UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NEIMAR DE ALMEIDA

A TEORIA DA ALMA EM TOMÁS DE AQUINO

BRASÍLIA
2018

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A TEORIA DA ALMA EM TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Guy Hamelin.

BRASÍLIA
2018

NEIMAR DE ALMEIDA

A TEORIA DA ALMA EM TOMÁS DE AQUINO

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guy Hamelin (Orientador)
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira
Universidade de São Paulo – USP

À minha raridade, Rubi.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus pelo dom da vida.

Agradeço à minha esposa, Rubiane, por ser minha maior motivação e incentivo.

Aos meus pais, Hélio e Inês, e a toda minha família, pelo amor.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Guy Hamelin, pela confiança, disponibilidade e todo apoio a mim conferido.

Ao Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes, pelas valiosas contribuições e provocações filosóficas que ajudaram no aprimoramento deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira da Universidade de São Paulo – USP, pela disponibilidade.

Ao Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval, pelas contribuições e discussões durante as oportunidades que tive de apresentar algumas partes prévias deste trabalho.

Aos colegas de mestrado, com quem pude compartilhar um pouco da pesquisa e dos estudos.

Ao amigo e doutorando, Marcio, pelo carinho, pelas contribuições e constantes estímulos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, pela oportunidade.

E, por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela bolsa concedida durante o mestrado.

Τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἴδησιν ὑπολαμβάνοντες, μᾶλλον δ᾽ ἑτέραν ἑτέρας ἢ κατ᾽ἀκρίβειαν ἢ τῷ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων εἶναι, δι᾽ἀμφότερα ταῦτα τὴν περὶ τῆς ψυχῆ ἱστορίαν εὐλόγως ἂν ἐν πρώτοις τιθείημεν.

Supomos o conhecimento entre as coisas belas e valiosas, e um mais do que outro, seja pela exatidão, seja por ter objetos melhores e mais notáveis, por ambas as razões o estudo da alma estaria bem entre os primeiros.

Aristóteles, *De anima* 402a 1-4

RESUMO

Com este estudo temos o objetivo de investigar a teoria da alma em Tomás de Aquino. Sabemos, sobretudo, que Tomás, em seu arcabouço filosófico e teológico, se afasta do neoplatonismo e busca seus fundamentos essencialmente em Aristóteles. Ora, isso não é diferente quando se trata das análises que Tomás desenvolve sobre a alma. Entretanto, é importante destacarmos que, embora fiel filosoficamente a Aristóteles, o Doutor Angélico de alguma maneira precisa adaptar a filosofia do Estagirita ao pensamento cristão. Diante disso, queremos examinar a teoria da alma em Tomás e, de maneira geral, alguns aspectos fundamentais sobre a alma em Aristóteles, visto que ele influenciou significativamente toda obra filosófica do Aquinate. Para tanto, dividimos nosso estudo em três partes. Num primeiro momento, examinaremos a teoria da alma no *De anima*, principal obra do Estagirita sobre o assunto. Em seguida, iniciaremos nosso estudo sobre a teoria da alma em Tomás de Aquino, precisamente na *Summa theologiae* Iª. É, pois, nesta segunda parte, que examinaremos a natureza da alma humana e suas faculdades consideradas inferiores, a saber, a vegetativa e a sensitiva. Por fim, trataremos do intelecto (*intellectus*) e da vontade (*voluntas*), sendo estas as faculdades superiores da alma humana, segundo o Aquinate. Vale ainda ressaltarmos que Aristóteles tem como propósito principal, no *De anima*, o estudo da alma em um sentido amplo. Em outras palavras, a alma é a primeira atualidade (ἐντελέχεια) de um corpo natural que tem em potência (δύναμις) a vida. Por outro lado, o Doutor Angélico, apesar de não divergir de Aristóteles neste ponto – pelo contrário, assume a definição de alma de seu antecessor – na *Summa theologiae*, sua investigação tem como propósito o estudo do homem. Assim, sua ênfase está na alma humana como substância separada (*substantia separata*) incompleta, que adquire natureza completa quando está unida ao corpo.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; Aristóteles; alma; faculdades.

ABSTRACT

In this study we investigate the theory of soul in Thomas Aquinas. It is well known that Thomas, in his philosophical and theological work, moves away from neoplatonism and seeks its foundations essentially in Aristotle. Nevertheless, this is no different when it comes to the analysis that Thomas developed about the soul. However, it is important to note that, though philosophically faithful to Aristotle, the Angelic Doctor must somehow adapt the philosophy of the Stagirite to Christian thought. According to this, we want to examine the theory of soul in Thomas and, in general, some fundamental aspects about the soul in Aristotle since he significantly influenced all the philosophical work of Aquinate. To do so, we divide our study into three parts. First, we will examine the theory of soul in the *De anima*, Stagirita's main work on the subject. Following that, we will begin our study of the theory of soul in Thomas Aquinas, precisely in *Summa theologiae* Iª. Therefore, it is in this second part that we will examine the nature of the human soul and its faculties, considered inferior, namely, the vegetative and the sensitive. Finally, we will consider the intellect (*intellectus*) and the will (*voluntas*), which are the higher faculties of the human soul, according to the Aquinate. It is worth mentioning that Aristotle's main purpose in *De anima* is the study of the soul in a broad sense. In other words, the soul is the first actuality (ἐντελέχεια) of a natural body that has a potential (δύναμις) life. On the other hand, the Angelic Doctor, although not diverging from Aristotle on this point – on the contrary, he assumes the soul definition of his predecessor – in *Summa theologiae*, his investigation has as its purpose the study of man. Thus, its emphasis is on the human soul as an incomplete separate substance (*substantia separata*), which completes its nature when it is united with in the body.

Keywords: Thomas Aquinas; Aristotle; soul; faculties.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **1**
I – A ALMA NO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES **5**
1 Os antecedentes platônicos 5
2 Aristóteles e as definições da alma (ψυχή) 9
3 Tripartição da alma 12
3.1 Alma vegetativa 13
3.2 Alma sensitiva 14
3.2.1 A imaginação (φαντασία) 19
3.2.2 O apetite (ὄρεξις) e o princípio do movimento (κίνησις) 21
3.2.3 A divisão dos apetites (ὄρεξις) e o papel da vontade (βούλησις) 24
3.3 Alma intelectiva 29
3.3.1 Intelecto ativo e intelecto passivo 31
II – A ALMA EM TOMÁS DE AQUINO: NATUREZA E FACULDADES INFERIORES **34**
1 A natureza da alma humana 34
2 A divisão das potências e partições da alma 45
2.1 As potências da alma vegetativa 50
2.2 As potências da alma sensitiva 51
2.2.1 Sentidos externos 52
2.2.2 Sentidos internos 53
2.2.3 O apetite sensível ou sensibilidade 57
III – AS FACULDADES SUPERIORES DA ALMA: *INTELLECTUS* E *VOLUNTAS* **61**
1 As potências da alma intelectiva 61
1.1 Intelecto possível (*intellectus possibilis*) e intelecto agente (*intellectus agens*) 63
1.1.1 O intelecto agente como parte da alma e individual 68
1.1.2 O intelecto possível e a memória inteligível 73
1.1.3 O intelecto (*intellectus*) e suas funções 75
1.2 A vontade (*voluntas*): apetite intelectivo 77
1.2.1 A relação entre vontade (*voluntas*) e intelecto (*intellectus*) 81
1.2.2 Livre-arbítrio: ato da vontade 85
CONCLUSÃO **88**
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **93**

INTRODUÇÃO

O termo “psicologia”, da maneira como é entendido atualmente, é relativamente recente. Não se pode remontar a sua origem para além do séc. XIX. Porém, o estudo da alma (ψυχή) faz parte da filosofia desde a Antiguidade. Poderíamos, sobretudo, afirmar que o problema da alma é tão antigo quanto a filosofia[1]. Todos os grandes filósofos fizeram alguma consideração acerca do tema. Os pré-socráticos, por exemplo, elaboraram uma concepção materialista da alma. Deve-se assinalar que para a maioria deles tudo o que existe é matéria. Nesta perspectiva, nada existe que não seja corpo. A alma, por sua vez, é constituída da mesma matéria com a qual as coisas são feitas. Portanto, ela não poderia ser outra coisa, que não seja corpo. Com Platão, uma nova concepção de alma adentra o mundo filosófico. Ao contrário dos pré-socráticos, para ele a natureza da alma é totalmente espiritual. Devemos, contudo, lembrar que existe no homem um dualismo absoluto, segundo Platão. Se, por um lado, a alma é de natureza inteligível, por outro, o corpo é de natureza material e pertence ao mundo sensível. Assim, a união da alma com o corpo é acidental. Partindo da premissa que a alma é de natureza absolutamente espiritual e encontra-se no corpo como que em uma prisão, Platão não parece ter problemas em afirmar que ela é também imortal e sobrevive ao corpo no momento da separação. Aristóteles, por sua vez, refuta essas duas doutrinas. Para o Estagirita, a alma não é material como defendem os primeiros filósofos. Tampouco existe um dualismo absoluto entre a alma e o corpo como afirma Platão. Para ele, a alma é o primeiro princípio de vida dos seres vivos. Deste modo, ela é sim de natureza espiritual, porém sua união com o corpo é substancial e não acidental. Assim, a alma é substância (οὐσία) como forma (εἶδος) do corpo natural que em potência (δύναμις) tem vida[2]. A consequência desse raciocínio não poderia ser outra: alma e vida se identificam em Aristóteles.

Deixado de lado o materialismo dos primeiros filósofos, duas concepções sobre a alma dominam as discussões durante a Idade Média. A primeira, a platônica adaptada por Santo Agostinho ao cristianismo e a segunda, a aristotélica. A partir da segunda metade do séc. XII prevaleceu a segunda concepção, principalmente pela propagação das obras

---

[1] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica.* Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2013, p. 9.

[2] Cf. *De anima* 412a 18.

do Estagirita no meio medieval. Como é conhecido, Tomás de Aquino[3], em seu arcabouço filosófico e teológico, se afasta do neoplatonismo e busca seus fundamentos essencialmente em Aristóteles. Acerca da teoria da alma não é diferente. No entanto, é importante destacar que, embora fiel filosoficamente a Aristóteles, o Doutor Angélico de alguma maneira precisa adaptar a filosofia do Estagirita ao pensamento cristão. Efetivamente, não se trata apenas de uma adaptação feita por Tomás, mas de uma interpretação muitas vezes peculiar dos textos do filósofo grego. Tanto que, essa interpretação gera algumas polêmicas entre o Aquinate e alguns comentadores árabes, principalmente de Averróis, que tinham um entendimento divergente a respeito de alguns pontos da teoria da alma em Aristóteles.

Isto posto, nosso trabalho tem por objetivo principal investigar a teoria da alma em Tomás de Aquino. Todavia, não podemos tocar na questão da alma no Doutor Angélico sem examinarmos a mesma teoria apresentada por Aristóteles, notadamente na obra *De anima*, uma vez que a filosofia do Estagirita tem grande influência no pensamento do Aquinate, como já mencionamos anteriormente. Vale destacar que a principal obra a ser investigada é a *Summa theologiae*, mais precisamente as questões 75 a 83 da primeira parte, onde Tomás inicia o tratado sobre o homem. Para ele, o homem – composto de substância espiritual e corporal – deve ser considerado primeiro quando a sua alma, e não no que se refere ao corpo, a não ser em sua relação com a alma[4]. Deste modo, queremos, sobretudo, examinar a natureza ou essência da alma, suas potências ou faculdades e suas operações. Enfim, almejamos com nosso estudo compreender a teoria da alma em Tomás de Aquino. Para tanto, dividiremos nossa pesquisa em três capítulos.

No primeiro capítulo, queremos examinar a teoria da alma apresentada por Aristóteles no *De anima*. Convém ainda, fazermos algumas considerações acerca da visão platônica a respeito da alma. Efetivamente, Platão não possui um texto específico no qual aborda a questão da alma. Porém, em vários de seus diálogos trata da questão sobre diferentes aspectos. Isso torna difícil uma definição mais exata do que seja a alma para ele. Contudo, procuraremos apresentar uma visão geral do assunto nos diálogos *Fédon*, *A República*, *Fedro* e *Timeu*. Posteriormente, passaremos ao propósito central deste

---

[3] Tomás de Aquino nasceu entre 1224 e 1225 no castelo de Roccaseca, no Reino de Nápoles. Faleceu em 7 de março de 1274. Foi frade da Ordem dominicana. É conhecido como *Doutor Angélico*, *Doutor Comum*, *Doutor Universal* e *Aquinate*.

[4] Cf. *S. Th.* Iª, q. 75.

capítulo que é examinar o principal tratado de Aristóteles sobre o problema da alma, o *De anima*. Nesta obra, o Estagirita busca definir o que é a alma (ψυχή) e apresentar suas capacidades ou faculdades. Dentre tantas definições, Aristóteles afirma que: "[...] a alma (ψυχή) é a primeira atualidade (ἐντελέχεια) de um corpo natural que tem em potência (δύναμις) vida"[5]. Deste modo, todo e qualquer ser vivo possui alma. Como as capacidades da alma não são iguais em todos os seres vivos, Aristóteles divide a alma em três partes. Cada parte comporta uma função diferenciada. Assim, as plantas possuem a alma vegetativa que é a mais elementar. Os animais possuem a alma sensitiva. Essa carrega em si a função vegetativa. Enfim, os homens possuem a alma racional. Essa é a função mais elevada e comporta as capacidades tanto vegetativas como as sensitivas. Compreendemos daí que o homem não possui três almas, mas uma única que carrega em si as demais funções, visto que, a divisão da alma é apenas uma divisão de razão e não uma classificação real. Cabe salientar ainda, que não pretendemos resolver problemas polêmicos ou adentrar em discussões que ainda hoje não se tem um consenso entre os maiores intérpretes de Aristóteles. Contudo, tentaremos ser mais fiéis possíveis ao próprio texto do Estagirita.

No segundo capítulo iniciaremos nosso estudo sobre a teoria da alma em Tomás de Aquino. Os escritos do Aquinate sobre o tema são vastos. Por isso, limitamo-nos principalmente ao estudo do problema na *Summa theologiae* Iª. Mais precisamente, neste capítulo nosso objetivo é examinar a natureza da alma humana e suas faculdades inferiores. Recordemos mais uma vez que Tomás segue muito de perto Aristóteles. Assim, a definição de alma do Estagirita é pressuposto fundamental para análise tomista. Por outro lado, o objetivo do Doutor Angélico na *Summa theologiae* é tratar da alma humana. Nesta perspectiva, de imediato o Aquinate apresenta a alma humana, como imaterial, subsistente e imortal. Entendido assim, a alma humana, embora seja vida e *forma* do corpo, subsiste separada deste. Logo, apesar de formar com o corpo uma união substancial, não se corrompe com a destruição do composto. Evidentemente, isso não é uma capacidade de toda e qualquer alma, mas da alma humana como foi dito, visto que ela possui funções que não exigem a participação do corpo, como o conhecer (*intelligere*) e o querer (*velle*)[6]. No que tange às faculdades inferiores (vegetativa e sensitiva), veremos

---

[5] *De anima* 412a 27. ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 72.

[6] Cf. *S. Th.* Iª, q. 77, a. 5.

que, assim como para Aristóteles, são funções que pertencem também aos animais irracionais. Contudo, as capacidades sensitivas da alma humana são superiores às dos animais irracionais, tanto no que se refere aos sentidos internos como também aos apetites.

No terceiro e último capítulo de nosso trabalho trataremos das duas faculdades superiores da alma, a saber, *intellectus* e *voluntas*. A primeira é a potência que preside o conhecimento e a segunda, o apetite. Veremos que, em relação ao *intelectus*, Tomás novamente segue muito de perto Aristóteles. Assim, em conformidade com o filósofo grego, o Aquinate estabelece que essa potência se apresenta de dois modos: como potência passiva e como potência agente. Aqui, é importante destacar a precisão com a qual Tomás trata da questão. Sendo assim, é fundamental fazer referência às críticas do Aquinate direcionadas às interpretações feitas pelos comentadores árabes que de algum modo, conflitavam com aspectos fundamentais da fé cristã, como é o caso da imortalidade da alma individual. No que se refere à *voluntas*, veremos que, embora considerada uma espécie de apetite, assim como para o Estagirita, em Tomás tem uma atenção especial por se tratar da faculdade apetitiva pertencente à parte superior da alma. Enfim, nosso objetivo neste capítulo é examinar estas duas faculdades superiores da alma humana, suas principais funções e de que maneira se relacionam entre si.

De forma resumida, portanto, em nosso trabalho buscaremos apresentar a teoria da alma em Tomás sem deixar de frisar sua fidelidade filosófica a Aristóteles. Esse é justamente o motivo pelo qual optamos por examinar, no primeiro capítulo, a obra *De anima* do Estagirita. Este capítulo servirá como propedêutico ao objetivo principal deste trabalho. Ademais, nos permitirá traçar algumas semelhanças e diferenças entre o Aquinate e o Estagirita sobre esta questão da alma.

I – A ALMA NO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

Aristóteles não costuma ignorar as investigações feitas pelos filósofos que o antecederam. No que se refere à investigação sobre a alma, não é diferente. No primeiro livro do *De anima*, ele realiza um estudo minucioso sobre o que seus predecessores afirmaram acerca do tema. O objetivo, indicado pelo próprio Estagirita, é recolher as opiniões dos predecessores, aproveitando o que é correto e evitando aquilo que possa o conduzir à algum erro[7]. Isso parece evidenciar que não podemos tocar na questão da alma em Aristóteles sem antes examinar o que alguns de seus predecessores afirmaram acerca da questão. De modo mais preciso, é de fundamental importância explorar, mesmo que resumidamente, o pensamento platônico sobre a alma. Portanto, neste capítulo temos como objetivo principal investigar a teoria da alma em Aristóteles, mais precisamente na obra *De anima*. Para tanto, buscaremos apresentar algumas considerações sobre a concepção da alma em Platão. Feitas essas considerações, adentraremos na teoria aristotélica. Optamos por um estudo bastante similar ao feito pelo Estagirita. Partiremos da definição da alma à visão tripartida – vegetativa, sensitiva e intelectiva – e suas subdivisões.

1 Os antecedentes platônicos

Ao contrário da maioria dos filósofos pré-socráticos[8], Platão não é materialista, mas, antes, espiritualista. Para ele, a alma tem uma identidade própria e separada do corpo ou da matéria[9]. Ademais, a alma preexiste ao corpo e é por ele aprisionado na vida terrena, pois o corpo é como um impedimento para a alma que, para contemplar a verdade, precisa

---

[7] Cf. *De anima* 403b 20-23.

[8] Os filósofos pré-socráticos, também chamados de filósofos da φύσις ou da natureza, têm por objetivo principal a busca pelo princípio ou o fundamento primeiro do universo. Para maioria deles, esse princípio é material e deve ser encontrado na própria natureza. Por conseguinte, a alma é identificada em muitas passagens, por estes filósofos, a um – ou mais de um – dos quatro elementos. A título de exemplo, temos Anaxímenes, para o qual todas coisas derivam do ar, e a alma, por sua vez, é identificada ao próprio ar. De forma análoga, Heráclito, que tem como princípio o fogo, considera que a alma seja feita a partir deste elemento. Empédocles, seguindo na mesma linha de pensamento, concebe que ela seja formada pelos quatro elementos. Cf. BERTI, Enrico. *No princípio era a maravilha. As grandes questões da filosofia antiga*. Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 152.

[9] Cf. COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofia. Vol.I – Grecia y Roma*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1969, p. 213.

livrar-se dele. A libertação da alma em relação ao corpo se dá com a morte daquilo que é material. É na direção dessa concepção geral que segue a sua análise a respeito da dualidade entre alma (ψυχή) e corpo (σῶμα).

No diálogo *Fédon*, Platão apresenta a alma (ψυχή) como imortal e pertencente ao nível inteligível, enquanto o corpo (σῶμα) é do sensível. Assim afirma Platão:

> [...] se assemelha (a alma - ψυχή) ao que é divino, imortal, dotado de capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo (σῶμα), pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico[10].

Além de uma clara distinção entre alma (ψυχή) e corpo (σῶμα) na citação acima, podemos verificar que o fato da alma assemelhar-se ao divino, ser imortal e possuir a capacidade de pensar – pois a alma entre todos os seres é o único que tem inteligência (νοῦς)[11] – tem primazia sobre o corpo e, sendo superior e anterior a ele, deve controlá-lo. Entretanto, isso não significa que o corpo não possa influenciá-la. Em algumas passagens, Platão admite que o corpo pode influenciar a alma. Em *A República*, por exemplo, ao falar da educação verdadeira e da formação dos soldados para a cidade (πόλις), descarta certos tipos de músicas que são ruins para a alma (ψυχή)[12]. No *Timeu*, admite que uma má formação física e hábitos corporais viciosos podem exercer uma péssima influência sobre a alma[13]. Seja como for, o que se torna bastante evidente no *Fédon* é que o homem não é um ser uno, mas composto de duas entidades, o corpo, preso ao mundo material e sensível, e a alma, que é por sua natureza inteligível.

Em *A República* IV, o entendimento de Platão a respeito da alma é apresentado com maior complexidade em relação ao que é descrito no *Fédon*. Nesta obra, para

---

[10] *Fédon* 80b. PLATÃO. *Diálogos: O banquete – Fédon – Sofista – Político.* Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1983, p. 84.

[11] Platão retoma e afirma com mais exatidão no *Timeu*: "[...] entre todos os seres, o único ao qual é adequado possuir intelecto (νουν) é a alma (ψυχήν) - pois esta é invisível, enquanto que o fogo, a água, a terra e o ar foram todos gerados como corpos visíveis". *Timeu* 46d. PLATÃO. *Timeu - Crítias.* Tradução do grego, introdução e notas: Rodolfo Lopes. 1ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011, p. 126.

