprio somente de Deus. Logo, as outras substâncias imateriais criadas podem ser entendidas por nós, pelas coisas materiais.

**[Texto]** Ao quarto, cumpre dizer que as substâncias imateriais criadas, com efeito, não se reúnem com as substâncias materiais num gênero natural, pois não há nelas a mesma noção de potência e matéria. Reúnem-se, no entanto, com elas num gênero lógico, pois mesmo as substâncias imateriais estão no predicamento da substância, visto sua quiddidade não ser o seu ser. Mas, Deus não se reúne com as coisas materiais, nem de acordo com um gênero natural, nem de acordo com um gênero lógico, pois Deus de maneira nenhuma está num gênero, como foi dito acima [Q. 3, a. 5]. Onde, pelas semelhanças das coisas materiais, algo poder ser conhecido afirmativamente acerca dos anjos, de acordo com uma noção comum, embora não de acordo com a noção da espécie; no entanto, acerca de Deus, de modo nenhum.

**Comentário:** a objeção diz que as substâncias imateriais criadas, que não são Deus, podem ser entendidas por nós pelas coisas materiais, porque elas não são tão distantes de nós como Deus o é. Em resposta, deve-se dizer que as substâncias imateriais criadas não pertencem ao mesmo gênero natural que as substâncias materiais, visto que existe uma diferença de potência e matéria entre elas, mas ambas pertencem ao mesmo gênero lógico, que é o da substância, visto que ambas têm em comum o fato de que a sua essência não é o seu ser. Porém, Deus e as coisas materiais não pertencem ao mesmo gênero natural e nem ao mesmo gênero lógico. Portanto, pelas semelhanças de coisas materiais, é possível conhecer afirmativamente algo sobre os anjos, ou seja, de acordo com uma noção comum, mas não de acordo com a noção da espécie; porém, por tais semelhanças, não é possível conhecer Deus de acordo com tais noções.

O artigo 3 da questão 88 pergunta: Deus é o primeiro que é conhecido pela mente humana?

[**Texto**] *Em sentido contrário* está que se diz em *João* 1, 18; “Ninguém jamais viu a Deus”.

[**Texto**] *Em resposta* cumpre dizer que, como o intelecto humano, de acordo com o estado de vida presente, não pode inteligir as substâncias imateriais criadas, como foi dito [a. 1], muito menos pode inteligir a essência da substância incriada. Donde, pura e simplesmente cumprir dizer que Deus não é o primeiro que é conhecido por nós; mas antes, pelas criaturas, chegamos ao conhecimento de Deus, de acordo com o que diz o Apóstolo aos *Romanos* 1, 20; “o que é invisível de Deus é divisado pela intelecção do que foi feito”. Logo, o primeiro que é inteligido por nós, de acordo com o estado da vida presente, é a quiddidade da coisa material que é o objeto do nosso intelecto, como foi dito acima muitas vezes [Q. 84, a. 7; Q. 85, a. 8; Q. 87, a. 2, ad 2m].

**Comentário:** no estado da vida presente, o intelecto humano não pode inteligir as substâncias imateriais criadas, muito menos a essência da substância incriada. Deus não é o primeiro que é conhecido por nós. Mas pelas criaturas chegamos ao conhecimento de Deus, como se diz na Sagrada Escritura. No estado da vida presente, o primeiro que é inteligido por nós é a quiddidade (essência) da coisa material, e este é o objeto próprio do nosso intelecto.

[**Texto**] Primeira objeção. Com efeito, aquilo no que tudo mais é conhecido e pelo que julgamos acerca dos demais é conhecido primeiro por nós, assim como a luz pelo olho e os primeiros princípios pelo intelecto. Ora, conhecemos tudo na luz da verdade primeira e, por ela, julgamos acerca de tudo, como diz Agostinho no livro *Sobre a Trindade* e no livro *Sobre a verdadeira religião*. Logo, Deus é o que é conhecido primeiro por nós.

[**Texto**] Ao primeiro argumento, portanto, cumpre dizer que inteligimos e julgamos tudo na luz da verdade primeira, na medida em que o próprio lume do nosso intelecto, quer natural, quer gratuito, nada mais é que uma certa impressão da verdade primeira, como foi dito acima [Q. 12, a. 11; Q. 84, a. 5]. Donde, como o próprio lume do nosso intelecto não está para o nosso intelecto como o que é inteligido, mas como o pelo que se entende, muito menos Deus é o que é inteligido primeiro pelo nosso intelecto.