[12] Cf. *A República* 424b-c.

[13] Cf. *Timeu* 86d.

apresentar tal problemática, o autor realiza um paralelo entre a alma (ψυχή), a cidade (πόλις) e as virtudes (ἀρετή). O que é entendido como a cidade justa e ideal é aplicado também ao indivíduo ou à sua alma. Segundo Platão, na cidade (πόλις) há três tipos ou classes de pessoas: os trabalhadores, os guardas e os governantes. À classe dos trabalhadores pertencem os lavradores, os artesãos e os comerciantes. Essa classe ocupa-se com as coisas mais fundamentais da cidade: alimentação, vestes e habitação. Seu papel é dito eficiente quando a virtude da temperança (σωφροσύνη) predomina entre seus membros. Ademais, por ser a classe mais inferior precisa submeter-se às classes superiores. A segunda classe, a dos guardas, é responsável pela defesa da cidade. A virtude que deve prevalecer nesta classe é a coragem (ἀνδρεία). Enfim, a classe dos governantes é a que deve ter o controle e o domínio da cidade. A sua virtude é a sabedoria (σοφία). Compreendemos daí que a cidade perfeita e justa é aquela em que cada um, ou cada classe, desempenha bem a sua função formando uma harmonia entre as partes[14]. De acordo com Platão, como na cidade justa existem três classes de pessoas (temperantes, corajosas e sábias), analogamente a alma possui três partes[15] distintas que funcionam como princípios da ação: a parte racional (λόγος), a parte impulsiva ou irascível (θύμος, θυμοειδής) e a parte apetitiva ou concupiscível (ἐπιθυμία)[16]. A parte racional é imortal e parecida ao divino enquanto as partes impulsiva e apetitiva são perecíveis.

O motivo pelo qual Platão afirma que a alma tem uma natureza tripartida, em *A República*, é principalmente por identificar que existem conflitos que ocorrem no interior dela. A separação entre alma e corpo e, de algum modo, um certo conflito entre eles apresentado por Platão, no *Fédon*, é agora, em *A República*, substituído pelo conflito da alma consigo mesma, entre as suas partes.

A mesma concepção aparece no *Fedro*, no qual Platão retoma a questão da alma tripartida e passa a descrever, de forma mitológica, como a alma pode estar em conflito consigo mesma. Segundo ele, a alma se assemelha a um carro puxado por dois cavalos alados e guiados pelo auriga. Os dois cavalos dos deuses são bons, mas os dos seres humanos, um é bom e outro é mau. Isso torna difícil a tarefa de guiá-los[17]. O auriga,

---

[14] Cf. *A República* 419a-435a.

[15] O próprio Platão emprega o termo μέρος, mas indica que se trata de um termo metafórico que não se deve interpretar no sentido de que a alma tenha partes materiais e extensas. Cf. COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofia... Op. cit.*, p. 214.

[16] Cf. *A República* 435c.

[17] Cf. *Fedro* 246a-b.

parece simbolizar a alma racional (λόγος) que precisa guiar e controlar os dois cavalos, ou seja, a alma impulsiva (θύμος, θυμοειδής) e a alma apetitiva (ἐπιθυμία).

Ao que parece, Platão busca, no *Fedro*, conciliar a teoria da alma exposta no *Fédon* com a apresentada em *A República*, ou seja, sua concepção dualista do homem – união de uma alma imaterial com um corpo material – com a sua visão tripartida da alma, que vive em conflito consigo mesma, com suas partes.

No *Timeu* é resgatada novamente a visão tripartida da alma. Nesta obra, Platão relaciona a alma ao corpo, designando um lugar distinto à cada uma de suas partes. A alma racional (νοῦς, λόγος) está alojada na cabeça. É de natureza divina e imortal. É por ela que o homem se comunica com o mundo inteligível. A alma impulsiva ou irascível (θύμος, θυμοειδής) reside no tórax. É inseparável do corpo e perece com ele no momento da morte. Enfim, a alma concupiscível (ἐπιθυμία) reside no abdômen. Dessa última provém os apetites e também é mortal[18].

Apesar de afirmar que a parte superior da alma é imortal e divina[19], não fica muito clara a questão da imortalidade no *Timeu*, visto que Platão não procura argumentar ou justificar tal posição. Por esse motivo, retornamos ao *Fédon* a fim de examinar as justificativas platônicas em favor da imortalidade da alma. Ao menos três argumentos são apresentados por Platão.

Em relação ao primeiro argumento, Platão afirma: "[...] os contrários (ἐναντίων) não nascem senão de seus contrários (ἐναντία)"[20]. Este argumento se baseia na hipótese, não verificada, de que há um processo cíclico eterno. Supõe que cada contrário é produzido por seu contrário, como se um fosse a mesma matéria da qual o outro seria feito ou se derivaria. Assim, do pequeno se tem o grande e do grande o pequeno. Do mesmo modo, do frio se sucede o calor e do calor o frio. E igualmente com as demais formas de contrários. Logo, como a vida e a morte podem ser ditos contrários, segue-se que da vida é produzida a morte e da morte é produzida a vida[21]. Este primeiro argumento platônico não parece tão claro, pois a alma, como diz, é imortal e, sendo assim, não tem contrário. Ao que parece, Platão está contrapondo a alma ao composto. O segundo

---

[18] Cf. *Timeu* 69c-70b.

[19] Cf. *Timeu* 41c, 69c-70b.

[20] *Fédon* 70e. PLATÃO. *Diálogos: O banquete – Fédon – Sofista – Político. Op. cit.*, p. 73.

[21] Cf. *Fédon* 70e-71b.

argumento está ligado ao processo *a priori* do conhecimento. Afirma Platão: "[...] aprender (μάθησις) não é outra coisa senão recordar (ἀνάμνησις)"[22]. Para se lembrar, é preciso ter apreendido antes. As coisas que recordamos não as aprendemos depois do nascimento, mas antes. Logo, a alma preexiste ao corpo e é natural, segundo Platão, que sobreviverá após sua morte[23]. A conclusão desse raciocínio também não parece satisfatória. O argumento pode provar que a alma existia antes de sua união com o corpo, mas o fato de existir antes não implica que vai existir depois. Enfim, o terceiro argumento toma como base que a alma é mais próxima às Ideias (εἶδος), se assemelha ao divino e é naturalmente destinada à dirigir o corpo[24]. Segundo Platão, isso demonstra que a alma seja imortal.

Ora, os argumentos apresentados por Platão no *Fédon* podem até provar que a alma sobrevive ao corpo. Porém, isso não implica ou significa que se trata da alma individual. Ao defender a imortalidade de uma alma particular, Platão recorre aos argumentos mitológicos[25]. Segundo Copleston, a doutrina psicológica de Platão não constitui um corpo sistematicamente elaborado e coerente. O que não equivale dizer que ele não tenha elaborado profundas reflexões entorno do problema da alma[26].

2 Aristóteles e as definições da alma (ψυχή)

Se, por um lado, Platão discorre sobre a alma em diversos de seus diálogos, por outro lado, fica difícil apresentar uma teoria precisa da alma, construída a partir desses diversos fragmentos. A verdade é que, em Platão, não encontramos uma teoria sistemática, ou seja, ele não aborda o problema da alma por completo e de maneira organizada. Aristóteles, por sua vez, apresenta o conjunto do problema em um tratado específico: *De anima*. Desta maneira, seu estudo torna-se muito mais aprofundado, organizado e sistemático.

---

[22] *Fédon* 72e. PLATÃO. *Diálogos: O banquete – Fédon – Sofista – Político. Op. cit.*, p. 76.

[23] Cf. *Fédon* 76a-e.

[24] Cf. *Fédon* 80b.

[25] Cf. *Fedro* 246a-b; *Timeu* 36e-37b, 90a-c; *A República* 614b-621b.

[26] Cf. COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofia... Op. cit.*, p. 221.

O objetivo da psicologia de Aristóteles é evidenciado no início do seu tratado. Afirma ele, como propósito principal: "[...] considerar e conhecer (a alma) sua natureza (φύσιν) e substância (οὐσίαν), bem como todos os seus atributos (συμβέβηκε)"[27]. Para tanto, o método de estudo apresentado pelo Estagirita é o da divisão. Segundo ele, é mais fácil partir das partes para conhecer o todo.

Após um longo histórico desenvolvido no livro I do *De anima*, Aristóteles inicia propriamente, no livro II, a exposição da sua teoria. Propõe, então, uma primeira definição que vai constituir o ponto de partida para demostrar as propriedades da alma. Para tanto, usa o conceito metafísico do hilemorfismo, apresentado na *Metafísica*[28], segundo o qual todos os seres sensíveis são constituídos de matéria (ὕλη) e forma (μορφή)[29]. A matéria é a potência indeterminada e a forma, o ato realizado e determinado. Vale destacar que, o termo μορφή aqui, está sendo usado por Aristóteles no sentido de εἶδος.

Várias são as definições de alma (ψυχή) apresentadas por Aristóteles no *De anima*. Indicamos algumas que nos parecem de maior relevância para o entendimento do problema. Afirma o Estagirita: (1) "É necessário, então que a alma (ψυχή) seja substância (οὐσία) como forma (εἶδος) do corpo natural que em potência (δύναμις) tem vida"[30]. (2) "[...] a alma (ψυχή) é a primeira atualidade (ἐντελέχεια) de um corpo natural que tem em potência (δύναμις) vida"[31]. (3) "[...] a alma (ψυχή) é a primeira atualidade (ἐντελέχεια) do corpo natural orgânico"[32]. (4) "[...] a alma (ψυχή) é a substância (οὐσία)

---

[27] *De anima* 402a 8. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 45.

[28] Sobre isso, Aristóteles afirma, na *Metafísica*: "Chama-se substrato primeiro (ὑποκείμενον), em certo sentido, a matéria (ὕλη), noutro sentido a forma (μορφή) e num terceiro sentido o que resulta do conjunto de matéria e forma. Chamo matéria, por exemplo, o bronze; forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isto é, a estátua. De modo que, se a forma é anterior e mais do que a matéria, pela mesma razão ela também será anterior ao composto". *Metafísica* Z 1029a 1-6. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introdutório, texto grego com tradução para o italiano de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 293.

[29] Apesar de se falar de uma teoria do hilemorfismo em Aristóteles, a partir da própria junção dos termos – matéria (ὕλη); forma (μορφή) –, é importante destacar que o Estagirita não usa o termo "hilemorfismo". Ademais, não se trata de um hilemorfismo universal. Existem substâncias supra-sensíveis que não admitem matéria (ὕλη). É o caso das múltiplas esferas celestes e, de forma mais evidente, o primeiro motor imóvel. É pertinente, neste ponto, recorrermos novamente a um trecho da *Metafísica*: "[...] é necessário que haja um Princípio, cujo a substância (οὐσία) seja o próprio ato (ἐνέργεια). Assim, também é necessário que essas substâncias (οὐσίας) sejam privadas (ἄνευ) de matéria (ὕλης), porque devem ser eternas, se é que existe algo de eterno". *Metafísica* Λ 1071b 20-22. ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, p. 559.

[30] *De anima* 412a 18. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 71.

[31] *De anima* 412a 27. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 72.

[32] *De anima* 412b 2. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 72.

segundo a determinação (λόγος), ou seja, o que é, para um corpo de tal tipo, ser o que é”[33]. (5) “A alma (ψυχή) é isto por meio de que primordialmente vivemos (ζῶμεν), percebemos (αἰσθανόμεθα) e raciocinamos (διανοούμεθα). Por conseguinte, a alma (ψυχή) será uma certa determinação (λόγος) e forma (εἶδος), e não matéria (ὕλη) ou substrato (ὑποκείμενον)”[34]. (6) “[...] a alma (ψυχή) é uma certa atualidade (ἐντελέχειά) e determinação (λόγος) daquele que tem a potência (δύναμιν) de ser tal”[35].

Como podemos perceber nas diversas definições, Aristóteles identifica, de maneira geral, a alma (ψυχή) com a vida e atualidade (ἐντελέχεια), e o corpo (σῶμα), com a potência (δύναμις) de vida. A alma é a forma ou atualidade do ser vivo. Sendo assim, alma e vida se identificam, segundo Aristóteles, neste tratado. Ademais, não somente os homens, mas os animais e as plantas também possuem alma.

O sentido de atualidade (ἐντελέχεια) entendido aqui por Aristóteles precisa ser melhor explicado. Como afirma Ross, esta atualidade é ambígua. Por exemplo, ele diz: “Comparado com um leigo, um homem de ciência possui a atualidade do conhecimento, mesmo quando não pensa de modo científico; mas possui-a em maior grau quando está absorvido por essa forma de pensar”[36]. A alma é, pois, a atualidade primeira de um corpo que possui vida e seu exercício é atualidade segunda. Portanto, um homem possui alma mesmo estando dormindo, apesar de neste caso, não estar totalmente atuando[37].

Aristóteles recorre a dois exemplos para ilustrar melhor essa diferença. Segundo o Estagirita, se o machado fosse um corpo natural, sua alma seria a essência (οὐσία) de ser machado, ou seja, a capacidade de cortar a lenha. Assim como se o olho fosse um animal, sua alma seria a vista, a capacidade de ver. Um machado incapaz de cortar lenha poderia ser considerado machado apenas por *homonímia*[38], quer dizer, só de nome. Assim também, um olho, sem a capacidade de ver, seria considerado olho somente por

---

[33] *De anima* 412b 12. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 72.

[34] *De anima* 414a 12. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 76.

[35] *De anima* 414a 28. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 76.

[36] ROSS, David. *Aristóteles.* Tradução: Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987, p. 142.

[37] Suas funções permanecem adormecidas, exceto a função vegetativa.

[38] Aristóteles define como *homonímia* as coisas que têm em comum o nome, contudo a definição do ser que corresponde ao nome é diferente. Deste modo, animal é tanto um homem real como um homem pintado em uma pintura, por exemplo. Cf. *Categorias* I, 1a 1-5.

homonímia, como um olho de pedra ou pintado[39]. Portanto, para Aristóteles, a alma é atualidade primeira (ἐντελέχεια) de um corpo vivo ou o ato de viver e não pode ser independente e separada deste, como sustenta Platão. Ademais, alma e corpo não são duas substâncias separadas, mas elementos inseparáveis de uma única substância.

3 Tripartição da alma

Se, por um lado, Aristóteles rejeita veemente Platão em relação a visão dualista, em que a alma pode existir separada do corpo, por outro, recupera a visão tripartida da alma sustentada por seu antecessor. Para o Estagirita, a alma (ψυχή) pode ser ordenada hierarquicamente e dividida em três partes. Em uma das definições apresentadas anteriormente, podemos identificar e entender essa hierarquia da alma nos diferentes seres vivos. Vejamos, pois: "A alma (ψυχή) é isto por meio de que primordialmente vivemos (ζῶμεν), percebemos (αἰσθανόμεθα) e raciocinamos (διανοούμεθα)"[40]. O que poderia nos gerar dúvida é que, anterior a essa definição, Aristóteles havia apresentado a alma como: "[...] princípio das capacidades – nutritiva (τροφητικόν), perceptiva (αἰσθητικόν), raciocinativa (διανοητικόν) e de movimento (κινητικόν)"[41]. Mais à frente ainda, ao apresentar as potências, afirma: "Mencionamos como potências a nutritiva (τροφητικόν), a perceptiva (αἰσθητικόν), a desiderativa (ὀρεκτικόν), a locomotiva (κινητικόν) e a raciocinativa (διανοητικόν)"[42]. Todavia, existem três tipos de alma que comportam capacidades diferenciadas. E isso se justifica da seguinte maneira: as plantas possuem uma *alma vegetativa*, a qual consiste nos poderes de nutrição e reprodução. Além desses, os animais possuem os poderes de percepção e locomoção, ou seja, possuem a *alma sensitiva*. E, todo animal possui pelo menos uma capacidade sensitiva, na qual o tato é o sentido mais universal. O que quer que possa sentir, pode sentir prazer ou dor e, portanto, os animais têm apetite. Por fim, os homens, além disso, têm o poder da razão e do

---

[39] Cf. *De anima* 412b 11-22.

[40] *De anima* 414a 12-13. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 76.

[41] *De anima* 413b 12. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 75.

[42] *De anima* 414a 31. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 77.

pensamento, ou seja, *alma intelectiva* ou racional[43]. Por conseguinte, as três partes da alma são hierarquicamente dividas em: vegetativa, sensitiva e intelectiva.

É importante salientar que não se trata de uma multiplicidade de almas, mas de uma mesma alma que se torna mais estruturada segundo a complexidade da matéria com a qual ela se encontra[44]. Deste modo, não é o caso que o homem possua três almas, ou o animal, duas, mas uma única alma que carrega em si as funções segundo o ser vivo. Nesse sentido, passamos agora a analisar cada uma das três capacidades da alma, começando pela mais elementar e comum a todos os seres vivos à capacidade mais superior e própria do homem, passando pela sensibilidade, também própria ao homem e o animal.

3.1 Alma vegetativa

A alma vegetativa é o princípio mais elementar da vida, presente em todos os seres vivos, como já mencionamos anteriormente. Duas capacidades são apresentadas por Aristóteles com relação a alma vegetativa: o nutrir e o gerar[45].

Segundo o Estagirita, nada se nutre sem participar da vida. É o corpo animado, enquanto animado, ou seja, que possui vida, que é nutrido. Portanto, a nutrição diz respeito ao animado e não de maneira acidental[46]. É ainda, um processo de assimilação, constituindo em tornar semelhante o que é diferente, ou seja, os alimentos são alterados e tornam-se da mesma substância do que é nutrido.

A capacidade de gerar ou de reproduzir é a função mais natural dos seres vivos perfeitos e não mutilados. Assim afirma Aristóteles: "[...] para os que vivem – isto é, todos aqueles que forem perfeitos e não mutilados nem gerados espontaneamente –, o mais natural dos atos é produzir outro ser igual a si mesmo; o animal, um animal, a planta, uma planta, a fim de que participem do eterno e do divino"[47].

---

[43] Cf. KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental. Filosofia Antiga*. Vol. 1. Tradução: Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 284.

[44] Cf. HAMELIN, Guy. "Vontade (βούλησις) e consentimento (συγκατάθεσις) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (ὄρεξις) ou da razão (λόγος)?" *Revista Doispontos*, Curitiba, Vol. 7, nº. 1, abr. 2010, p.28.

[45] Cf. *De anima* 415a 25.

[46] Cf. *De anima* 416b 9-11.

[47] *De anima* 415a 26-28. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 79.

Por conseguinte, o propósito último da alma vegetativa reside em preservar não apenas a vida individual, que está condenada a uma rápida extinção, mas também em preservar a espécie única, via pela qual os seres vivos podem compartilhar do eterno e do divino[48]. Neste sentido, segundo Berti, a alma não é só forma, causa formal dos seres vivos, mas é também, como princípio de geração, a causa motora e eficiente. E como a geração tende a perpetuar a espécie – que vem a ser a essência (οὐσία) do conjunto de todos os indivíduos que têm a mesma forma – a alma é também o seu fim, sua causa final[49].

3.2 Alma sensitiva

Além das funções de nutrição e geração é necessário admitir percepção (αἴσθησις), apetite (ὄρεξις) e movimento (κίνησις) nos animais. Logo, é preciso admitir um princípio que possa presidir essas funções, a saber, a alma sensitiva.

Essa alma pode ser entendida a partir dos conceitos metafísicos de ato e potência. Nesta perspectiva, afirma Reale: "Temos faculdades sensitivas que não estão em ato, mas em potência, isto é, capazes de receber sensações"[50]. Em função disso, não percepcionamos continuamente, mesmo que temos a capacidade de percepção. Vejamos o que afirma o Estagitita:

> É claro que a capacidade de perceber (αἰσθητικὸν), então, não existe em atividade (ἐνεργείᾳ), mas só em potência (δυνάμει), e por isso não percebe a si mesma; assim como o inflamável não queima por si mesmo sem aquilo que o faz inflamar (do contrário, queimaria a si próprio, e não careceria de que o fogo existisse em atualidade)[51].

---

[48] Cf. ROSS, David. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 143.

[49] Cf. BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 75.

[50] REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Coleção-História da Filosofia Antiga e Romana. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p.84.

[51] *De anima* 417a 5-8. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 83.

Assim, a faculdade sensitiva (αἰσθητικόν) passa da potência ao ato através do contato com o objeto sensível (αἰσθητόν). O objeto sensível é essencial no processo de percepção, pois é ele que torna possível a atualidade da potência perceptiva. Recorremos novamente ao texto de Aristóteles:

> [...] tudo é afetado (πάσχει) e movido (κινεῖται) por um poder eficiente (ποιητικοῦ) e em atividade (ἐνεργεία). Por isso existe, conforme dissemos, em um sentido, o ser afetado pelo semelhante e, em outro sentido, o ser afetado pelo dessemelhante. Pois é o dessemelhante que é afetado, mas, tendo sido afetado, é semelhante[52].

Aristóteles retoma e explica mais precisamente em outro trecho essas noções de semelhante e dessemelhante. Segundo ele, a capacidade perceptiva (αἰσθητικόν) é potencialmente tal como seu objeto (αἰσθητόν) já o é em atualidade. Por conseguinte, ela é afetada enquanto não semelhante, mas uma vez que tenha sido afetada, se assemelha e torna-se tal como o objeto (αἰσθητόν)[53].

Na continuação é esclarecido de que modo o dessemelhante, a faculdade sensitiva (αἰσθητικόν), torna-se semelhante ao percebido (αἰσθητόν), o objeto sensível: recebe as formas sensíveis (αἴσθημα) sem a matéria. Por exemplo, recorda Aristóteles, como a cera recebe a impressão do anel com o sinete sem o ferro e o ouro, isto é, recebe a impressão do ferro e do ouro, mas não enquanto ferro ou ouro. De maneira análoga, os sentidos recebem as formas dos objetos sensíveis sem a matéria[54]. Segundo Moreau, é neste ponto que se encontra a diferença essencial entre a faculdade nutritiva e a faculdade sensitiva. A primeira, tanto nos animais como nas plantas, apreende uma matéria estranha e a torna semelhante à sua forma. A segunda, ao contrário, recebe a forma sem a matéria e é desta

---

[52] *De anima* 417a 17-20. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 84.

[53] Cf. *De anima* 418a 3-6. Deve-se assinalar, que este é um dos pontos da crítica feita por Aristóteles a Platão no livro I do *De anima*. Cf. *De anima* 404b 16ss. De acordo com Reis, Platão não afirma explicitamente a máxima: "o semelhante é conhecido pelo semelhante". Todavia, Aristóteles se refere, provavelmente, às doutrinas sustentadas por Platão no final da sua vida, quando as formas inteligíveis eram concebidas como números. Para Reis, está em questão o seguinte: por um lado, o próprio universo que Platão concebia como um grande organismo vivo é constituído do ponto ao plano e deste ao espaço, assim como o volume e os demais objetos que o universo contém. Este processo é derivado de formas/números – o Uno, a Díade e a Tríade. Por outro lado, os princípios do ato cognitivo seriam derivados dessas mesmas formas/números. O processo de apreensão do objeto – científico, opinativo ou perceptivo – seria uma relação entre semelhantes, ou seja, entre os princípios formais do conhecimento e os princípios constituintes da realidade, ambos de natureza numérica. Cf. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 159.

[54] Cf. *De anima* 424a 19-23.

maneira que se diz semelhante[55]. Pelo que vimos até aqui, a característica principal e, em certo sentido, a mais importante da faculdade sensitiva (αἰσθητικόν) é ser afetada pelos sensíveis (αἴσθημα). Assim, antes de mais nada, precisamos investigar os tipos de sensíveis, dado que Aristóteles classifica os objetos da percepção de acordo com o modo pelo qual são percebidos.

Na continuação do livro II, o Estagirita apresenta três modos de percepção dos sensíveis: dois são percebidos por si e um por acidente. Dos percebidos por si, um é próprio de cada sentido e outro, comum a todos ou a mais de um[56]. Logo, os três tipos de sensíveis são: *sensíveis próprios*, *sensíveis comuns* e *sensíveis por acidente*.

Os *sensíveis próprios* podem ser percebidos apenas por um sentido específico. Assim, a visão percebe cores, o olfato percebe odores e assim por diante com os demais sentidos. Por exemplo, no caso da visão, se algumas condições estiverem presentes, tais como corpo transparente como intermediário, a presença da claridade e o órgão sensitivo saudável, a cor pode afetar a vista, gerando uma percepção visual. Portanto, a cor é um sensível próprio e "por si mesma" visível.

Façamos um pequeno parêntese. Os intermediários, aos quais Aristóteles faz referência, são os corpos simples ou os quatro elementos. Porém, mais exatamente, dizem respeito à água e ao ar, pois estes são os únicos a compor os órgãos sensoriais[57]. Vejamos que a percepção pode ser direta através do tato, contudo, pode ser indireta através da audição e da visão, ou seja, necessita de um intermediário ou meio de transmissão. No caso da audição e da visão, tanto a água como o ar podem ser intermediários. Há casos ainda que o mesmo sensível pode ser percebido através de mais de um elemento como intermediário. Por exemplo, a cor pode ser percebida tanto por intermédio da água como do ar. Por outro lado, um elemento pode ser intermediário para mais de um objeto sensível. Por exemplo, o ar é intermediário tanto para o som como para a cor[58]. Cabe ainda lembrarmos que Aristóteles não admite que haja engano em relação aos sensíveis

---

[55] Cf. MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: Boulevard Saint-Germain, 1962, p. 170.

[56] Cf. *De anima* 418a 7ss.

[57] Cf. *De anima* 425a 5-7.

[58] Cf. *De anima* 425a 1-5.

próprios, pois não nos enganamos, por exemplo, de que seja cor ou som, apesar de nos enganarmos sobre onde está o colorido ou o sonante[59].

Quanto aos *sensíveis comuns*, não são próprios a nenhum sentido específico, mas a todos ou mais de um. São ditos sensíveis comuns: o movimento, o repouso, o número, a figura e a magnitude[60]. O movimento, por exemplo, pode ser percebido tanto pelo tato como pela visão.

No que se refere aos *sensíveis acidentais*, são percebidos casualmente ou indiretamente pelos nossos sentidos, visto que "acidente" é aquilo que pertence a uma coisa e pode ser afirmado como verdadeiro, mas nem sempre e nem habitualmente[61]. Vejamos o exemplo apresentado por Aristóteles: "É denominado sensível por acidente quando, por exemplo, o branco é o filho de Diares. Pois percebe-se isto por acidente, e porque calha de estar associado ao branco que é percebido. Por isso também, sob a ação do sensível enquanto tal, não se é afetado"[62]. Esta sensação (αἴσθησις) se dá em nós por acidente, pois aquilo que é percebido efetivamente, a cor branca, não é ligada à substância por necessidade. Por exemplo, quando digo: "vejo o filho de Diares", o que vejo efetivamente é o "branco", que no filho está. Nem por isso, ao ver "algo branco", digo que seja o filho de Diares. Por essa razão, os sensíveis acidentais são casualmente ou indiretamente percebidos pelos sentidos.

Por conseguinte, a faculdade sensitiva é fundamentalmente a capacidade dos cinco sentidos (visão, audição, olfato, paladar e tato) serem afetados pelos sensíveis, tantos os próprios de cada sentido, os comuns a mais de um e os que acidentalmente são percebidos.

Apesar de não admitir a existência de um sexto sentido[63], além dos cinco descritos no decorrer do livro II, Aristóteles admite, no entanto, a necessidade de uma função diferenciada na faculdade sensitiva. Vejamos, pois, que, segundo o Estagirita, dos sensíveis comuns temos uma percepção comum e não por acidente, embora não haja sentido próprio[64] para eles. A explicação dada pelo Estagirita, para mostrar a

---

[59] Cf. *De anima* 418a 11-16.

[60] Cf. *De anima* 425a 15-17.

[61] Cf. *Metafísica* 1025a 15.

[62] *De anima* 418a 21-23. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 87.

[63] Cf. *De anima* 424b 22ss.

[64] Sentido próprio está sendo usado, neste caso, em referência aos cinco sentidos.

impossibilidade da existência de um sentido próprio para perceber os sensíveis comuns, é que as percepções deles, que são comuns a mais de um sentido, deixariam de ser percebidas "por si" e passariam a ser percebidas "por acidente" pelos demais sentidos[65]. Por exemplo, é diferente identificar o "filho de Diares" através do "branco", de identificar o "doce" através do "branco". Isso se confirma, pois, no último exemplo, tanto o "doce" como o "branco" são percebidos pelos sentidos, embora que por diferentes sentidos. Por outro lado, o "branco" é acidental, no primeiro exemplo. Assim, dizer que o que vejo é o "filho de Diares" não parece ser tarefa única dos sentidos.

Diante disso, queremos investigar agora essa função exercida pela alma sensitiva na percepção dos sensíveis comuns. Conforme salienta Ross, devemos considerar a sensibilidade como uma única faculdade, a qual gera algumas funções em detrimento de sua natureza genérica. Deste modo, o sentido comum em Aristóteles é ligado à natureza comum, inerente e inseparável aos cinco sentidos. Como não possuímos um órgão especial para detectar os sensíveis comuns, podemos afirmar ser uma faculdade interna que tem a função de coordenar e unificar as demais sensações isoladas[66].

Segundo Kenny, a faculdade designada por Aristóteles como sentido comum é ainda melhor traduzida como "sentido geral", por unificar as várias percepções dos sentidos próprios. Por exemplo, ao deparamos com um cavalo, podemos vê-lo, escutá-lo, senti-lo e cheirá-lo e o sentido comum unifica essas percepções como um objeto único. Mesmo assim, o conhecimento desse objeto como "cavalo" vem da função exclusiva, segundo Aristóteles, do intelecto[67].

Isto posto, podemos afirmar que o sentido comum, em Aristóteles, possui basicamente três funções. A primeira é, como já foi dito, a percepção dos sensíveis comuns. A segunda diz respeito à sensação de que se percebe, ou seja, o animal percebe que vê e sente[68]. Em outros termos, perceber pela vista é mais amplo que "ver", pois percebemos pela vista tanto a escuridão como a luz, ainda que não estejamos vendo nem um, nem outro. As duas atividades distintas estariam subentendidas no termo visão: a percepção da cor e a percepção da visão de uma cor. O primeiro ato da visão é evidente.

---

[65] Cf. *De anima* 425a 27ss.

[66] Cf. ROSS, David. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 147.

[67] Cf. KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental. Filosofia Antiga*. *Op. cit.*, p. 285.

[68] Cf. *De anima* 425b 13ss.

Por outro lado, o segundo não é puro e simplesmente a percepção de uma cor, pois é a partir da visão que formamos juízo sobre a visão ou não de uma cor[69]. Enfim, uma terceira função do sentido comum é discernir as percepções que pertencem a distintos sentidos, como o doce e o branco[70]. Esta distinção entre o branco e o doce não pode ser feita por um único sentido e nem por dois sentidos atuando separadamente. Deve ser a obra de uma faculdade unificada, que atua em um momento único. Perceber simultaneamente duas qualidades tanto o branco e o preto, que são do mesmo gênero, ou a brancura e a doçura, que são gêneros diferentes, é tarefa do sentido comum.

3.2.1 A imaginação (φαντασία)

Passamos a abordar agora a faculdade que é, do ponto de vista de Aristóteles, uma espécie de produto derivado da percepção sensível, a saber, a imaginação (φαντασία). Segundo Ross, o sentido primeiro de imaginação (φαντασία) está muito próximo ao termo φαίνεσθαι que significa "aparecer". Designa tanto a aparição de um objeto como o processo mental, o qual está para a aparição como o ouvir está para a produção do som[71].

Cabe ainda lembrarmos que Aristóteles não é o primeiro a falar em imaginação, mas o primeiro a distingui-la da percepção sensível[72]. É nesta perspectiva, que sua investigação não começa por definir o que é a imaginação, mas o que a diferencia das demais faculdades da alma.

---

[69] Cf. *De anima* 425b 20-25.

[70] Cf. *De anima* 428b 16-19.

[71] Cf. ROSS, David. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 150.

[72] De acordo com Berti, Platão, apesar de usar o termo imaginação (φαντασία), não o diferencia da percepção do mundo sensível. Assim afirma Berti: "Em Platão, pode-se de fato dizer com certeza que o termo φαντασία está presente, mas este filósofo tende a confundi-lo ou identificá-lo com o conceito de sensação ou, em geral, de conhecimento de mundo sensível. Isto se deve ao caráter particular da concepção platônica da realidade. Com efeito, como é de conhecimento geral, para Platão o mundo sensível não corresponde à realidade verdadeira, ao verdadeiro ser, mas é apenas uma imagem, uma aparência, o que se constitui no componente parmenidiano do platonismo. Por isso, o conhecimento do mundo sensível passa a ser conhecimento das aparências, das imagens, identificando-se, portanto, com a imaginação. Para Platão, ter sensações não significa apreender a realidade autêntica, mas uma aparência da realidade, uma imagem. De modo que nele não se podem encontrar os pressupostos filosóficos necessários para estabelecer uma distinção clara entre conhecimento sensível e imaginação". BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos I. Epistemologia, lógica e dialética*. Tradução: Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 79.

Primeiramente, é preciso destacar que a imaginação ocupa uma certa posição intermediária entre a faculdade perceptiva e a intelectiva. Ao mesmo tempo que não é possível ter imaginação sem percepção sensível, essa é pressuposto necessário para que exista pensamento. Assim afirma Aristóteles: "[...] a imaginação (φαντασία) é algo diverso tanto da percepção sensível (αἰσθήσεως) como do raciocínio (διανοίας); mas a imaginação não ocorre sem a percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições (ὑπόληψις)"[73]. A imaginação, de fato, depende de nós, de quando temos vontade (βούλησις), pois é possível supor algo diante de nossos olhos. As opiniões (δόξα) não dependem somente de nós, pois há necessidade de que elas sejam verdadeiras ou falsas. É por isso que, segundo o Estagirita, quando estamos convencidos de estar diante de um perigo, somos tomados por um medo real. Por outro lado, se o perigo for apenas imaginado (φαντασία), isso não precisa ocorrer necessariamente, pois é como se estivéssemos "diante de uma pintura"[74]. Além disso, a imaginação não pode ser nem uma combinação de opinião com percepção sensível. O exemplo apresentado é o seguinte: o sol nos aparece, através da visão, medindo o tamanho de um pé, mas essa percepção apresenta-se acompanhada de uma opinião verdadeira de que o sol é maior do que a terra habitada. Ora, se a imaginação fosse opinião combinada à sensação, então teríamos duas opções: ou no ato de combiná-las desistimos dos dados apresentados pela percepção sensível sem termos sido persuadidos, ou então conservamos ao mesmo tempo a percepção falsa, sugerida pelo sentido, e a opinião verdadeira, sugerida por nossa crença, o que seria absurdo[75].

Agora permanece a questão seguinte. Se imaginação não é percepção sensível, nem pensamento e nem opinião, quer seja isolada ou combinada à percepção, qual é a definição dela dada por Aristóteles? A imaginação é um certo movimento gerado pela percepção sensível em atividade. É útil, nesta etapa, citarmos o próprio trecho em questão:

> [...] a imaginação (φαντασία) parece ser um certo movimento (κίνησιν) e não ocorrer sem percepção sensível (αἰσθήσεως) — mas apenas naqueles que têm percepção sensível e a respeito daquilo de que há percepção sensível — , e já que é possível que o movimento ocorra pela

[73] *De anima* 427b 14-15. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 110. Segundo Reis, a suposição (ὑπόληψις) é uma noção ampla que inclui tanto o conhecimento (ἐριστήμη), a opinião (δόξα) e o entendimento (φρόνησις). Cf. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 288.

[74] Cf. *De anima* 427b 18-23.

[75] Cf. *De anima* 428b 1-9.

> atividade da percepção sensível e há a necessidade de ele ser semelhante à percepção sensível, este movimento não poderia ocorrer sem percepção sensível, tampouco subsistir naqueles que não percebem, mas aquele que o possui (o movimento do tipo descrito) poderá fazer e sofrer muitas coisas de acordo com ele, que pode ser tanto verdadeiro (ἀληθῆ) com o falso (ψευδῆ)[76].

A imaginação é um movimento que nasce da sensação. Agora, apesar de nascer da percepção sensível e não subsistir nos seres que não possuem capacidade de perceber, a imaginação vai além da sensação, pois podemos produzir imagens mesmo depois de passada a sensação. Segundo Aristóteles, este movimento poderá ser verdadeiro ou falso, ou seja, pode ou não corresponder à realidade. Os motivos pelos quais a imaginação pode ser verdadeira ou falsa, ou corresponder ou não à realidade, são que os sensíveis apresentam-se de diversos modos, como já foi dito anteriormente. Enquanto os sensíveis próprios são sempre verdadeiros ou apresentam pouca falsidade, os sensíveis acidentais e os sensíveis comuns podem nos enganar[77]. De acordo com Ross, isso significa que os sentidos próprios são infalíveis, desde que na presença da sensação. Por outro lado, os sensíveis acidentais e os sensíveis comuns estão sujeitos ao erro mesmo na presença da sensação. Assim, a imprecisão da imaginação se dá principalmente do fato de se estar na presença ou não do objeto da sensação. Vejamos, por exemplo, o caso do sono em que há suspensão da sensação. Ao sonharmos, o movimento torna-se atual, isto é, forma-se uma imagem similar à sensação, porém menos viva e menos digna de confiança[78]. De acordo com Aristóteles, no *De anima*, a imaginação é um movimento gerado pela percepção sensível em atividade. É a partir desse movimento, que muitos animais realizam suas ações[79]. No homem, é o que torna possível o pensamento ligado ao sensível.

3.2.2 O apetite (ὄρεξις) e o princípio do movimento (κίνησις)

Ao longo da análise da alma sensitiva, o Estagirita considerou que todo animal possui ao menos a capacidade sensitiva, sendo o tato o mais elementar e indispensável

---

[76] *De anima* 428b 12-16. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 112.

[77] Cf. *De anima* 428b 20-25.

[78] Cf. ROSS, David. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 150.

[79] Cf. *De anima* 428b 30.

dos sentidos. Ademais, aquele que tem ao menos um sentido está capacitado a experimentar prazer e dor, ou seja, percebe o objeto como prazeroso ou doloroso. Com efeito, aquele que sente prazer e dor pode apetecer o objeto prazeroso e evitar o objeto doloroso. Logo, todo animal que tenha ao menos o sentido do tato possui também o apetite (ὄρεξις)[80]. Ao que tudo indica, o apetite (ὄρεξις) pertence à alma sensitiva[81].

Além do apetite (ὄρεξις), outra capacidade da alma apresentada por Aristóteles nos suscita dúvida sobre a qual das três partes da alma pertence. De acordo com umas das definições apresentadas anteriormente, a alma é o princípio das capacidades nutritiva (τροφητικόν), perceptiva (αἰσθητικόν), raciocinativa (διανοητικόν) e de movimento (κινητικόν)[82]. Deste modo, onde podemos localizar a capacidade do movimento (κίνησις) na estrutura tripartida da alma? Será o movimento originário da totalidade ou pertence à alguma parte específica da alma? Antes de resolver tais questões, Aristóteles apresenta uma série de considerações. Segundo ele, como a investigação é sobre o movimento local (φορά) e não do movimento de crescimento e decaimento, não compete à alma vegetativa. Ademais, as plantas são incapazes de se mover localmente. Também não parece ser a potência perceptiva inteiramente responsável pelo movimento, uma vez que todos os animais participam da sensação, mas muitos permanecem imóveis e outros movimentam-se apenas a partir de uma ação externa à sua natureza. Além disso, o movimento não deve pertencer à faculdade intelectiva, porque o intelecto, mesmo quando pensa que algo deve ser procurado ou evitado, nem sempre nos impulsiona. Em todo caso, o apetite (ὄρεξις) parece necessário para o movimento. Contudo, há pessoas que sentem o apelo dos desejos e dos impulsos, mas são capazes de contê-los e obedecerem aos desígnios da razão. Logo, nem mesmo é exclusivamente o apetite o responsável pelo movimento, pois quando a razão possui o controle de si, controla igualmente o apetite[83].

Notemos, contudo, que o movimento é, aparentemente, sempre causado por algo que se imagina e se quer, visto que nenhum animal se move sem ter na imaginação algo que lhe apetece ou cause repulsa. Configura-se, portanto, que a imaginação (φαντασία)

---

[80] Cf. *De anima* 414b 1-5.

[81] Antes de mais nada, é importante esclarecer, para evitar confusão dos termos, que optamos pela seguinte tradução: ὄρεξις (apetite), ἐπιθυμία (desejo), θύμος (impulso) e βούλησις (vontade).

[82] Cf. *De anima* 413b 12.

[83] Cf. *De anima* 432b 14-30.

enquanto ligada ao pensamento prático e o apetite (ὄρεξις) possam ser os responsáveis pelo movimento (κίνησις). Vejamos o que afirma Aristóteles:

> Há dois fatores que fazem mover: o desejo (ὄρεξις) ou o intelecto (νοῦς), contanto que se considere a imaginação (φαντασίαν) um certo pensamento (νόησίν). Pois muitos seguem as suas imaginações em vez da ciência (ἐπιστήμην), mas nos outros animais não há nem pensamento (νόησις), nem raciocínio (λογισμός), e sim imaginação (φαντασία). Logo, são estes os dois capazes de fazer mover segundo o lugar: o intelecto (νοῦς) e o desejo (ὄρεξις), mas o intelecto que raciocina em vista de algo e que é prático (πρακτικός), o qual difere do intelecto contemplativo (θεωρητικοῦ) quanto ao fim (τέλει)[84].

Nesta passagem, podemos perceber que, ao apresentar dois princípios do movimento, o apetite (ὄρεξις) e o intelecto (νοῦς), Aristóteles tem em vista que há casos em que o apetite (ὄρεξις), como forma irracional, comanda o movimento e há casos em que o movimento é presidido pela inteligência prática. Entretanto, os dois princípios do movimento apresentados acima serão reduzidos a algo comum: o apetecível (ὀρεκτόν), ou seja, o objeto do apetite. Deste modo, há algo único que faz mover, pois o objeto apetecível faz mover e por isso o raciocínio prático também move, porque o apetecível é o seu princípio. Do mesmo modo, a imaginação (φαντασία), quando move, não move sem apetite (ὄρεξις)[85]. Portanto, o intelecto prático e a imaginação – esta última, presente também nos animais, como vimos anteriormente – só podem pôr em movimento se eles próprios foram postos em movimento pelo objeto do apetite (ὀρεκτόν).