**Comentário:** a objeção diz que Deus é o que é conhecido primeiro por nós, porque, assim como a luz é a primeira coisa conhecida pelo olho e os primeiros princípios são a primeira coisa conhecida pelo intelecto, assim também a luz da verdade primeira, que é Deus, é a primeira coisa conhecida por nós e nela conhecemos e julgamos todas as outras coisas. Em resposta, deve-se dizer que a luz do nosso



intelecto (natural ou gratuita) é uma certa impressão da verdade primeira. No entanto, essa luz não é aquilo que é inteligido, mas aquilo pelo qual nós inteligimos, e por isso Deus não é o que é primeiro inteligido por nós.

**[Texto]** Segunda objeção. Além disso, “aquilo por quê cada um, também ele mais ainda”. Ora, Deus é a causa de todo nosso conhecimento, pois ele é “a luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem a este mundo” como se diz em *João* 1, 9. Logo, Deus é aquilo que é conhecido primeiro e ao máximo, por nós.

**[Texto]** Ao segundo cumpre dizer que “aquilo por quê cada um, também ele mais ainda” cumpre ser entendido no que é de uma mesma ordem, como foi dito acima [Q. 87, a. 2, ad 3m]. Ora, o demais é conhecido por causa de Deus, não como por causa do primeiro conhecido, mas como por causa primeira da capacidade cognoscitiva.

**Comentário:** a objeção diz que Deus é o que é conhecido primeiro por nós, pois ele é a causa de todo o conhecimento que temos das outras coisas. Em resposta, deve-se dizer que as outras coisas são conhecidas por causa de Deus, mas isso não quer dizer que Deus é a primeira coisa que conhecemos, e sim que Deus é a causa primeira da nossa potência cognoscitiva (intelecto).

**[Texto]** Terceira objeção. Além disso, aquilo que é conhecido primeiro na imagem é o modelo pelo qual a imagem é formada. Ora, a imagem de Deus está na nossa mente, como diz Agostinho. Logo, aquilo que é conhecido primeiro em nossa mente é Deus.

**[Texto]** Ao terceiro cumpre dizer que, se em nossa alma estivesse a imagem perfeita de Deus, como o Filho é a imagem perfeita do Pai, a nossa mente entenderia Deus imediatamente. Está, porém, uma imagem imperfeita. Onde, a razão não se seguir.

**Comentário:** a objeção diz que Deus é o que é conhecido primeiro por nós, porque a imagem de Deus está na nossa mente, e aquilo que é conhecido primeiro na imagem é o modelo a partir do qual a imagem é formada. Em resposta, deve-se dizer que, se a imagem perfeita de Deus estivesse em nossa mente, a nossa mente entenderia Deus imediatamente. Porém, em nossa mente só está a imagem imperfeita de Deus. Portanto, Deus não é o que é conhecido primeiro por nós.

## CONCLUSÃO

Para finalizar, eu gostaria de indicar algumas partes de livros que poderão ajudar a compreender a doutrina de Tomás de Aquino sobre como a alma humana conhece o que está acima dela. No livro de Robert Pasnau (*Thomas Aquinas on human nature: A philosophical study of Summa theologiae 1a 75-89*. Cambridge:

Cambridge University Press, 2002), não há uma seção dedicada a esse assunto, mas pode-se ver o capítulo 11 ("Knowing the mind"). No livro de George Klubertanz (*The philosophy of human nature*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953), pode-se ver o capítulo 8 ("The intellect"). E no livro de Robert Brennan (*Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man*. New York: The Macmillan Company, 1941), não há uma seção dedicada a esse assunto, mas pode-se ver o capítulo 7 ("The intellectual knowledge of man").

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia: Primeira Parte, Questões 84-89*. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: Edufu, 2016.

BRENNAN, Robert E. *Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man*. New York: The Macmillan Company, 1941.

KLUBERTANZ, George P. *The philosophy of human nature*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.


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


# **SOBRE O AUTOR**


## **ANDRÉ RICARDO RANDAZZO GOMES**


É mestre em Filosofia e bacharel em Relações Internacionais. Dedicou-se a estudar Tomás de Aquino e os tomistas. É autor de sete livros, vários artigos acadêmicos e algumas traduções.

# Introdução ao modo de entender próprio da alma humana segundo Tomás de Aquino

 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)


 [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)


 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)


 [www.facebook.com/atenaeditora.com.br](https://www.facebook.com/atenaeditora.com.br)



# Introdução ao modo de entender próprio da alma humana segundo Tomás de Aquino

 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)

 [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)

 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)

 [www.facebook.com/atenaeditora.com.br](https://www.facebook.com/atenaeditora.com.br)