Por fim, Aristóteles apresenta três elementos que compõe o movimento: (1) o que faz mover (ὀρεκτόν), ou o objeto visado e que move sem ser movido. (2) Também, há a faculdade do apetite (ὀρεκτικόν), que move pelo fato de ser movida pelo objeto. (3) Enfim, encontra-se aquele que é movido, o indivíduo. Portanto, a partir do que foi apresentado, fica claro que tanto o apetite (ὄρεξις), quanto o movimento (κίνησις), podem ser vistos, em relação à alma, como ligados à sensação.

---

[84] *De anima* 433a 9-15. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 124

[85] Cf. *De anima* 433a 17-21.

3.2.3 A divisão dos apetites (ὄρεξις) e o papel da vontade (βούλησις)

Cabe ainda lembrarmos que Aristóteles, ao apresentar as potências da alma, divide o apetite (ὄρεξις) em três espécies: desejo (ἐπιθυμία), impulso (θύμος) e vontade (βούλησις). É útil citarmos o trecho em questão:

> [...] mencionamos como potências a nutritiva (θρεπτικόν), a perceptiva (αἰσθητικόν), a desiderativa (ὀρεκτικόν), a locomotiva (κινητικόν) e a raciocinativa (διανοητικόν). Ora, nas plantas (φυτοῖς) subsiste somente a nutritiva (θρεπτικόν), mas, em outros seres, tanto esta como a perceptiva (αἰσθητικόν). E, se subsiste a perceptiva (αἰσθητικόν) , também subsiste a desiderativa (ὀρεκτικόν), pois **desejo (ὄρεξις) é apetite (ἐπιθυμία), impulso (θυμὸς) e aspiração (βούλησις);** e todos os animais têm ao menos um dos sentidos - o tato - e, naquele em que subsiste percepção sensível, também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso; e, nos que eles subsistem, também subsiste o apetite (ἐπιθυμία), pois este é o desejo (ὄρεξις) do prazeroso[86].

O apetite (ὄρεξις) é o que move o animal em direção ao seu objeto. Isto é, o objeto (ὀρεκτόν) move o apetite (ὄρεξις) e o apetite, por sua vez, move o animal, como foi dito anteriormente. Assim, o apetite (ὄρεξις) é ligado à faculdade desiderativa (ὀρεκτικόν) e, deste modo, pertence à parte sensitiva da alma. Ora, embora as espécies de apetites (ὄρεξις) parecem pertencer à parte sensitiva da alma e, portanto, à parte não racional, Aristóteles afirma que uma delas pode ser afetada pela parte racional, sobretudo, obedecendo à função superior da alma, como veremos a seguir. Ora, como isso se explica?

Segundo Hamelin, existe somente uma potência do apetite (ὄρεξις) em Aristóteles, que está ligada à faculdade da sensação. As três espécies do apetite são funções de uma só faculdade, mesmo que a ação de cada uma seja sensitiva ou racional, como é o caso da vontade (βούλησις)[87]. Por seu lado, Kahn afirma que a posição da vontade (βούλησις) é ambígua, pois como parte do apetite (ὄρεξις) ou da faculdade sensitiva, ela deve pertencer à parte não-racional da alma. Mas em seu direcionamento

---

[86] Grifo nosso. *De anima* 414a 30 - 414b 5. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 77.

[87] Cf. HAMELIN, Guy. "Vontade (βούλησις) e consentimento (συγκατάθεσις) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (ὄρεξις) ou da razão (λόγος)?" *Revista Doispontos*. *Op. cit.*, p.29.

essencial para o bem ou a felicidade, ela é intrinsecamente racional[88]. Vejamos como Aristóteles a apresenta:

> "[...] a (faculdade) desiderativa (ὀρεκτικόν), que parece ser diversa de todas quanto ao enunciado e à potência e que, de fato, seria absurdo segmentar: pois é na parte calculativa (λογιστικῷ) que nasce (γίνεται) a vontade (βούλησις), mas o apetite (ἐπιθυμία) e o ânimo (θύμος), na parte irracional (ἀλόγῳ); e caso a alma seja tripartite, em cada parte haverá desejo (ὄρεξις)"[89].

Ao afirmar que a vontade (βούλησις) deriva da parte calculativa, o Estagirita parece estar confirmando que ela pertence à parte superior da alma, ou seja, à parte racional. Porém, não parece correto afirmar que cada uma das espécies de apetite (ὄρεξις) possa formar uma faculdade particular e independente, inclusive a vontade (βούλησις). Torna-se mais evidente essa interpretação de que não são espécies particulares e independentes, se observarmos a questão apresentada anteriormente ao examinarmos a causa do movimento. Ora, o apetite (ὄρεξις) foi identificado como uma única potência, ligada à faculdade sensitiva, ao qual pertencem o desejo (ἐπιθυμία), o impulso (θύμος) e a vontade (βούλησις), embora essa última obedece à razão. Deste modo, Aristóteles enfatiza, conforme salienta Hamelin, que é, na verdade, o objeto ligado à faculdade do apetite, ou aquilo que ativa a potência, que faz mover os seres dotados, pelo menos da alma sensitiva, como condição necessária. Assim, existe apenas uma faculdade do apetite (ὄρεξις), que é ativada ou ao nível racional, ou ao nível sensitivo[90]. Donde podemos concluir que os animais possuem desejo (ἐπιθυμία) e impulso (θύμος), porém não possuem vontade (βούλησις), o que não significa que ela própria pertença à parte racional da alma, mas que é guiada e ativada pela razão.

Isso nos impulsiona a verificar qual é o verdadeiro papel desempenhado pela vontade (βούλησις) na filosofia de Aristóteles, pois parece ultrapassar a própria função

---

[88] Cf. KAHN, Charles H. "*From Aristotle to Augustine*". In: DILLON, J. M.; LONG. A. A. (Editores). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 239.

[89] *De anima* 432b 1-7. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 122.

[90] Cf. HAMELIN, Guy. "Vontade (βούλησις) e consentimento (συγκατάθεσις) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (ὄρεξις) ou da razão (λόγος)?" *Revista Doispontos. Op. cit.*, p. 29.

do apetite (ὄρεξις) julgar e realizar escolhas racionais. Para tanto, é necessário buscar na *Ética a Nicômaco* alguns conceitos fundamentais que possam nos auxiliar.

No livro III da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles procura realizar uma diferença entre escolha (προαίρεσις) e ato voluntário (ἑκούσιον) ou, melhor, o ato feito de bom grado ou espontâneo[91]. Por se tratar de uma obra ética, o intuito dessa diferença é mostrar principalmente que a ação moral não depende apenas do ato voluntário (ἑκούσιον), mas que também é preciso um ato deliberado (βούλευσις) e escolhido (προαίρεσις). Assim, apesar de ser voluntária, a escolha não se identifica ao ato voluntário (ἑκούσιον), pois os atos voluntários nem sempre são escolhidos. Tanto uma criança, como um animal irracional são capazes de praticarem atos voluntários (ἑκούσιον), embora não dizemos que foram escolhidos (προαίρεσις)[92].

Seja como for, o que nos interessa aqui é a distinção feita pelo Estagirita entre a escolha (προαίρεσις) e os apetites (ὄρεξις). Afirma Aristóteles:

> Os que a (escolha - προαίρεσις) definem como sendo um apetite (ἐπιθυμίαν), a cólera (θυμὸν), um desejo (βούλησιν) ou uma espécie de opinião (δόξαν), não parecem ter razão. Efetivamente, a escolha (προαίρεσις) não é também comum às criaturas irracionais, **mas a cólera (θύμος) e o apetite (ἐπιθυμία), sim**[93].

Sendo a escolha (προαίρεσις) de natureza deliberativa, ela pertence à parte racional da alma. Deste modo, difere de maneira evidente tanto do desejo (ἐπιθυμία) como do impulso (θύμος), que pertencem estritamente à alma sensitiva. Entretanto, apesar de afirmar que a escolha (προαίρεσις) difere também da vontade (βούλησις), Aristóteles não indica que é pelo fato desta pertencer igualmente às criaturas irracionais,

---

[91] Cabe salientar que há grande discussões a respeito do termo ἑκών em Aristóteles. David Gauthier, por exemplo, se recusa até mesmo a traduzir os termos ἑκών e ἄκων por "voluntário" e "involuntário", alegando que na psicologia de Aristóteles a vontade, como se entende atualmente, não existe. Deste modo, seria mais adequado falar em ato feito de "bom grado" e ato feito de "mau grado". Cf. GAUTHIER, R.A. & JOLIF. J.Y. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et Commentaire*. Louvain/Paris: Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970, p. 170. Fonseca, ao traduzir alguns textos selecionados da obra de Aristóteles, afirma que o mais correto seria traduzir por "espontaneidade" e "não espontaneidade" do apetecer. Cf. ARISTÓTELES. *A ética* – textos selecionados. Tradução e notícias histórico-bibliográfica: Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1965, p. 76.

[92] Cf. *Ética a Nicômaco* 1111b 5-10.

[93] Grifo nosso. *Ética a Nicômaco* 1111b 10-13. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 44.

como é o caso do desejo (ἐπιθυμία) e do impulso (θύμος), pois, de fato, a vontade (βούλησις) não é irracional. Ademais, o Estagirita admite que escolha (προαίρεσις) e vontade (βούλησις) parecem realidades muito próximas, mesmo que não sejam a mesma coisa. O que diferencia então essas duas naturezas? Consideremos o que Aristóteles afirma na sequência do texto, pois nela se encontra propriamente uma primeira distinção:

> [...] tampouco (a escolha - προαίρεσις) é o desejo (βούλησις), embora pareça estar mais próximo dela. Com efeito, a escolha (προαίρεσις) não pode visar a coisas impossíveis, e quem declarasse escolhê-las passaria por tolo e ridículo; mas pode-se desejar (βούλησις) o impossível – a imortalidade, por exemplo[94].

Nesta passagem, Aristóteles apresenta a primeira diferença entre as duas realidades em estudo. Enquanto a vontade (βούλησις) pode querer coisas impossíveis, que até podem parecer absurdo como, por exemplo, querer ser imortal, a escolha (προαίρεσις) não pode visar isso, mas somente aquelas coisas que estão ao nosso alcance.

Podemos ir mais longe em nossa explicação. Não só quanto às coisas impossíveis, mas também quanto às coisas possíveis a escolha (προαίρεσις) e a vontade (βούλησις) diferem. Isso se explica, pois é certo que podemos querer algo possível, mas nem por isso podemos escolher. Por exemplo, podemos querer que um atleta vença uma competição e isso é obviamente possível. Porém, não podemos simplesmente escolher que ele vença. Na sequência, Aristóteles apresenta outra distinção. Vejamos:

> [...] o desejo (βούλησις) relaciona-se com o fim (τέλους) e a escolha (προαίρεσις) com os meios (τῶν πρὸς τὸ τέλος). Por exemplo: desejamos (βουλόμεθα) gozar saúde, mas escolhemos (προαιρούμεθα) os atos que nos tornarão sadios; e desejamos ser felizes, e confessamos tal desejo (βουλόμεθα), mas não podemos dizer com acerto que "escolhemos" (προαιρούμεθα) ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha (προαίρεσις) parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder (τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν)[95].

---

[94] *Ética a Nicômaco* 1111b 20-23. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 44.

[95] *Ética a Nicômaco* 1111b 26-29. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. *Op. cit.*, p. 44.

Conforme a passagem acima, compreendemos, pois, que Aristóteles quer demostrar que a vontade (βούλησις) determina um fim ou um bem a ser buscado, enquanto a escolha (προαίρεσις) define o melhor meio para atingir esse fim. É notório ser da própria natureza da vontade (βούλησις) relaciona-se com a finalidade, enquanto a escolha (προαίρεσις) relaciona-se com os meios. Assim, posso querer ser feliz ou ter boa saúde, mas é preciso para tanto escolher as maneiras de alcançar esses estados.

Nesta perspectiva, segundo Aubenque, a tarefa da escolha (προαίρεσις) é determinar por deliberação (βούλευσις) e eleger por decisão qual a melhor opção para realizar uma finalidade, isto é, a melhor combinação possível considerados os obstáculos e as circunstâncias, na medida que em podemos prevê-los ou conhecê-los. A escolha tem por domínio o possível para nós, ou aquilo que julgamos estar em nosso poder[96].

Segundo Zingano, a noção de escolha (προαίρεσις) caiu em total desconhecimento, até mesmo de filósofos profissionais. A implicação de tal desconhecimento é acabar por distorcer inevitavelmente a tese aristotélica e embelezar de maneira demasiada os requisitos da vontade moderna[97]. Tal afirmação é em parte verdadeira, todavia não parece ser justa no que ser refere aos medievais.

Não há, contudo, como equivocar-se diante dessas duas noções em Aristóteles. A vontade (βούλησις), como toda espécie de apetite (ὄρεξις), relaciona-se exclusivamente com um fim. Podendo, sobretudo, querer algo impossível de ser alcançado por nós. A escolha (προαίρεσις), ao contrário, não diz respeito ao fim, mas tem a ver com o melhor meio para tal fim. Ademais, conforme o Estagirita, o objeto de escolha é algo que está ao nosso alcance e depende de nós[98]. A escolha, dessa forma, parece restringir a vontade à consideração do possível.

---

[96] Cf. AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles.* Tradução de Marisa Lopes. 2ªed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 214.

[97] Cf. ZINGANO, Marcos. *Estudos de Ética Antiga*. 2ªed. São Paulo: Paulus, 2009, p. 168.

[98] Cf. *Ética a Nicômaco* 1113a 11-15.

3.3 Alma intelectiva

Passamos a considerar agora a função mais elevada da alma, a parte pela qual a alma conhece (γνωρίζειν) e entende (φρονεῖν)[99]: a alma racional. Esta última capacidade da alma se apresenta de duas maneiras: como potência do conhecimento científico (τό ἐπιστημονικόν) e como potência deliberativa ou calculativa (λογιστικόν). A primeira tem por objeto a verdade por si mesma, enquanto a segunda busca a verdade não pela verdade em si mesma, mas em vista das coisas práticas[100].

Aristóteles começa estabelecendo um paralelo entre a faculdade do pensar e a faculdade do perceber. Se o perceber é, de certo modo, a capacidade de ser afetado, também o intelecto possui esta capacidade. Ora, os sentidos são afetados pelos objetos sensíveis e recebem a forma sem a matéria. O intelecto, por sua vez, é afetado por objetos inteligíveis[101]. Por consequência, se diz que a alma é o lugar das formas (εἶδος), não a alma inteira, mas a parte intelectiva dela. Também não é o lugar das formas em ato, mas em potência. Assim afirma Aristóteles:

> "[...] dele (intelecto - νοῦς) tampouco há outra natureza, senão esta: é capaz (δυνατόν). Logo, o assim chamado intelecto da alma – e chamo de intelecto (νοῦν) isto pelo qual a alma raciocina (διανοεῖται) e supõe (ὑπολαμβάνει) – não é em atividade (ἐνεργεία) nenhum dos seres antes de pensar (νοεῖν)"[102].

Do mesmo modo, quando Aristóteles utiliza o termo 'tábula rasa' (γραμματεῖον), busca apresentar o intelecto enquanto potência que possui a capacidade para inteligir toda forma inteligível, mesmo que não possua atualmente. Citamos novamente Aristóteles:

---

[99] Cf. *De anima* 429a 10.

[100] Cf. COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofia*... *Op. cit.*, p. 329.

[101] Cf. *De anima* 429a 13ss. É pertinente citar, nesse ponto, uma afirmação de Reis, no comentário ao *De anima*. Segundo ela, esta analogia entre sentido e intelecto não deve confundir nosso entendimento sobre o assunto. Vejamos: "[...] o intelecto, como veremos, não tem órgão físico; o objeto inteligível, de certa maneira, está na própria alma, e por isso a análise em paralelo do intelecto e dos sentidos é imperfeita. A expressão sofrer algo é ambígua, e sofrer algo pela sensibilidade é diferente de sofrer algo para o pensamento. De fato, Aristóteles é mais lacônico do que se esperaria no detalhamento das diferenças entre os dois". ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 295.

[102] *De anima* 429a 20-24. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 114.

"[...] em potência (δυνάμει) é assim com o uma tabuleta (γραμματείῳ) em que nada subsiste atualmente (ἐντελεχεία) escrito"[103].

Cabe ainda lembrarmos que até então, ao tratar da alma vegetativa e sensitiva, Aristóteles tem demonstrado que as capacidades da alma são inseparáveis do corpo. Por outro lado, repetidamente, faz ressalvas quanto ao intelecto[104]. Por esse motivo, na sequência do texto o Estagirita busca esclarecer de que modo a atividade do intelecto é, e deve ser necessariamente separada da matéria. Afirma ele: "[...] é razoável que tampouco ele (intelecto – νοῦς) seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade – ou frio ou quente – e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão"[105]. Desta maneira, parece justificada as 'ressalvas' feitas por Aristóteles em relação ao intelecto. Diferentemente das outras faculdades, ele não é misturado ao corpo, pois não possui um órgão corporal especial. Ademais, se fosse material não poderia receber simultaneamente a forma (εἶδος) do calor e a forma (εἶδος) do frio, por exemplo.

Deve-se assinalar, também, que dentre tantos motivos, esta separação do intelecto o diferencia da faculdade sensitiva. Vale ressaltar que, como foi afirmado anteriormente, as duas faculdades – sensitiva e intelectiva – são afetadas pelo seu objeto, porém a maneira de serem afetadas é totalmente diversa. No caso dos sentidos, quando o objeto perceptível atua de maneira muito forte pode acabar por destruí-los. Por exemplo, quando o som é muito alto, destrói o ouvido. A luz muito forte prejudica a vista. O calor quando excessivo destrói o tato. E assim com os demais órgãos sensoriais. De modo contrário acontece com o intelecto e o seu objeto. Quando o intelecto é intensamente afetado por um objeto inteligível, ele não é destruído, pelo contrário, aumenta sua capacidade de intelecção, pois o objeto inteligível não está atuando sobre um órgão corporal[106]. Enfim, o intelecto não deve ser misturado a nenhuma matéria, já que pensa tudo. Ademais, é em potência todas as coisas, mas em ato, absolutamente, nenhuma delas.

---

[103] *De anima* 430a 3-4. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 116.

[104] A título de exemplo: "Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar". *De anima* 403a 7-9. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 47. E ainda: "No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do corruptível". *De anima* 413b 24-26. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 75.

[105] *De anima* 429a 17-24. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 114.

[106] Cf. *De anima* 429a 29ss.

3.3.1 Intelecto ativo e intelecto passivo

Adentramos agora em uma das questões que suscitou inúmeras discussões durante toda a história da filosofia, principalmente entre os medievais. Ainda hoje, não há consenso entre os especialistas sobre a doutrina do intelecto ativo e passivo[107]. Não obstante, segundo Ross, este ponto é o mais importante da psicologia aristotélica[108].

Aristóteles procura demonstrar primeiramente que, em todas as coisas existe uma potencialidade, a matéria, e uma causa eficiente que à produz a partir dessa matéria. No caso da arte, por exemplo, existe a matéria que é potencialidade e o artista que produz a arte. Os dois são necessários para que a arte seja produzida. Na alma também não deve ser diferente. Consideramos as palavras do Estagirita:

> [...] tal como em toda a natureza (φύσει) há, por um lado, algo que é matéria (ὕλη) para cada gênero – e isso é o que é em potência (δυνάμει) todas as coisas – e, por outro, algo diverso que é a causa e fator produtivo (ποιητικόν), por produzir tudo, como a técnica (τέχνη) em relação à matéria (ὕλην) que modifica (πέπονθεν), é necessário que também na alma (ψυχῇ) ocorram tais diferenças. E tal é o intelecto (νοῦς), de um lado, por tornar-se (γίνεσθαι) todas as coisas e, de outro, por produzir (ποιεῖν) todas as coisas, como uma certa disposição (ἕξις), por exemplo, como a luz (φῶς) [109].

No trecho acima, Aristóteles estabelece que o intelecto pode ser passivo (νοῦς παθετικός), ou seja, capaz de tornar-se todas as coisas. Por outro lado, o intelecto também pode ser ativo, ou seja, capaz de produzir todas as coisas (νοῦς ποιετικός). Ora, quanto afirmamos que o intelecto ativo cria ou produz todas as coisas, é importante destacar que ele não cria a partir do nada, mas atua sobre um objeto que lhe é dado e o eleva da potencialidade à atualidade. Segundo Ross, do mesmo modo que a faculdade

---

[107] Não pretendemos e não ousamos resolver aqui as inúmeras questões em torno dessa problemática, mas apenas apresentar como Aristóteles encaminha a discussão, até porque, não é o tema central de nossa pesquisa. É pertinente citar, nesse ponto, uma afirmação de Berti, um dos grandes estudiosos de Aristóteles na atualidade. Vejamos o que ele afirma em relação a esse dilema: "É preferível suspender o juízo e não pretender resolver um problema que os maiores intérpretes de Aristóteles não conseguiram resolver de modo satisfatório". BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos I. Epistemologia, lógica e dialética. Op. cit.*, p. 176.

[108] Cf. ROSS, David. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 156.

[109] *De anima* 430a 10-15. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 116.

sensitiva se identifica com seus objetos, o intelecto aparenta-se aos objetos que conhece. No caso da percepção sensível, a forma (εἶδος) do objeto é transmitida ao sujeito e torna-se, de algum modo, todo a natureza deste sujeito sensível. Assim também, o intelecto torna-se idêntico à natureza dos objetos quando os conhece. No caso do intelecto, esse exercício de apreensão é atribuído ao intelecto passivo[110]. Ele tem acesso às imagens (φαντάσματα) produzidas pela imaginação (φαντασία). É nessas imagens apreendidas pelo intelecto passivo que o intelecto ativo atua. É nesse sentido que Aristóteles compara a ação do intelecto ativo à luz. A luz faz de cores em potência, cores em atividade[111].

Tal analogia com a luz facilita nosso entendimento. Por exemplo, com relação à vista, a luz é o que torna possível ou atualiza as cores. A luz não cria a visibilidade, embora acione a visão, ou seja, é uma condição necessária, mas não suficiente para a visão. O intelecto ativo está para o inteligível como a luz está para o sensível. O produzir do intelecto ativo só é possível se o intelecto passivo possui o "material", ou seja, o inteligível ou as formas inteligíveis em potência. Convém ainda recordarmos o que afirmamos anteriormente sobre o intelecto ser não misturado ao corpo e totalmente separado da matéria. É pertinente novamente citarmos o próprio texto do Estagirita:

> [...] (o intelecto ativo) quando separado (χωρισθεὶς) é propriamente o que é, e somente isto é imortal (ἀθάνατον) e eterno (ἀΐδιον) – mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível (παθητικός νοῦς) de ser afetado é perecível (φθαρτός) –, e sem isto nada se pensa (νοεῖ)[112].

Desconsiderando as divergências que esta passagem tenha suscitado entre comentadores e estudiosos[113], o que parece correto é que o intelecto ativo é o que Aristóteles considera como separado, impassível e sem mistura. Ademais, enquanto o intelecto passivo é potencialidade, o ativo é, por essência, em atividade e é justamente

---

[110] Cf. ROSS, David. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 156.

[111] Cf. *De anima* 430a 16.

[112] *De anima* 430a 24-26. ARISTÓTELES. *De anima*. *Op. cit.*, p. 117

[113] De acordo com Copleston, alguns filósofos, como Alexandre de Afrodísia (séc. III d.C) e Jacopo Zabarella (séc. XVI) identificaram o entendimento agente com Deus. Assim, a função de Deus na alma seria a iluminação do conhecimento em potência. Contudo, isso é contestado por outros, por haver assim, uma certa incoerência em Aristóteles, pois no *De anima* falaria de uma imanência de Deus, enquanto na *Metafísica* de uma transcendência de Deus. Cf. COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofia... Op. cit.*, p. 331.

por não ser nada em potência que é eterno. Segundo Ross, ao afirmar que é o intelecto ativo que é imortal, Aristóteles parece pretender deixar claro que a memória não sobrevive à morte. O motivo é que intelecto ativo é impassível e não sofre qualquer impressão das circunstâncias da vida. O seu conhecimento não possui qualquer marca de data ou circunstância. Por outro lado, o intelecto passivo, que é impresso por circunstâncias, morre juntamente com o corpo[114]. Embora tal interpretação pareça plausível, está longe de ser um consenso entre os estudiosos aristotélicos.

[114] Cf. ROSS, David. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 159.

II – A NATUREZA DA ALMA EM TOMÁS DE AQUINO E SUAS FACULDADES INFERIORES

Depois, portanto, de havermos considerado a teoria da alma em Aristóteles, vejamos como Tomás de Aquino trada da questão. Nosso objetivo, além de apresentar a teoria da alma em Tomás, é identificar algumas diferenças e conformidades entre o seu pensamento e o de Aristóteles em relação ao problema da alma, apresentado no *De anima*. Antes de mais nada, é pertinente lembrarmos que o Estagirita é também biólogo. Deste modo, a sua investigação no *De anima* parte da análise da alma de modo geral, como princípio de vida de todos seres vivos. O Aquinate é também teólogo. E, apesar de não divergir de Aristóteles neste ponto, pelo contrário, assume a definição de alma de seu antecessor, na *Summa theologiae*, a sua investigação tem como propósito o estudo do homem. Por isso, parte da análise da alma humana. Seja como for, o sentido da palavra *anima* em Tomás de Aquino, equivale à alma (ψυχή) de Aristóteles, ou seja, é usada em um sentido amplo. A alma é o primeiro princípio das coisas vivas que se encontram entre nós. Partindo dessas considerações, nosso objetivo neste capítulo é examinar a natureza da alma e suas faculdades inferiores. Inevitavelmente, nossa ênfase é na alma humana. Veremos que, de acordo com Tomás, a alma humana em si mesma é imaterial, subsistente e imortal. Contudo, forma com o corpo uma unidade substancial. É somente nesse composto que realiza plenamente suas funções. Ademais, mostraremos também as divisões das potências ou faculdades da alma, apresentando mais claramente as faculdades consideradas inferiores, a saber, as vegetativas e sensitivas. Quanto a essa última, examinaremos tanto as faculdades que se referem à apreensão sensível (*appreensio*) como também as do apetecer (*appetitus*). No próximo capítulo, completaremos nossa explicação, analisando a alma e suas faculdades superiores.

1 A natureza da alma humana

Após analisar, no mais alto do mundo das formas, as inteligências ou substâncias totalmente separadas da matéria, os anjos[115], e no grau mais baixo as formas totalmente

[115] No *De ente et essentia* a expressão *substantiae separatae* é definida por Tomás como substâncias separadas da matéria. Para o Aquinate são três as *substantiae separatae*: a alma (*anima*), os anjos ou as inteligências (*intelligentia*) e Deus ou causa primeira (*causa prima*). Cf. *De ente et essentia* IV. Convém

inseridas na matéria, ou seja, aquelas as quais a sua existência depende da existência da matéria, Tomás trata da alma humana. Esta não é nem uma forma separada, nem uma forma ligada, em sua existência, à existência de uma matéria[116]. Isso significa que, embora a alma humana não dependa da matéria para existir, ela por sua natureza tende a unir-se a um corpo para realizar plenamente suas funções. No entanto, antes de mais nada, é preciso considerar a natureza da alma humana em si mesma. Atentemos para três propriedades: a imaterialidade, a subsistência e a imortalidade. Para justificar essas características da alma humana, veremos que o Doutor Angélico parte da própria definição de alma apresentada por Aristóteles no *De anima*, que ele assume.

Segundo Tomás, para conhecer a natureza da alma, devemos partir do pressuposto que ela é o primeiro princípio (*primum principium*) de vida de todos os seres vivos. É por essa razão que chamamos animados os seres que possuem vida, e inanimados, os que não a possuem[117]. Recordamos que, para a grande maioria dos filósofos antigos, notadamente os pré-socráticos, somente os corpos são coisas que existem propriamente. Logo, a alma, para eles, também deve ser corpo. Para o Doutor Angélico isso não é possível, pois por ser o princípio primeiro de vida a alma não pode ser dita corpo. Assim explica Tomás: "É claro que ser princípio de vida, ou ser vivo, não convém ao corpo enquanto é corpo, do contrário, todo corpo seria vivo ou princípio de vida"[118]. Na continuação, ainda apoiado na definição de Aristóteles, o Aquinate reforça que a alma não pode ser corpo: "Por conseguinte, a alma que é o princípio primeiro da vida não é corpo, mas o ato do corpo, assim como o calor, que é o princípio do aquecimento, não é corpo, mas um ato do corpo"[119].

---

tal esclarecimento, pois muitas vezes o termo pode ser equivocadamente entendido e usado para se referir apenas aos anjos, que não é o caso em Tomás, nessa obra. Todavia, a alma separada é uma substância incompleta.

[116] Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Versión castellana de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Édiciones Desclée Brouwer, 1960, p. 165.

[117] Cf. *S. Th.* Iª, q. 75, a. 1.

[118] "Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae". *S. Th.* Iª, q. 75, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 356.

[119] "Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus". *S. Th.* Iª, q. 75, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.* v. 2. *Op. cit.*, p. 357.

Segundo Gilson, na linguagem de Tomás de Aquino e de Aristóteles, não se pode dizer de nenhuma alma, como princípio vital, que seja uma realidade corpórea, mas somente que é ato (ἐντελέχεια) do corpo enquanto vivente. Ademais, para eles a alma não se limita a mover um corpo, mas, primeiro, faz com que um corpo exista. Um cadáver não é um corpo, pois a alma não o faz existir como tal[120]. Por conseguinte, a alma, primeiro princípio de vida, é incorpórea ou imaterial. Cabe ressaltar que nesse primeiro argumento, o da imaterialidade da alma, Tomás está tratando da alma no sentido geral e não somente da alma humana.

Agora, além de afirmar que a alma é incorpórea ou imaterial, é necessário, no caso da alma humana, acrescentar que é subsistente (*subsistens*)[121]. Vejamos que o princípio da operação do intelecto, que é a alma humana, possui a capacidade de conhecer todos os corpos. Deste modo, não é possível que possua em si algo de algum corpo. Assim afirma Tomás: "Para que possa conhecer algo, não se pode possuir nada em si de sua natureza, porque tudo aquilo que lhe fosse por natureza inerente o impediria de conhecer outras coisas"[122]. Para aclarar o argumento, seguimos o exemplo apresentado pelo Aquinate. Quando uma pessoa está enferma e tem a língua amarga, tudo o que provar lhe será amargo, pois todos os demais sabores não poderão ser percebidos por ela. Do mesmo modo, se a alma humana fosse um corpo, nenhum outro corpo conheceria. Assim, por ser apta à intelecção dos corpos e sendo que cada corpo possui uma natureza determinada, é impossível que o princípio intelectual seja corpo[123].

Efetivamente, esse argumento parece muito mais reforçar a afirmação anterior de que a alma é incorpórea do que provar que ela é também subsistente. Por ora, parece permanecer a dificuldade: em que esse argumento prova que a alma humana é subsistente? Para responder tal indagação é necessário esclarecer novamente que, ao

---

[120] Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 265.

[121] Subsistência é uma propriedade da substância que não está em outra coisa senão em si mesma. É o ser em si da substância. Essa propriedade não tem a matéria e os acidentes. Subsistência possui dois significados: enquanto pode considerar a *forma* ou o *ser*. No primeiro caso, se tem a subsistência de um ser que não tem a necessidade da matéria para existir. Este é o caso dos anjos e da alma humana. No segundo caso, se tem a subsistência de quem não depende de nenhuma causa para existir. Isso pode-se dizer somente de Deus. Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. Bologna: Edizini Studio Domenicano, 1991, p. 593.

[122] "Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum". *S. Th.* Iª, q. 75, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 359.

[123] Cf. *S. Th.* Iª, q. 75, a. 2.

provar a imaterialidade da alma, Tomás está considerando a alma de modo geral, como primeiro princípio de vida de todo ser vivo, agora, versa exclusivamente da alma humana. A alma humana, além das operações fisiológicas, possui operações cognitivas, uma vez que conhece a existência e as propriedades dos corpos. Como foi dito, no parágrafo anterior, para conhecer algo é preciso não ser esse algo, ou seja, não ter nada em si do que é conhecido. Logo, a alma humana exerce funções sem o corpo e opera por si. Seguindo a argumentação anterior, afirma Tomás: "Portanto, o princípio intelectual, que se chama mente ou intelecto, opera por si sem a participação do corpo. Ora, nada pode operar por si, a não ser que subsista por si"[124]. Ou seja, se é independente em atuar é igualmente independente em existir.

A natureza mesma dessa demonstração implica que a conclusão é válida somente para a alma humana e não para a alma dos animais irracionais e a das plantas. Os animais, apesar de sentirem, não possuem intelecto. Como a atividade da sensação implica a participação do corpo e não opera separadamente, a alma sensitiva não subsiste separada do corpo. Não subsiste por si. Logo, a alma do animal se corrompe quando o corpo se corrompe.

Segundo Garrigou-Lagrange, a alma humana não só é simples e sem extensão, como a alma vegetativa e a alma dos animais, mas é espiritual, ou seja, intrinsicamente independente da matéria e subsistente. Ademais, continua existindo depois de estar separada do corpo. Isso se prova pela sua atividade intelectual, pois a operação segue o ser e o modo de operar manifesta o modo de ser[125].

Neste aspecto, Tomás parece mais determinado que Aristóteles. Pois, apesar do Estagirita afirmar que o intelecto ativo é separado de toda matéria e imortal, como vimos no capítulo anterior, não desenvolve a questão. Parece deixar o tema em aberto, tanto que não há um consenso do que seja exatamente o intelecto ativo para Aristóteles. Por outro lado, embora levado por razões teológicas, o Aquinate procura evidenciar a independência da operação do intelecto sem lhe tirar o caráter individual[126].

---

[124] "Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit". *S. Th.* Iª, q. 75, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 359.

[125] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *La síntesis tomista.* Traducción de Eugenio Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclées, Buenos Aires, 1946, p. 207.

[126] Trataremos amplamente do problema do intelecto e do seu caráter individual no terceiro capítulo, quando discorrermos sobre as faculdades superiores da alma.

Todavia, sabemos que embora seja subsistente, a alma só adquire natureza completa mediante sua união com o corpo. Segundo Tomás, estar unida ao corpo é da natureza da alma humana. Logo, a sua separação não pode ser perpétua, pois nada contra a natureza pode ser para sempre. A alma humana não estará separada do corpo perpetuamente. É preciso que se una novamente ao corpo[127].

Depois de havermos analisado as questões da imaterialidade e da subsistência da alma, vejamos agora como o Doutor Angélico justifica a incorruptibilidade ou imortalidade da alma humana. Segundo Gilson, a imortalidade da alma humana em Tomás não precisa ser demonstrada, ao menos para quem conhece a sua natureza. É uma espécie de evidência, pois deriva da própria definição da alma racional ser imortal. Da mesma maneira que, a partir da definição de todo se segue que o todo é maior que suas partes, se segue também que sendo imaterial e subsistente, a alma humana é imortal[128]. O argumento do Doutor Angélico parece seguir essa direção, ou seja, uma *forma* imaterial e subsistente não pode deixar de ser. Segundo o Aquinate, as coisas se corrompem ou perdem sua existência da mesma maneira que a adquiriram. Logo, uma coisa pode corromper-se ou por sua natureza (*per se*), ou porque depende de alguma realidade corruptível (*per accidens*)[129]. É corruptível por sua natureza (*per se*) o corpo composto de matéria e forma, porque pode transformar-se em outro corpo de diferente espécie. Por exemplo, a lenha que queima. Por outro lado, é corruptível por acidente (*per accidens*) a *forma* não subsistente, como a *forma* de uma árvore. Quando uma árvore queima, sua *forma* e sua cor deixam de existir[130]. Quanto à alma humana, é uma substância que existe por si (*per se*). Logo, não pode corromper-se por acidente (*per accidens*), ou seja, por algo gerado ou corrompido. Assim, ela não é afetada pela corrupção do corpo. O contrário acontece com a alma das plantas e dos animais, que depende da matéria para existir[131]. Compreendemos daí, que uma *forma* corruptível por acidente (*per accidens*) é uma *forma* imaterial não subsistente, apesar de ser essencial. É o caso da alma das plantas e dos animais irracionais. Por outro lado, a alma humana é uma *forma* essencial e espiritual, existente por si (*per se*). Por conseguinte, se existir uma causa da corrupção da alma

---

[127] Cf. *C. G.* VI, 79.

[128] Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 266.

[129] Cf. *S. Th.* Iª, q. 75, a. 6.

[130] Cf. ROVIGHI, Vanni Sofia. *Introduzione a Tommaso d'Aquino*. Roma: Editori Laterza, 1981, p. 91.

[131] Cf. *S. Th.* Iª, q. 75, a. 6.

humana, é preciso buscá-la nela mesma. Tomás aponta neste trecho para a imortalidade da alma humana:

> Com efeito, é claro que aquilo que por si convém a uma coisa é inseparável dela. Ora, ser por si convém à forma, que é ato. Por isso, a matéria recebe o seu ser em ato ao receber a forma, e assim acontece que ela se corrompe ao se separar dela a forma. Ademais, é impossível que a forma se separe de si mesma. Por isso é impossível que a forma subsistente cesse de ser[132].

Nesse trecho, Tomás procura demonstrar que um corpo pode ser separado de sua *forma* e do existir que ela lhe confere. No entanto, uma *forma* subsistente não pode ser separada de si mesma, do existir que "é". Assim, enquanto alma humana segue sendo o que é, existe. A destruição do composto que ela compõe com a matéria retira o ser do composto, mas não da alma. Ela não pode apartar-se de si mesma e deixa de ser o que é, porque é um ser subsistente.

Segundo Gardeil, diante dessas considerações feitas por Tomás, a questão que devemos levantar é a seguinte. De nenhum modo a alma humana pode desaparecer, ou seja, tal como Deus, ela seria um ser absolutamente necessário? O próprio Gardeil afirma que tal conclusão é evidentemente absurda. O ser da alma é criado. Por conseguinte, continua na dependência da causa que está no seu princípio. Essa causa, que pode criá-la, pode igualmente aniquilá-la, pois nenhum agente subordinado tem poder sobre si próprio. Portanto, sendo incorruptível ou imortal no plano da realidade criada, a alma é absolutamente submissa ao seu criador[133]. Contudo, ponderamos para o que afirma Tomás na *Summa contra gentiles*: "[...] Deus, que é o instituidor da natureza, não retira às coisas o que é próprio da natureza delas"[134]. Deste modo, se é da natureza da alma humana ser imortal, Deus não retira dela essa condição.

---

[132] "Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse". *S. Th.* Iª, q. 75, a. 6. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 367.

[133] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 186.

[134] "[...] Deus, qui est institutor naturae, non subtrabit rebus id quod est proprium naturis earum". *C. G.* II, 55. AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios*. v.2. Tradutores: Joaquim F. Pereira e Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 149.

Convém, ademais, analisarmos um segundo argumento apresentado por Tomás na *Summa theologiae*, acerca da imortalidade da alma humana. Tal argumento se apoia no desejo (*desiderium*) de imortalidade[135] presente nos seres inteligentes. Vejamos:

> Pode-se ainda tomar como sinal disso (da imortalidade da alma) o fato de que cada coisa natural deseja ser segundo seu modo. O desejo, nas coisas dotadas de conhecimento, corresponde ao conhecimento. O sentido, por sua vez, não conhece o ser, senão referindo aqui e agora. O intelecto, porém, apreende o ser de modo absoluto e sempre. Por isso, todo ser dotado de intelecto deseja naturalmente existir sempre. Ora, um desejo natural não pode ser vão. Logo, toda substância intelectual é incorruptível[136].

Embora, à primeira vista, o argumento pareça inconsistente, não se trata aqui de psicologia, mas de metafísica. Nem imediatamente se trata de necessidade a suprir, mas de tendência reveladora de uma natureza. Todo ser deseja naturalmente existir. Contudo, só deseja naturalmente existir sempre aquele que percebe a existência como independente do tempo. Como o "sempre" não é percebido pelo não-pensante ou irracional, não pode ser desejado por ele. No entanto, o que é a tendência mais universal e mais fundamental do ser como tal torna-se, no ser pensante, desejo natural de existir sempre[137]. Um desejo natural, por ser natural, não pode ser vão.

Feitas essas considerações sobre a imaterialidade, a subsistência e a imortalidade da alma, queremos avançar no entendimento de sua natureza própria. Pelo que vimos até aqui, tanto as almas humanas como os anjos (*angelus*) são considerados substâncias separadas (*substantiae separatae*). Isto implica, que não há, nem na alma humana, nem no anjo, composição (*compositio*) de matéria e forma. Todavia, conforme a metafisica tomista, em todas as criaturas, inclusive nas substâncias separadas (*substantiae separatae*), há composição (*compositio*) de ato e potência[138]. Essa parece ser justamente

---

[135] O mesmo argumento é apresentado na *Summa contra gentiles* II, 79.

[136] "Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc, sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis". *S. Th.* Iª, q. 75, a. 6. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 368.

[137] Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 368. Nota do tradutor.

[138] Não só na *Summa theologiae*, mas principalmente no *De ente et essentia* IV, Tomás desenvolve a questão. É pertinente, citarmos o que afirma o Aquinate: "Donde, não haver de modo nenhuma composição

a principal diferença entre o Primeiro Motor (Deus) e as criaturas. Em todas as criaturas, a existência é distinta da essência. Em outras palavras, qualquer que seja a *forma* criada, mesmo que subsista por si (*per se*), deve participar do Ser. Assim, o ser participado é limitado pela capacidade daquilo de que participa. Só em Deus a existência se identifica com sua essência, pois Deus não possui nenhuma potência. É Ato puro. Portanto, nas substâncias intelectuais criadas – anjos e alma humana – apesar de serem *formas* simples, ou seja, não há nelas composição (*compositio*) de matéria e forma, há composição (*compositio*) de potência e ato ou *forma* e ser participado[139]. Ora, a questão que agora devemos levantar é a seguinte: em que a alma humana difere do anjo? Segundo Tomás, a alma humana detém o último grau nas substâncias separadas, tanto que a realidade material é atraída e participa de seu ser. Com efeito, da união da alma com o corpo resulta um único ser num único composto, embora o ser (da alma) não seja dependente do corpo[140]. Deste modo, a alma humana, apesar de existir separada do corpo, não exerce perfeitamente suas funções sem estar unida a ele. Os anjos, ao contrário, não necessitam de nada material para realizarem a perfeição de sua espécie. A consequência desse raciocínio é que a alma humana não é propriamente uma espécie, pois não o é separada do corpo, mas realiza sua perfeição somente quanto unida ao corpo. Vejamos o que afirma Tomás sobre isso: "Embora a alma humana possa subsistir por si mesma, não tem por si mesma espécie completa"[141]. Por outro lado, cada anjo pertence a uma espécie diferente, ou seja, cada anjo individualmente é uma espécie. O motivo disso é explicado por Tomás:

> [...] nas substâncias incorpóreas não pode haver diversidade numérica sem diversidade específica, e sem desigualdade natural. Assim, se não são compostas de matéria e forma, mas são formas subsistentes, é claro que haverá nelas, necessariamente, diferença específica. Ademais, não

---

de matéria e forma na alma ou na inteligência, caso se tome nelas a essência do modo como nas substâncias corporais. **Mas, há aí composição de forma e ser**". Grifo nosso. AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 37. "Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse". *De ente et essentia* IV.

[139] Cf. *S. Th.* Iª, q. 75, a. 5, ad 4. "Por isso só Deus, que é seu próprio ser, é ato puro e infinito. Mas nas substâncias intelectuais há composição de ato e potência, porém não de matéria e forma, mas de forma e ser participado". "Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato". *S. Th.* Iª, q. 75, a. 5, ad 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 366.

[140] Cf. *De ente et essentia* IV.

[141] "[...] licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam". *Q. De anima*, q. 1 ad 4. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a Alma*. Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: Editora É Realizações, 2014, p. 47.

> se pode entender uma forma separada que não seja senão uma só espécie[142].

Conforme a passagem acima, cada forma separada é necessariamente uma espécie, pois não se pode ter várias formas (separada) em número se não forem diferentes igualmente em espécie. Tomás aponta um exemplo. Vejamos: se existisse a "brancura" separada, não poderia ser senão uma só. Esta "brancura" separada não se diferencia de outra, pois não está nesta ou naquela coisa, ou seja, não existe outra "brancura" para ser comparada. Do mesmo modo, por não possuírem matéria, estas substâncias separadas não podem ser multiplicadas numericamente[143]. Portanto, cada anjo é uma única espécie e o conjunto das espécies angélicas constituem, segundo a diversidade das essências, uma hierarquia formal. Deste modo, para o Aquinate, não há dois anjos da mesma espécie, pois cada um esgota, em sua individualidade, a perfeição formal da espécie como um todo. Podemos dizer, por exemplo, que o anjo Gabriel é a própria "gabrielidade". No entanto, não podemos dizer que Sócrates como humano seja a "humanidade", pois a essência da perfeição da espécie humana não se realiza em um só indivíduo[144].

Poderíamos nos perguntar agora se cada alma humana separada seria uma espécie. Segundo Tomás, mesmo "separada" pela morte, a alma continua sendo a forma de determinado corpo. Consequentemente, não pode ser espécie. É pertinente citar, neste ponto, o próprio trecho em questão: "[...] deve-se dizer que embora a alma intelectiva, como o anjo, não tenha matéria da qual seja feita, contudo, **é a forma de determinada matéria**; o que não convém ao anjo. Portanto, há muitas almas de uma mesma espécie conforme a divisão da matéria"[145].

Pelo que vimos até aqui, a alma humana possui uma natureza independente da matéria, isto é, subsiste por si. Ora, o fato de ter falado da essência da alma em si mesma

---

[142] "[...] in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inaequalitate. Quia si non sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie". *S. Th.* Iª, q. 75, a. 7. *AQUINO, Tomás de. Suma Teológica.* v. 2. *Op. cit.*, p. 370.

[143] Cf. *S. Th.* Iª, q. 75, a. 7.

[144] Cf. AQUINO, Tomás de. *De Substantiis Separatis – Sobre os Anjos*. Tradução Luiz Astorga; apresentação de Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006, p. 19, (*apresentação*).

[145] Grigo nosso. "[...] ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus, tamen est forma materiae alicuius; quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei". *S. Th.* Iª, q. 76, a. 2, ad 1. *AQUINO, Tomás de. Suma Teológica.* v. 2. *Op. cit.*, p. 381.

conduz Tomás ao problema da união desta com o corpo. Como é possível a união de uma tal alma imaterial, imortal e que subsistente separada com um corpo material e corruptível? Não somos levados inevitavelmente à tese platônica de que a alma é suficiente para si mesma e encontra no corpo somente uma habitação precária e provisória? Ademais, como manter ao mesmo tempo que a alma é a *forma* do corpo e que o indivíduo humano é uno? Para Tomás, a solução não se encontra no dualismo platônico, que de algum modo despreza o aspecto material dessa união. Não se pode dizer que o homem está constituído tão somente por sua alma, porque cada homem percebe que pensa e sente e não pode sentir sem o corpo. Tampouco, ele concorda com a interpretação de Averróis que afirma ser o intelecto um único princípio pensante para todos os homens. Ora, não se pode dizer que uma inteligência impessoal se une ao corpo de Sócrates, por exemplo, para realizar nele o ato do pensamento. Afinal, isso não basta para afirmar que o ato de pensar seja verdadeiramente de Sócrates. Sócrates não poderia dizer: "Eu penso", mas somente "Pensa"[146]. Ademais, não basta dizer que a alma se une acidentalmente ao corpo como um motor, pois não se poderia dizer que Sócrates é absolutamente uno, mas uma dualidade[147]. De acordo com Boehner e Gilson, o rigor com que o sistema tomista defende a unidade essencial do homem não tem paralelo nos sistemas da filosofia cristã[148]. A alma tem a capacidade de sentir, mas não pode exercer esta capacidade sem o corpo. Também possui a faculdade de entender, mas não tem uma reserva de ideias inatas. Depende da experiência sensível para a aquisição do conhecimento[149].

Tomás não parece encontrar dificuldade alguma em retomar a tese aristotélica da união entre alma e corpo, assumindo neste ponto os conceitos do hilemorfismo do Estagirita. A alma é aquilo por meio do qual o corpo humano possui a atualidade. O corpo recebe da alma a existência, a vida e todas as perfeições. A alma, que é substância incompleta, recebe do corpo o complemento natural e o material necessário ao pleno desenvolvimento de sua atividade. Como substância, a alma se une ao corpo como *forma* e assim confere ao homem sua vida tanto vegetativa e sensitiva, quanto intelectiva. Deste

---

[146] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *La síntesis tomista. Op. cit.*, p. 211.

[147] Cf. *S. Th.* Iª, q. 76, a. 1.

[148] Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa.* Tradução e notas introdutórias de Raimundo Vier. 13ªed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 467.

[149] Cf. COPLESTON, Frederick. *El pensamiento de Santo Tomás*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 178

modo, como ato primeiro, ela dá a vida ao corpo. E, a partir desse ato primeiro, o vivente pode exercer seus atos segundos, como as funções vitais e as potencialidades operativas.

Já se percebe, através dessas considerações, que essa união entre alma e corpo é substancial[150]. Agora, isso se evidencia, ao observarmos que quando a alma abandona o corpo não resta nada nele de propriamente humano, a não ser a aparência que se desintegra rapidamente com a morte. Um cadáver não tem potência para atualizar nenhuma das atividades próprias do ente humano. Recordamos que o corpo separado, assim como a alma separada, não é uma espécie humana, mas somente quanto unidos. Em função disso, a união da alma com o corpo não pode ser acidental, mas substancial a fim de que a espécie humana seja completada[151]. Segundo Copleston, Tomás não quer dizer que a alma e o corpo sejam realidades que não se pode distinguir. Alma e corpo são, cada um deles, substâncias incompletas que juntas formam o ser humano[152]. Ademais, essa união abarca tanto o ser como o operar. Assim afirmar Tomás:

> [...] a alma se une ao corpo tanto pelo bem que é a sua perfeição substancial, ou seja, para que com isso a espécie humana é completada, como pelo bem que é a sua perfeição acidental, ou seja, porque com isso se perfaz o conhecimento intelectivo, que se dá através dos sentidos. Pois este é o modo de intelecção natural ao homem[153].

---

[150] É pertinente, neste ponto, mostrar a diferença entre união substancial e união acidental. Seguimos o que afirmam Boehner e Gilson: "Acidental é a união que existe entre uma substância e seus acidentes ou propriedades, tais como o calor, o frio, a forma externa etc.; substancial é aquela que se origina da composição de uma forma com uma matéria. União acidental não passa, no fundo, da enxertia de uma entidade em outra, não havendo nelas nenhuma exigência natural de união mútua. **A união substancial combina dois seres que, tomados em separado, são incompletos: só na união é que vêm a constituir seres completos. Por si mesmas, a matéria e a forma são incompletas, mas tão logo a forma atualiza a matéria, elas se tornam uma substância completa.** A matéria primeira, como pura potencialidade que é, aspira a ser atualizada pela forma; do contrário, ela permanece matéria e não chega a se tornar corpo. Mas também a alma é um ser incompleto, seu grau de autonomia é demasiadamente imperfeito para poder expandir-se independente do corpo; e, uma vez separada deste, só torna a atingir sua perfeição natural após sua reunião com um corpo, o que lhe permite exercer suas atividades por meio de órgãos corporais". Grifo nosso. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa. Op. cit.*, p. 468.

[151] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. *Op. cit.*, p. 45.

[152] Cf. COPLESTON, Frederick. *El pensamiento de Santo Tomás*. *Op. cit.*, p. 176.

[153] "[...]anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini". *Q. De anima*, q. 1, ad 7. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a Alma*. *Op. cit.*, p. 49.

Assim, simples quanto à sua essência, a alma humana é potencialmente múltipla, enquanto é princípio de variadas operações. E como a forma aperfeiçoa a matéria não apenas quanto ao ser, mas também no tocante ao operar, é necessário que a alma, sendo forma imaterial única, aperfeiçoe as partes do corpo de variados modos[154]. Isso prova mais uma vez que no homem existe apenas uma alma, a racional, que envolve as operações das potências inferiores, vegetativa e sensitiva.

Vale ressaltar que, embora para Tomás a alma racional é a única forma do corpo, não parece haver um consenso entre os medievais posteriores sobre o assunto. Segundo Ladaria, o problema que já suscitava muitas dúvidas adquire maior relevância com a tese do "pluralismo das formas" defendida pela maioria dos franciscanos – especialmente Petrus Olivi –, segundo a qual o homem não é simplesmente uma substância em que a alma é a forma e o corpo corresponde à matéria. Os defensores dessa tese, atribuem à matéria certa atualidade antes da infusão da alma. Assim, existe a forma do corpo (*forma corporeitatis*) e, de acordo com cada tipo de vitalidade de alma, uma forma vegetativa, uma forma sensitiva e uma forma intelectiva. Deste modo, o cadáver, que continua a possuir como tal sua forma própria, pode ser chamado de corpo. Por outro lado, os defensores de uma forma única argumentam que a própria morte demonstra que o corpo não tem a possibilidade de existir de outra maneira senão na união com a alma, visto que o cadáver se decompõe. Para Tomás, falar de "corpo" vivo ou morto é um equívoco, pois sem a alma não há corpo em sentido estrito[155].

2 A divisão das potências e partições da alma

Depois de havermos analisado a natureza da alma e sua união substancial com o corpo, vejamos como o Doutor Angélico trata do problema das potências da alma. Pelo que acabamos de verificar acima, Tomás considera, assim como Aristóteles, a existência de potências na alma. Todavia, as potências devem ser distintas da sua essência[156]. Isso significa que a própria essência da alma não pode ser sua potência. Para justificar, o

---

[154] Cf. *Q. De anima*, q. 9, ad 14.

[155] Cf. LADARIA, Luis-F. *O homem criado à imagem de Deus*. In: SESBOÜE, Bernard (Org.). *História dos dogmas. Tomo 2 - O homem e sua salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 122-125.

[156] Cf. *S. Th.* Iª, q. 77, a. 1.

Aquinate parte de um fato da experiência. Não se explicaria, segundo ele, a luta e o conflito que verificamos em nossas faculdades, se elas se confundissem entre si e se identificassem com a essência da alma[157]. Além disso, considerada em sua essência, a alma está em ato. Se ela fosse imediatamente princípio da operação, seria preciso dizer que ela age de modo contínuo, o que é contrário à experiência. Por outro lado, as potências da alma, embora distintas da essência, estão necessariamente ligadas a ela, bem como dela derivam[158]. Conforme assegura Hugon, as faculdades ou potências da alma designam os princípios próximos e imediatos dos quais procedem a operação. Por exemplo, quando eu vejo, quando eu penso e quando eu quero, é a minha alma que age, e ela cumpre isso pela minha vista, pela minha inteligência e pela minha vontade. Portanto, minha alma será o princípio remoto, enquanto meus sentidos, minha inteligência e minha vontade serão os princípios imediatos e próximos da visão, do conhecimento e do querer. Deste modo, a distinção entre a alma e suas faculdades é também uma distinção real[159].

Com essas considerações, Tomás aponta para uma multiplicidade de potências na alma. Assim, tendo como fundamento os princípios gerais de sua metafísica, ele sustenta que as potências se distinguem, essencialmente, por seus atos e por seus objetos. De fato, por si, uma potência ordena-se a um ato. Deste modo, segue-se que as potências se diversificam segundo os atos com os quais se relacionam. Os atos, por sua vez, são especificados por seus objetos. As potências passivas, então, são movidas por seu objeto, enquanto as potências ativas tendem para seu objeto como para um fim. De qualquer modo, deve-se reconhecer que as potências são especificadas por seus objetos[160]. No entanto, não é uma diversidade qualquer ou acidental dos objetos que diversifica as potências da alma, mas sim a diferença do objeto ao qual a potência, em si, se refere. Vejamos, pois, o que afirma Tomás:

> [...] o sentido, por si, se refere à quantidade passível que se divide, por si, em cor, som etc. Haverá, pois, uma potência sensitiva para a cor, a vista, outra para o som, audição. Mas uma qualidade passível, tal como a cor, pode acidentalmente ser de um músico ou de um gramático, de

---

[157] Cf. *Q. De anima*, q. 12.

[158] Cf. *S. Th.* Iª, q. 77, a. 6.

[159] Cf. HUGON, Padre Édouard. *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Tradução e introdução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 150.

[160] Cf. *S. Th.* Iª, q. 77, a. 3.

> um corpo grande ou pequeno, de um homem ou de uma pedra; estas diferenças não distinguem as potências da alma[161].

Conforme a passagem acima, os sentidos serão diversificados pelas qualidades do objeto sensível considerado como tal, como a cor em relação à vista ou o som em relação à audição. Ora, não se trata daquilo que lhes advém acidentalmente. Por exemplo, a qualidade de ser músico não diversifica as potências da alma, visto que, é acidental para este objeto colorido que vejo, o fato de ser um músico.

Cabe ainda lembrarmos que, embora falamos de faculdades da alma, há potências que têm por sujeito não a alma, mas o composto, ou seja, o corpo enquanto animado. Com efeito, isso se dá, pois, apesar de haver na alma operações que se realizam sem órgãos corporais, como ocorre com o conhecer (*intelligere*) e o com querer (*velle)*, há algumas delas que se realizam com a ajuda de órgãos corporais. É o caso de todas as operações da parte vegetativa e sensitiva[162]. Se, por um lado, todas as potências da alma humana se referem a ela em particular, como a seu princípio (*principium*), por outro lado, algumas se referem a ela em particular, como a seu sujeito (*subiectum*). Deste modo, fica evidente que as potências que se referem à alma, como a seu sujeito, permanecem, uma vez destruído o composto. Já as potências que têm como sujeito o composto, não podem permanecer quando o sujeito é destruído. Para melhor esclarecer tal problema, recorremos as palavras do próprio Aquinate:

> Destruído o sujeito (do composto), o acidente não pode permanecer. Por isso quando o composto se destrói, essas potências (vegetativas e sensitivas) não permanecem em ato, mas apenas virtualmente, a saber, como em seu princípio e raiz. É, por conseguinte, falso afirmar como alguns que essas potências permanecem na alma, mesmo quando o corpo foi corrompido. – E ainda mais falso que os atos dessas potências permanecem na alma, porque essas potências não agem senão por meios de órgãos corporais[163].

---

[161]"Sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi, et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, ut colorato accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo penes huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur". *S. Th.* Iª, q. 77, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.* v. 2. *Op. cit.*, p. 409.

[162] Cf. *S. Th.* Iª, q. 77, a. 5.

[163] "Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice. Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. – Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata, quia talium potentiarum nulla est

É manifesto, segundo Tomás, que a alma permanece após a destruição do composto e, por natureza, tende a se unir novamente ao corpo. Assim, as potências vegetativas e sensitivas permanecem "virtualmente" na alma à espera para se atualizarem novamente. Contudo, na alma separada não há nenhuma vida vegetativa ou sensitiva atual.

Feitas essas considerações, atentemos agora para a divisão das potências e partições da alma. Tomás inicia a questão 78 da Iª *Summa theologiae* se perguntando se é necessário distinguir cinco gêneros de potências da alma. A resposta é afirmativa. Ademais, o Doutor Angélico verifica que nestes cinco gêneros de potências, podemos identificar três almas e quatro modos de vida[164]. Assim, há três maneiras distintas de falar da alma, quanto aos gêneros de potências, quanto as operações da alma e quanto aos modos de vida. Talvez pelo modo de explicação detalhado adotado por Tomás, pode nos passar despercebida a maneira literal com a qual ele retoma Aristóteles nesta questão. O Estagirita realiza a mesma divisão ao tratar da visão tripartida da alma.

Primeiramente, analisamos as três partes da alma. Segundo Gardeil, essa divisão se refere ao princípio mais profundo da atividade psíquica. A alma se diversifica conforme as suas operações são mais ou menos afastadas do corpo e de suas atividades[165]. Assim, Tomás apresenta de modo hierárquico três partes da alma. (1) A primeira é a alma racional (*anima rationalis*), cuja função ultrapassa a natureza corporal, de modo que nem mesmo é realizada por um órgão do corpo. (2) A segunda é a alma sensitiva (*anima sensibilis*). Sua operação se realiza por meio de um órgão corporal, mas sem que intervenham as propriedades dos elementos físicos. (3) A terceira e última é a alma vegetativa (*anima vegetabilis*), que se dá por meio de um órgão corporal e em virtude de uma qualidade corpórea, pois supõe as propriedades dos elementos físicos[166].

Consideramos agora os cinco gêneros de potências, verificando o modo pelo qual são divididos. Segundo Tomás, os gêneros de potências da alma se distinguem segundo

---

actio nisi per organum corporeum". *S. Th.* Iª, q. 77, a. 8. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 419.

[164] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 1.

[165] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 42.

[166] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 1.

seus objetos, ou seja, quanto mais uma potência é elevada, tanto mais seu objeto é universal[167]. Deste modo, segundo Gardeil, somos levados a distinguir três grandes gêneros de objetos: o corpo particular que é unido à alma, o conjunto dos corpos sensíveis e o ser considerado universalmente[168]. Assim, é o próprio corpo unido à alma que é necessário nutrir, aumentar e reproduzir um vivente semelhante. Esta é a razão da *potência vegetativa*. O conjunto dos corpos sensíveis ou o mundo sensível é um objeto mais vasto. Para atingi-lo temos a *potência sensitiva*. Depois, o objeto universal, ou seja, o próprio ser em toda a sua plenitude. Para entendê-lo, dispomos de uma faculdade também universal, assim como seu objeto, isto é, a *potência intelectiva*. Enfim, há a necessidade de se colocar em relação com os objetos e de tender para eles. Uma primeira tendência se manifesta pela própria inclinação. Essa tendência requer a *potência apetitiva*. Convenhamos, não basta apetecer, porque às vezes os objetos úteis estão longe e os prejudiciais, muito perto. É necessário, pelo movimento, aproximar-se de uns e afastar-se de outros. Tal é o papel da *potência motriz*. Decorre daí que existem no homem cinco gêneros de potências: (1) a vegetativa (*vegetativum*), (2) a sensitiva (*sensitivum*), (3) a intelectiva (*intellectivum*), (4) a apetitiva (*appetitivum*) e (5) a locomotora segundo o lugar (*motivum secundum locum*)[169].

Por fim, Tomás apresenta a distinção das potências segundo os modos de vida. Essa distinção se funda sobre a hierarquia de perfeição de cada ser vivo, que são quatro: (1) primeiro, os seres que têm apenas faculdade vegetativa, como as plantas. (2) Segundo, os seres que, além desta última, possuem a faculdade sensitiva, mas não são dotados de motricidade, como é o caso das ostras, por exemplo. (3) Outros ainda possuem a faculdade sensitiva e têm movimento, ou seja, os animais que têm a capacidade de, por si mesmos, irem em busca do que lhes é necessário para viver. (4) Por último, os seres que, além de todas essas capacidades, possuem inteligência, o que é específico do homem[170]. Quanto ao apetite, não é característico de nenhum gênero particular de vida, visto que se encontrar em todo e qualquer ser.

---

[167] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 1.

[168] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 43.

[169] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 1.

[170] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 1.

2.1 As potências da alma vegetativa

Depois de havermos analisado a divisão das potências e as partições da alma, passamos a examinar agora cada uma das suas partes em particular e suas devidas potências. Iniciaremos com a capacidade mais elementar da alma: a potência vegetativa. Nesta parte vegetativa, Tomás apresenta uma subdivisão. Três são as funções vegetativas: *nutrição, crescimento e geração*. Recordamos que a potência vegetativa se dá por meio de um órgão corporal. Assim, é o próprio corpo que requer da alma essas funções. Por isso, Tomás afirma:

> [...] tal corpo requer da alma três operações: uma que lhe dá o existir; para isso se ordena a potência de gerar. Outra, pela qual o corpo vivo atinge o devido desenvolvimento; para isso se ordena a potência de crescimento. Uma terceira, enfim, pela qual o corpo vivo se conserva tanto em seu existir como em seu devido tamanho; a isso se ordena a potência de nutrição[171].

Conforme a passagem acima, as potências vegetativas se distinguem pela razão de ser de cada uma delas. A potência de *nutrição* tem como função mais imediata a conservação do ser. Ademais, é pela qual o vivente converte o alimento na própria substância. De acordo com Gardeil, há outro motivo que parece justificar a existência da função nutritiva. As duas outras funções da vida vegetativa – o crescimento e a geração – só podem entrar em exercício se o ser vivo estiver alimentado. A nutrição, neste grau de atividade vital, é a função que serve de base ao manter as demais[172]. A potência de *crescimento* é necessária, visto que os viventes não atingem de uma vez o seu pleno desenvolvimento. Deste modo, a função de crescimento consiste em fazer com que o corpo cresça e se desenvolva até alcançar seu tamanho definitivo ou seu perfeito acabamento. A potência de *geração* é a que dá ao ser vivo o existir. Além disso, tem a

---

[171] "[...] corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat, et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem, et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita, et ad hoc ordinatur vis nutritiva". *S. Th.* Iª, q. 78, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 424.

[172] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 46.

capacidade de produzir outro ser da mesma natureza. Assim, apesar dos indivíduos não existirem perpetuamente, a geração garante a preservação da espécie.

Segundo Tomás, de modo geral, há uma outra diferença entre essas potências. As potências de *nutrição* e de *crescimento* produzem seu efeito naquilo em que se encontram, pois é o corpo unido à alma que cresce e se conserva. Por outro lado, a potência de *geração* produz seu efeito não no mesmo corpo, mas em outro, uma vez que nada pode se gerar a si mesmo. Assim, a *geração* aproxima-se, de algum modo, da dignidade da alma sensitiva, cujas operações recaem sobre coisas exteriores[173].

2.2 As potências da alma sensitiva

Acima dos seres dotados apenas de vida vegetativa encontramos os que possuem atividade sensitiva. Essa atividade está diretamente ligada à percepção sensível, ao apetite sensível e ao movimento. A natureza própria da sensação é ser uma potência passiva que é modificada pelo objeto exterior. Sentir é sofrer ou ser alterado, e o princípio ativo nessa operação é o objeto percebido. Assim afirma Tomás: "O sentido é uma potência passiva cuja natureza é ser modificada por um objeto sensível exterior. O objeto exterior modificador é o que, por si, o sentido recebe, e o que, por sua diversidade, distingue as potências sensitivas"[174].

Sendo da natureza da sensação ser uma potência passiva que é modificada pelo objeto sensível, Tomás estabelece que há duas espécies de modificação: uma natural (*naturalis*) e outra espiritual (*spiritualis*). A modificação é natural (*naturalis*), quando a *forma* que causa a mudança é recebida pelo sujeito e modifica sua natureza. Por exemplo, o calor aquece o ser o qual é modificado. Por outro lado, a modificação é espiritual (*spiritualis*), quando a *forma* é recebida segundo o ser espiritual. Por exemplo, a *forma* da cor ao atingir a pupila não a torna colorida. A operação dos sentidos requer uma modificação espiritual, como veremos em seguida. De outro modo, se a modificação natural bastasse para produzir a sensação, todos os corpos naturais ao serem alterados

---

[173] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 2.

[174] "Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur". *S. Th.* Iª, q. 78, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.* v. 2. *Op. cit.*, p. 427.

sentiriam[175]. Logo, a sensação é um processo psicofísico em que se recebe uma *forma* sensível através dos sentidos. Compreendemos daí que a faculdade sensitiva se encontra na origem de todo conhecimento. É ela que torna possível a atividade superior ou espiritual no homem, já que não há ideias inatas, segundo Tomás. Por ora, vale destacarmos as duas espécies de sentidos responsáveis por receber as *formas* sensíveis, a saber: os sentidos externos e os sentidos internos.

2.2.1 Sentidos externos

Os sentidos externos (*sensus exteriores*) são os mesmos que os mencionados por Aristóteles como sentidos próprios. O próprio Tomás utiliza o termo *sensum proprium* nas *Quaestiones disputatae de anima*[176]. Como é de nosso conhecimento, são cinco os sentidos próprios: visão, audição, olfato, gosto e tato.

De acordo com as duas espécies de modificação apresentadas acima, a vista é o único sentido que sofre modificação apenas espiritual. Quanto ao olfato e à audição, não parecem também sofrer nenhuma modificação natural diretamente. Porém, há uma modificação natural da parte do objeto da audição e do olfato. Quanto ao gosto e ao tato, há modificação natural. Por exemplo, a língua umedece da umidade dos sabores e a mão esquenta ao tocar um objeto quente. Partindo destes pressupostos, Tomás propõe uma hierarquia dos sentidos externos. Em primeiro lugar, está a visão que é considerada o sentido mais elevado, pois é o mais espiritual, o mais perfeito e o mais universal dentre os demais sentidos. Em segundo e terceiro lugares, estão a audição e o olfato, porque para que sejam utilizados necessitam que haja uma mudança natural por parte do objeto. Enfim, o tato e o gosto ocupam os últimos lugares da hierarquia tomista dos sentidos, conforme apresentada na *Summa theologiae*. Isto se dá devido ao grau de materialidade necessária pelos órgãos responsáveis por perceber o tato e o gosto[177].

Façamos um pequeno parêntese sobre essa última questão. Aristóteles parece considerar, especificamente no *De anima*, o tato o sentido mais elementar. Por conta

---

[175] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 3.

[176] Cf. *Q. De anima*, q. 13.

[177] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 3.

disso, parece também ser o mais importante ou o mais necessário dos sentidos[178]. Já no início da *Metafísica*, Aristóteles ressalta a importância do sentido da visão. É conhecida, pois, a passagem em que o Estagirita afirma que a visão nos proporciona mais conhecimento do que todas as outras sensações[179]. Quanto a Tomás, ele parece considerar a importância da visão na aquisição do conhecimento, ao situá-la no grau mais elevado dos sentidos.

2.2.2 Sentidos internos

Igualmente a Aristóteles, Tomás afirma que não há outro sentido externo além dos cinco mencionados. Por outro lado, o Doutor Angélico apresenta as potências sensíveis internas, que ele próprio denomina de sentidos internos (*sensus interiores*)[180]. Segundo Copleston, realmente a palavra "sentido" pode parecer estranha, visto que estamos acostumados a usá-la somente em referência aos cinco sentidos externos. Porém, ao usar este termo, Tomás quer indicar que a faculdade em questão pertence ao nível da vida sensitiva e se encontra tanto nos animais quanto nos seres humanos[181]. Por fazer parte da alma sensitiva e, por conseguinte, pertencer também aos animais irracionais, os sentidos internos parecem atribuir a esses últimos um poder muitas vezes próximo ao da própria razão[182]. Para Tomás, portanto, os sentidos internos são quatro: (1) sentido comum (*sensus comunis*), (2) fantasia ou imaginação (*phantasia/imaginatio*), (3) estimativa (*aestimativa*) e (4) memória (*memorativa*)[183].

---

[178] Cf. *De anima* 415a 2; 422b 17; 424b 30.

[179] Cf. *Metafísica* 980a 24.

[180] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

[181] Cf. COPLESTON, Frederick. *El pensamiento de Santo Tomás*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 197.

[182] Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. *v. 2. Op. cit.*, p. 430. Nota do tradutor.

[183] De acordo com Tomás, Avicena em seu livro *De Sensu e Sensibilibus* apresenta uma quinta potência no homem, que é intermediária entre a estimativa e a imaginativa. Essa potência teria o papel de compor e dividir as formas imaginativas. Por exemplo, da forma imaginativa do ouro e da forma imaginativa da montanha podemos compor uma única imagem, a de uma montanha de ouro. Assim, Avicena estaria fazendo uma diferença entre a fantasia e a imaginação. Todavia, para o Aquinate não é necessária uma quinta potência, pois a imaginação é o mesmo que a fantasia e cumpre essa atividade. Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

O sentido comum (*sensus comunis*), assim como os cinco sentidos, tem a função de receber as *formas* das coisas sensíveis. Ademais, possui algumas funções peculiares que vão além dos sentidos próprios. Convém lembrarmos que, para Aristóteles, o sentido comum cumpre basicamente três funções: percepção dos sensíveis comuns, a percepção de que se percebe e discernir as percepções que pertencem a distintos sentidos. Entretanto, Tomás apresenta apenas duas dessas funções na *Summa theologiae*: a unificação das atividades dos distintos sentidos e a consciência da percepção dos sentidos. Quanto à primeira, Tomás afirma que o sentido próprio versa sobre aquilo que lhe é próprio, ou seja, a vista discerne o branco do preto ou o branco do verde. Contudo, nem o sentido da visão nem o sentido do gosto podem discernir o branco do doce. Para discernir os dois, é necessário ter tido contato com ambos. Logo, esta tarefa é do sentido comum. Quando à segunda, Tomás reitera que quando alguém "vê" que está vendo, não o faz pelo sentido próprio, pois este não abstrai, senão a *forma* do sensível pelo qual é modificado. Logo, perceber que se está vendo é igualmente tarefa do sentido comum[184].

Quanto à fantasia ou à imaginação (*phantasia/imaginatio*), Tomás não desenvolve muito este ponto na *Summa theologiae.* Por outro lado, sua exposição é clara e direta. Segundo o Aquinate, a função da fantasia ou da imaginação é reter ou conservar as *formas* percebidas pelos sentidos. É como um tesouro das *formas* percebidas[185]. Neste sentido, a imaginação parece mais uma espécie de memória sensível. É nesta mesma direção que aponta Tomás nas *Quaestiones disputatae de anima.* Segundo ele, a potência da imaginação serve para que as *formas* das coisas sensíveis recebidas sejam conservadas, pois os animais têm a necessidade de apreender as coisas sensíveis não somente quando estão presentes, mas também quando essas coisas desaparecem[186]. Portanto, a imaginação parece ter dupla função, ou seja, a de conservar as imagens percebidas e a de reproduzir tais imagens na ausência do objeto material.

Já a função da estimativa (*aestimativa*) é a de apreender as intenções (*intentiones*) que não são captadas pelos sentidos[187]. De acordo com o Aquinate, é fato que os animais

---

[184] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4, ad 2.

[185] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

[186] Cf. *Q. De anima*, q. 13.

[187] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4. Façamos um pequeno parêntese. O termo *intentio* pode ser tomado em dois sentidos diversos: (1) primeiro, *intentio* é entendido como a tendência (*tendere ad/in*) ao fim. (2) Em um segundo sentido, *intentio* é a espécie ou forma (*species/forma*). Neste segundo sentido, na teoria do

buscam ou fogem de certas coisas, não só enquanto convém ou não aos sentidos, mas também à medida que são úteis ou nocivas à sua natureza. Por exemplo, a ovelha foge do lobo não em razão de sua cor ou de sua *forma*, mas por ser nocivo à sua natureza. Do mesmo modo, o passarinho recolhe a palha não por prazer dos sentidos, mas porque a palha é útil para construir seu ninho. Logo, os animais por receberem tais intenções, as quais não são captadas pelos sentidos externos, possuem a estimativa[188].

Por fim, Tomás afirma que a função da memória (*memorativa*) é conservar as intenções sensíveis (*intentiones*) da estimativa[189]. É por essa razão que a ovelha percebe que precisa fugir do lobo sempre que ele se aproxima. A intenção apreendida pela estimativa fica conservada na memória. Cabe salientar que, apesar de reconhecer o passado através da memória, isso não significa que o animal tem a capacidade de perceber o tempo. Deve-se assinalar também que sua operação é por instinto natural e não por investigação e comparação.

Mas a questão que agora devemos levantar é a seguinte: Os sentidos internos (*sensus interiores*) se dão igualmente no homem e nos animais? Ou ainda: As operações da parte sensitiva da alma humana são iguais às dos animais irracionais? Segundo Tomás, parece que, se tratando das *formas* sensíveis percebidas pelos sentidos, não há diferença, pois os sentidos são modificados da mesma maneira pelos objetos, tanto nos homens quanto nos animais. Agora, em relação às intenções (*intentiones*), é necessário que haja diferença, pois os animais às recebem apenas por instinto natural, o que não é o caso no homem[190].

Com estas considerações, adentramos em um ponto que, segundo Gardeil, é fundamental para psicologia tomista[191]. A potência, que se denomina estimativa natural nos animais, recebe no homem o nome de cogitativa (*cogitativa).* Enquanto os animais recebem as intenções (*intentiones*), em razão de um instinto natural, no homem se dá por uma espécie de comparação. Mais do que isso, Tomás afirma que o ato da potência

---

conhecimento *intentio* é tomado como a *forma* inteligível. Na teoria da abstração, que é o caso aqui, *intentio* é a *species* sensível. Assim, pertence também aos animais.

[188] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

[189] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

[190] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

[191] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 73.

cogitativa consiste em comparar (*confere*), compor (*componere*) e dividir (*dividere*)[192]. Na continuação, o Aquinate afirma ainda que a cogitativa é razão particular (*ratio particularis*). É útil, nesta etapa, citarmos o próprio trecho em questão: "Chama-se (*cogitativa),* ainda, razão particular e os médicos lhes destinam um órgão determinado, a parte mediana do cérebro. Reúne, comparando as representações individuais, como a razão intelectiva compara as intenções universais"[193]. Tal é a importância da cogitativa, chega ao ponto de ser comparada por Tomás à razão intelectiva.

Segundo Gardeil, a *cogitativa* distingue-se, de modo preciso, da estimativa, isso por ela ter um campo de exercício mais extenso. Sobretudo, ela pode, em razão de sua proximidade com as faculdades superiores, efetuar na ordem concreta aproximações que beiram com as sínteses propriamente intelectuais. É portanto, uma potência mediadora entre o sentido, que se refere à experiência concreta, e a inteligência, que se refere à faculdade universal abstrata. Assim, ela é responsável por mediar a relação entre os imperativos superiores da razão e a ação no mundo sensível[194]. A *cogitativa* parece ser, então, o sentido interno mais profundo, que em parte atinge o entendimento e em parte atinge os dados sensíveis dos demais sentidos.

Cabe ainda lembrarmos que o que é chamado memória no animal recebe o nome de reminiscência (*reminiscentia*) no homem. Assim, através da reminiscência, o homem tem a capacidade de investigar a memória dos fatos como uma busca ativa, que consiste em usar de silogismo para examinar as intenções individuais, e não apenas de forma automática[195].

Como podemos constatar, é inegável que Tomás se refere a Aristóteles, também nas questões relativas às potências sensitivas. Todavia, em relação ao que podemos examinar no *De anima*, é considerável as diferenças em relação à *Summa theologiae*. Além dos sentidos próprios, Aristóteles apresenta o sentido comum e a imaginação como partes da faculdade sensitiva e, portanto, capazes de captar e conservar sensações que não compete a um sentido individualmente. Por outro lado, não menciona as capacidades da

---

[192] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4, ad 5.

[193] "Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium". *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.* v. 2. *Op. cit.*, p. 433.

[194] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 73.

[195] Cf. *S. Th.* Iª, q. 78, a. 4.

estimativa, da memória (no sentido que conserva as intenções da estimativa) e da cogitativa.

2.2.3 O apetite sensível ou sensibilidade

Após tratarmos da alma sensitiva no que se refere à capacidade de abstração ou de ser afetada pelos objetos, é necessário tratar da capacidade sensitiva de tender para esses objetos, a saber, o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*). Ora, não podemos tocar na questão do apetite sensitivo sem antes examinar a questão do apetite (*appetitus*) em geral, em Tomás de Aquino. Vejamos que, segundo ele, o apetite (*appetitus*) é a tendência ou inclinação (*inclinatio*) de um *ente* em busca de seu bem ou seu fim[196]. Assim, de acordo com o Aquinate, toda *forma* traz em si uma tendência natural a seu fim. Nos seres desprovidos de conhecimento (*cognitio*) há uma *forma* que os determina segundo seu próprio ser. Por outro lado, nos seres dotados de conhecimento (*cognitio*), além de uma *forma* e de uma inclinação natural, encontramos uma tendência de ordem superior, que permite receber as espécies (*species)* de outras coisas[197]. Sobre isso afirma Tomás: "[...] os sentidos recebem as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, as de todos os inteligíveis. Dessa maneira, a alma humana torna-se de certo modo todas as coisas pelos sentidos e pelo intelecto"[198]. Ademais, é devido a essa inclinação, que também o animal pode tender àquilo que apreender (*apprehendere*)[199]. Portanto, existem três tipos de apetites: apetite natural (*appetitus naturalis*), apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*) e apetite intelectivo (*appetitus intellectivus*)[200].

Quanto ao apetite natural (*appetitus naturalis*), é a própria inclinação natural de um *ente*, que o faz tender ao seu fim. Não é uma potência da alma, mas uma inclinação natural de todo e qualquer ser. Por exemplo, é da natureza da pedra cair, assim como é da natureza do fogo subir. No que se refere ao apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*), segue

---

[196] Cf. *S. Th.* Iª, q. 80, a. 1.

[197] Cf. *S. Th.* Iª, q. 80, a. 1.

[198] "[...] sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum". *S. Th.* Iª, q. 80, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.* v. 2. *Op. cit.*, p. 465.

[199] Cf. *S. Th.* Iª, q. 80, a. 1.

[200] Cf. *Q. De veritate*, q. 25, a. 1.

a apreensão (*apprehensio*) proveniente dos sentidos. Há diferença entre o apetite sensitivo no animal irracional e no homem. Nos animais é uma inclinação instintiva. Por exemplo, é o instinto que faz com que o lobo vê a ovelha e inclina sua visão e todos os sentidos para ela, pois deseja saciar sua fome[201]. O apetite sensitivo relaciona-se com coisas agradáveis ou úteis. No homem, apesar de pertencer à parte sensitiva da alma, de algum modo, obedece à razão[202] como veremos a seguir. Por fim, o apetite racional (*appetitus intellectivus*) segue o conhecimento racional. Esse apetite é também chamado de vontade (*voluntas*). A vontade (*voluntas*) é um apetite que tende necessariamente para o bem que a inteligência lhe mostra, o bem universal e absoluto. Ademais, a *voluntas*, em Tomás de Aquino, é uma das faculdades superiores da alma, das quais trataremos com maior exatidão no próximo capítulo.

À luz desses pressupostos, passamos agora a examinar de maneira mais específica o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*) ou também chamado por Tomás de sensibilidade (*sensualitas*)[203]. Como afirmamos acima, este apetite segue a apreensão sensível e é diferente aquele presente nos animais irracionais, daquele manifesto no homem. De acordo com o Doutor Angélico, o apetite sensível ou sensibilidade se distingue em duas potências que constituem suas espécies, a saber, concupiscível (*concupiscibilis*) e irascível (*irascibilis*)[204]. Como explica Gilson, o apetite sensitivo coincide com o apetite natural no fato que ambos tendem sempre para um objeto conveniente ao ser que o deseja. No apetite natural é fácil observar uma dupla tendência. Por um lado, todo ser corruptível da natureza se inclina para conseguir o que lhe é conveniente e foge do que lhe é nocivo. Por outro lado, se inclina para resistir às causas de corrupção e aos agentes contrários que trazem impedimento e causam dano ao que é conveniente[205]. Por exemplo, o fogo tem inclinação natural para se afastar do lugar inferior e se elevar para o alto, que lhe é conveniente. Ademais, se opõe ao que pode destruí-lo ou impedir sua ação[206]. Do mesmo modo, deve haver na parte sensitiva da alma um apetite capaz de dupla função. Primeiro,

---

[201] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 77.

[202] Cf. *S. Th.* Iª, q. 81, a. 3.

[203] Cf. *S. Th.* Iª, q. 81, a. 1.

[204] Cf. *S. Th.* Iª, q. 81, a. 2.

[205] Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 338; Cf. *S. Th.* Iª, q. 81, a. 2.

[206] Cf. *S. Th.* Iª, q. 81, a. 2.

deve tender para aquilo que lhe convém e evitar aquilo que possa lhe prejudicar; segundo, deve combater o que lhe causa algum dano. Vejamos o que afirma Tomás:

> Uma (potência apetitiva), pela qual a alma é absolutamente inclinada a buscar o que lhe convém na ordem dos sentidos, e fugir do que pode prejudicar, é a *concupiscível*; a outra, pela qual o animal resiste aos ataques que combatem o que lhe convém e causam dano, é a *irascível.* Em consequência, se diz que seu objeto é 'aquilo que é *árduo*', pois sua tendência a leva a superar e a prevalecer sobre as adversidades[207].

O apetite concupiscível é a tendência voltada ao bem sensível considerado como conveniente, agradável e fácil de ser alcançado pelo sujeito. Caracteriza-se também por evitar o mal sensível, julgando como nocivo ao sujeito. Por outro lado, o apetite irascível é aquele impulso que tem como fim dominar e vencer tudo o que se opõe ao bem conveniente ao sujeito. Por isso, se diz que seu objeto é "aquilo que é *árduo*". Segundo Gilson, apesar de serem duas potências distintas, como aponta Tomás, nada impede que estejam respectivamente ordenadas. O irascível, com efeito, está ordenado para o concupiscível como 'guardião' e defensor[208]. É o que o Doutor Angélico apresenta na sequência. Segundo ele, é evidente que o irascível é uma espécie de combatente defensor do concupiscível. O movimento do irascível tem sua origem e seu fim no concupiscível. Por exemplo, a ira começa em uma tristeza causada e uma vez vingada (*vindicta*), termina na alegria[209].

Convém, ademais, lembramos que, segundo Tomás, a potência irascível e a concupiscível obedecem à parte superior da alma, que são o intelecto (*intellectus*) ou razão (*ratio*) e a vontade (*voluntas)*[210]. Ora, o Aquinate apresenta duas maneiras pelas quais o apetite sensitivo obedece às faculdades superiores: uma em relação à razão e outra, em relação à vontade. No primeiro caso, o apetite sensitivo obedece à razão quanto aos seus atos. Lembramos que o apetite sensitivo no animal se move naturalmente pela

---

[207] "Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis". *S. Th.* Iª, q. 81, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica.* v. 2. *Op. cit.*, p. 471.

[208] Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 339.

[209] Cf. *S. Th.* Iª, q. 81, a. 2.

[210] Cf. *S. Th.* Iª, q. 81, a. 3.

potência estimativa. É por esse motivo que, por exemplo, a ovelha, percebendo o lobo como seu inimigo, foge naturalmente. No homem, a cogitativa, denominada como razão particular, não tem um impulso imediato diante das ações, mas compara entre si as representações particulares. O apetite sensitivo é naturalmente movido por ela. Por sua vez, a razão particular é movida pela razão universal. É deste modo, que o apetite sensitivo é movido pela razão. No segundo caso, o apetite sensitivo obedece à vontade quanto à execução de suas ações. Com efeito, nos animais o movimento segue imediatamente o apetite sensitivo. Por exemplo, a ovelha por ter medo do lobo foge imediatamente. No homem, o apetite sensitivo espera a ordem do apetite superior, a vontade[211]. Segundo Garrigou-Lagrange, embora obedeça à razão, é necessário que o apetite sensitivo, iluminado imediatamente pelas faculdades cognoscitivas da ordem sensitiva, esteja especificado pelo bem sensível deleitável ou útil e não pelo bem universal e absoluto. Por conseguinte, o apetite sensitivo não pode querer o bem racional[212].

---

[211] Cf. *S. Th.* Iª, q. 81, a. 3.

[212] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *La síntesis tomista. Op. cit.*, p. 217.

III – AS FACULDADES SUPERIORES DA ALMA: *INTELLECTUS* E *VOLUNTAS*

Dando continuidade ao nosso estudo da alma em Tomás de Aquino, passemos a tratar agora acerca das duas faculdades que, segundo o Aquinate, são as potências superiores da alma humana, a saber, o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*). No que se refere ao intelecto (*intellectus*), como vimos no capítulo inicial, Aristóteles não é suficientemente preciso ao tratar da questão no livro III do *De anima*. Um trecho em particular – sobre o intelecto ativo[213] –, suscitou interpretações ambíguas e abriu margem para inúmeras discussões na história da filosofia e, de maneira especial, entre os medievais. Tomás, por sua vez, precisa elucidar a questão. Verificamos, sobretudo, que as preocupações teológicas conduzem o Doutor Angélico a uma interpretação muito peculiar sobre a questão do intelecto na obra do Estagirita. No que se refere à vontade (*voluntas*), verificamos que, embora considerada uma espécie de apetite (*appetitus*), assim como para o Estagirita, em Tomás tem uma atenção especial, por se tratar da faculdade apetitiva pertencente à parte superior da alma. Enfim, nosso objetivo nesta seção é apresentar estas duas faculdades superiores da alma humana, suas principais funções e de que maneira se relacionam entre si.

1 As potências da alma intelectiva

Diferente de Aristóteles, Tomás apresenta duas faculdades distintas na parte superior da alma. Com efeito, para o Aquinate, uma potência de conhecimento gera uma potência apetitiva. Para a apreensão sensível, é necessário um apetite sensitivo, que tende para o objeto apreendido pelos sentidos. Já, para a apreensão inteligível, é necessário um apetite intelectivo, que se inclina para o que é conhecido. Logo, na parte intelectiva da alma, temos duas faculdades: *intellectus* (faculdade do conhecimento) e *voluntas* (faculdade do apetite).

Esse ponto é melhor esclarecido se fizermos um paralelo entre a faculdade sensitiva e a faculdade intelectiva da alma. Segundo Gardeil, é preciso, em primeiro lugar,

---

[213] Cf. *De anima* 430a 24-26.

dizer que a inteligência tem por objeto o universal, enquanto o sentido atinge somente o singular. Por exemplo, diante de uma planta, o que vejo com meus olhos é uma planta determinada e particular. Minha inteligência, porém, tem a capacidade de formar a noção geral de planta ao se deparar com outra planta. Em segundo lugar, a inteligência capta objetos não sensíveis, como o conceito de verdade, por exemplo. Por seu lado, os sentidos não podem ultrapassar a percepção das propriedades corporais. Ademais, a inteligência é uma faculdade que pode, por reflexão, tomar consciência de si mesma e de sua atividade. Ora, isso não é dado aos sentidos, pelo menos não no mesmo grau que da inteligência. Por fim, ao compararmos as atividades práticas que competem a cada uma dessas potências, é possível acrescentar que, enquanto uma – a que depende da inteligência – é capaz de escolha, a outra – que se origina dos sentidos – é naturalmente determinada. Isso explica, por exemplo, o fato de a andorinha construir o seu ninho sempre da mesma maneira. Essas diferenças se fundamentam no fato de que a inteligência tem acesso à essência das coisas, enquanto os sentidos ficam nas particularidades exteriores[214].

Cabe ressaltar também, antes de adentrarmos propriamente no estudo das faculdades ou potências intelectivas (*potentiae intellectivae*), que, as faculdades da alma devem ser distintas da sua essência[215]. Embora a *forma* da alma humana seja a *forma* intelectiva (*intellectiva*), o intelecto (*intellectus*) não é a essência desta alma, mas uma potência daquele que conhece. Ou seja, o intelecto (*intellectus*) é uma potência da alma intelectiva[216]. Neste ponto, Tomás confirma que somente em Deus o conhecer é a mesma coisa que o ser, isto é, só em Deus o intelecto (*intellectus*) é a sua essência. Tampouco nos anjos, que são chamados de Inteligências (*Intelligentia*), a potência intelectiva (*potentia intellectiva*) é o mesmo que a essência. Assim afirma Tomás:

> Nem no anjo, nem em qualquer outra criatura, a faculdade, ou potência operativa, identifica-se com a sua essência. Isso assim se prova: como a potência é para o ato, convém que, segundo a diversificação dos atos, se diversifiquem também as potências, razão por que se diz que um ato próprio corresponde à sua própria potência. Em todo ente criado a essência diferencia-se do existir, e se refere a ele como a potência ao ato, o que é evidente pelo que até aqui se disse. Ora, o ato ao qual se refere a potência operativa é a operação. No anjo, porém, não se

[214] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 84.

[215] Cf. *S. Th.* Iª, q. 77, a. 1.

[216] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 1.

> identificam a intelecção e o existir; nem qualquer outra operação nele ou em qualquer outra criatura. Logo, a essência do anjo não é a sua potência intelectiva, nem a essência de qualquer outra criatura é a sua potência operativa[217].

Deste modo, fica compreensível, a partir do que foi dito – de que as potências devem ser distintas da essência da alma –, que assim como o intelecto (*intellectus*), a vontade (*voluntas*) não é a essência da alma. À luz desses pressupostos, passemos agora a examinar de maneira mais específica estas duas faculdades superiores da alma humana.

1.1 Intelecto possível (*intellectus possibilis*) e intelecto agente (*intellectus agens*)

Devemos considerar, ao tratar do intelecto (*intellectus*) em Tomás, que essa faculdade se apresenta de dois modos distintos: como intelecto possível (*intellectus possibilis*) ou potência passiva (*potentia passiva*) e como intelecto agente (*intellectus agens*) ou o entendimento capaz de tornar inteligível em ato o inteligível que está em potência na realidade sensível.

Iniciemos examinando a passividade do intelecto (*intellectus*), ou seja, o intelecto possível (*intellectus possibilis*). Seguindo o modelo aristotélico, Tomás compreende que conhecer é, de certo modo, ser passivo[218]. Assim, o Doutor Angélico explica que o verbo padecer (*pati*) pode ser entendido de três maneiras: (1) num primeiro sentido, padecer (*pati*) significa ser privado de alguma coisa que convenha a algo por natureza ou segundo sua própria inclinação. Por exemplo, se diz que padece a um homem que adoece ou se entristece; (2) num segundo sentido, o termo padecer (*pati*) pode significar tirar alguma coisa de algo, quer esta coisa lhe seja conveniente ou não. Trata-se, portanto, de qualquer movimento ou alteração. Por exemplo, é dito padecer não só o adoecer, mas voltar a ter saúde. Do mesmo modo, não só entristecer-se, mas alegrar-se; (3) enfim, num terceiro

---

[217] "[...] nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia Angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia". *S. Th.* Iª, q. 54, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 151.

[218] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 2; *C. G.* II, 60.

sentido, mais geral, padecer (*pati*) representa aquilo que está em potência para algo e que recebe aquilo para o qual estava em potência, sem que nada lhe seja tirado. Assim, tudo o que passa da potência ao ato, padece. É deste modo que podemos afirmar que o ato de conhecer é padecer (*pati*)[219]. Daí podemos entender por que, de um certo modo, o intelecto (*intellectus*) é dito passivo. Ora, o intelecto (*intellectus*) não pode estar sempre em ato em relação aos seus objetos, pois se assim o fosse, ele seria um *ente* infinito. Só em Deus o intelecto é ato de todo *ente*. Assim explica Tomás:

> Há um intelecto que se refere ao ente em geral como o ato de todo ente: é o intelecto de Deus, que é a essência divina, na qual todo ente preexiste originalmente e virtualmente, como na primeira causa. Por isso, o intelecto não está em potência, mas é ato puro. – Ora nenhum intelecto criado pode estar como ato em relação a todo ente em geral, pois seria preciso então que ele fosse um ente infinito. Em consequência, todo intelecto criado, exatamente pelo que é, não é o ato de todos os inteligíveis, mas está com eles na relação da potência ao ato[220].

Tratando-se de uma hierarquia de intelectos (*intellectus*), o homem se encontra na última posição, sendo que Deus se encontra na primeira e os anjos numa posição intermediária. Isso se dá justamente pela passividade característica da inteligência humana. Para o Aquinate, assim como para o Estagirita, não existem ideias inatas e o intelecto (*intellectus*) é como uma "tábula rasa" onde não há nada escrito previamente ou atualmente. É por isso que há uma necessidade de se considerar um aspecto passivo no intelecto humano, isto é, devido à sua imperfeição.

Agora, entendido assim, poderíamos afirmar que o intelecto angélico também está em potência em relação ao seu objeto, o que nos leva a perguntar se se trata de uma potência passiva. Tomás não entende assim. Segundo o Doutor Angélico, nas Inteligências (anjos), a potência é sempre completada pelo ato e não há passagem de potência ao ato como no intelecto humano. Por conseguinte, o intelecto angélico está

---

[219] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 2.

[220] "Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum". *S. Th.* Iª, q. 79, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 438.

sempre em ato em relação a seus inteligíveis, por conta de sua proximidade com o intelecto primeiro (*primum intellectum*), que é ato puro. Todavia, quanto àquilo que Deus lhes revela, seus intelectos (dos anjos) estão em potência[221]. Assim afirma o Doutor Angélico:

> [...] o intelecto dos anjos nunca está em potência com respeito àquelas coisas às quais seu conhecimento natural pode se entender. Assim é que os corpos superiores, isto é, os celestes, não têm potência para ser que não seja completada pelo ato. Assim, os intelectos celestes, isto é, os anjos, não possuem potência intelectiva que não seja totalmente completada pelas espécies inteligíveis que lhes são conaturais. – Não obstante, quanto àquilo que Deus lhes revela, nada impede que seus intelectos estejam em potência, porque assim também os corpos celestes estão em potência, às vezes, para ser iluminados pelo sol[222].

Seja como for, o intelecto (*intellectus*) humano, último na ordem dos intelectos (*intellectus*), está em potência em relação aos inteligíveis e, por isso, se diz que é uma potência passiva.

Segundo Gilson, se é admitida a presença de um intelecto (*intellectus*) passivo, é necessário afirmar a existência de um intelecto agente (*intellectus agens*), pois se o possível (*intellectus possibilis*) está em potência para os inteligíveis, é indispensável que haja um movimento ativo por parte do intelecto (*intellectus*). Em suma, seria como algo que ilumina as coisas para que se possa apreendê-las ou abstrair suas *formas* inteligíveis[223].

Devemos, contudo, lembrar que não há, em Platão, a necessidade de um intelecto agente para tornar os sensíveis particulares, que são inteligíveis em potência, inteligíveis em ato. Para ele, as essências universais existem separadas da matéria. As coisas sensíveis são como uma projeção, ou seja, elas participam das formas ou das ideias (εἶδος).

---

[221] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 2.

[222] "[...] intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae eius cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet caelestia, non habent potentiam ad esse, quae non sit completa per actum; ita caelestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis. Sed quantum ad ea quae eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora caelestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole". *S. Th.* Iª, q. 58, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 182.

[223] Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 295.

Aristóteles, por sua vez, considera que as realidades universais só possuem existência a partir das realidades particulares e sensíveis. Assim, elas só podem ser conhecidas quando forem abstraídas de suas realidades particulares. Todavia, as *formas* das coisas sensíveis que conhecemos não são inteligíveis em ato. Ora, de acordo com o Doutor Angélico, somente um ser em ato pode fazer passar o que está em potência, da potência ao ato. Como já foi dito, é assim com a apreensão sensível, isto é, o sentido atualiza as espécies sensíveis a partir do objeto sensível em ato. Neste ponto, como sabemos, Tomás recorre novamente ao Estagirita. Deste modo, para o Aquinate, é necessário ao intelecto (*intellectus*) uma potência que abstrai as espécies das condições materiais e as torna inteligíveis em ato. Portanto, é necessário o intelecto agente (*intellectus agens*)[224].

Façamos um pequeno parêntese. Como podemos perceber, o termo potência (*potentia*) não deve ser tomado apenas como uma capacidade passiva da alma. Segundo Tomás, existem dois tipos de potência: a ativa, que é o princípio de uma ação sobre outro e a passiva, que é um princípio passivo em relação ao outro[225]. Por sua vez, na *Metafísica*, Aristóteles apresenta cinco sentidos diferentes para o termo potência (δύναμις). O que nos interessa, para o entendimento do termo em Tomás, são dois desses sentidos. Há um primeiro sentido de potência (δύναμις) que significa o princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa, ou na própria coisa enquanto outra. Assim afirma o Estagirita:

> Potência (δύναμις), em primeiro lugar, significa o princípio (ἀρχὴ) de movimento (κινὴσεως) ou de mudança (μεταβολῆς) que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra. A arte de construir,

---

[224] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 3.

[225] Cf. *S. Th.* Iª, q. 25, a. 1. No trecho em questão, Tomás está tratando sobre a potência divina (*De divina potencia*). Assim afirma: "Existem duas potências: a potência passiva, que não se encontra de modo nenhum em Deus, e a potência ativa, que se deve atribuir a Deus em sumo grau. Pois é claro que cada um, na sua medida em que está em ato e perfeito, é princípio ativo de algo; mas é passivo na medida em que é deficiente e imperfeito. Ora, já se demonstrou acima que Deus é ato puro, que é absoluta (*sic*) e universalmente perfeito, que nele não há lugar para nenhuma imperfeição. Donde lhe cabe ao máximo ser um princípio ativo, e de maneira nenhuma passivo. Ora, a razão de princípio ativo convém à potência ativa. Porque a potência ativa é um princípio de ação sobre outro; ao passo que a potência passiva é um princípio passivo em relação ao outro [...]". "[...]quod duplex est potentia, scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius, patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio [...]." *S. Th.* Iª, q. 25, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 1. *Op. cit*., p. 475-476.

> por exemplo, é uma potência (δύναμίς) que não se encontra na coisa construída; mas a arte de curar, que também é uma potência (δύναμις), pode encontrar-se também no que é curado, mas não enquanto é curado[226].

Por outro lado, há um segundo sentido em que potência (δύναμις) se diz da capacidade pela qual o paciente sofre alguma coisa, ou seja, a capacidade de sofrer qualquer tipo de alteração[227]. Assim, por exemplo, a faculdade sensitiva da alma é uma potência passiva, isto é, capaz de receber sensações e ser modificada pelo objeto sensível.

O Doutor Angélico, por sua vez, retoma estes dois sentidos do termo "potência" apresentados pelo Estagirita na *Metafísica*. Deste modo, ele pode afirmar que existem na alma não apenas potências passivas, como capacidade de sofrer alteração, mas potências ativas, como princípio ativo de algo e capaz de alterar. Por conseguinte, afirma Tomás: "[...] na parte vegetativa todas as potências são ativas; na parte sensitiva, todas são passivas; mas na parte intelectiva, há um princípio ativo e um princípio passivo"[228]. Ora, o intelecto agente (*intellectus agens*) – o entendimento capaz de tornar inteligível em ato o inteligível que está em potência na realidade sensível – é uma potência ativa da alma.

Vale ressaltar que atividade e passividade são correlativas, isto é, só possuem realidade juntas. Assim afirma Tomás: "O ato do intelecto possível, pois, é receber os inteligíveis; já o ato do intelecto agente é abstrair os inteligíveis. Assim, tampouco se segue que haja um duplo inteligir no homem, pois para um único inteligir é necessário que concorram ambas estas ações"[229]. Deste modo, podemos dizer que a mesma espécie inteligível pertence ao intelecto agente (*intellectus agens*) e ao intelecto possível (*intellectus possibilis*). Ao possível como seu recipiente e ao agente como seu produto, por abstração.

---

[226] *Metafísica* Δ 1019b 15-20. ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, p. 225.

[227] Cf. *Metafísica* Δ 1019b 20-24.

[228] "[...] in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum". *S. Th.* Iª, q. 79, a. 3. ad 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 440.

[229] "Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat". *Q. De anima*, q. 4, ad 8. AQUINO, Tomás de. *Questões disputadas sobre a Alma*. *Op. cit.*, p. 107.

1.1.1 O intelecto agente como parte da alma e individual

Como vimos no primeiro capítulo do nosso trabalho, Aristóteles, ao tratar do intelecto (νοῦς), não examina de maneira suficiente a natureza do intelecto ativo (νοῦς ποιετικός), capaz de produzir todos os inteligíveis. Embora afirme que o intelecto é separado e que, se existe algo de imortal e eterno, é o intelecto ativo[230], o Estagirita não avança nas discussões. Por esse motivo, a natureza do intelecto ativo originou muitos debates e interpretações divergentes entre os comentadores e estudiosos de Aristóteles. De fato, em que sentido o intelecto agente pode ser dito separado? E o que concluir sobre a imortalidade da alma? Quanto a Tomás, sua posição parece ser bem clara. Todavia, é importante trazermos à tona as controvérsias existentes em seu tempo. Talvez, os autores mais notáveis e relevantes acerca dessa questão são os comentadores de Aristóteles, como Alexandre de Afrodísia e os árabes Alfarabi, Avicena e Averróis[231]. Aqui vale nos atermos, principalmente, ao entendimento destes dois últimos autores.

Segundo Gilson, foi através de Avicena que os medievais tomaram conhecimento da doutrina da unidade da inteligência agente como fonte dos conhecimentos intelectuais de todo o gênero humano. Avicena admitia em cada alma um intelecto próprio, que seria a aptidão para receber as formas inteligíveis sem a matéria, no estado abstrato. Num primeiro grau, esse intelecto é absolutamente vazio. Por exemplo, é como uma criança que pode aprender a escrever, mas não sabe sequer o que são as letras, a tinta e a pena. Num segundo grau, esse intelecto já está dotado de sensações e de imagens, como uma criança que começou a fazer traços e sabe utilizar uma pena. Deste modo, o intelecto não está mais absolutamente em potência (*potentia absoluta*), mas quase em ato (*intellectus possibilis*), no sentido que tem a possibilidade de conhecer. Enfim, num terceiro grau, ele

---

[230] Cf. *De anima* 430a 24-26.

[231] Embora não contemplamos de maneira mais detalhada em nossa discussão por não ser o tema central de nossa pesquisa, vale destacar que Tomás possui um texto específico onde trata do pensamento de Averróis com o intuito principal de refutar aspectos contrários ao pensamento cristão: *De unitate intellectus contra Averroistas*. Segundo Nascimento, tal opúsculo é datado pelos estudiosos das obras de Tomás como escrito provavelmente em sua segunda estadia como professor em Paris, nos anos de 1268-1272. Mais precisamente, de um pouco antes da condenação de 10 de dezembro de 1270. Cf. AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. Tradução, introdução e notas de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016, p. 8. Na ocasião (em Paris), Tomás foi chamado principalmente por conta da crise intelectual provocada pelo movimento averroísta ao catolicismo, nas universidades. Além deste opúsculo, escreveu também: *De aeternitate mundi contra murmurantes*. Embora rebatesse o que para ele eram erros de Averróis, Tomás o chamava de "O Comentador", em referência aos excelentes *Comentários* do filósofo Árabe dos textos de Aristóteles.

se volta para a inteligência agente separada, para dela receber as formas inteligíveis correspondentes as suas imagens sensíveis. Deste modo, está agora em ato, em virtude do inteligível que recebe (*intellectus adeptus*). A repetição desse esforço adquire certa facilidade que constitui, para o intelecto, o conhecimento adquirido[232].

Efetivamente, Avicena determina que há um intelecto agente para toda a espécie humana e um intelecto possível para cada indivíduo. O intelecto agente separado ou o doador das formas (*dator formarum*), seria um princípio transcendente e autônomo, único para todos os indivíduos. Conforme Gardeil, isso implica que, se o intelecto passivo, em particular, é corruptível e o intelecto agente, transcendente e único, não há imortalidade individual para Avicena. Com efeito, a impossibilidade da imortalidade da alma individual é a concepção filosófica, inclusive, de Alexandre de Afrodísia e de Averróis[233].

Por seu lado, Averróis vai ainda mais longe, negando aos homens individuais o próprio intelecto possível[234]. Convenhamos que, se o texto de Aristóteles, em relação a esta questão, é incompleto e com algumas ambiguidades, não parece ser Averróis que o torna mais claro, sobretudo quanto à individualidade anímica de cada ser humano.

De acordo com Fraile, Averróis, em seu comentário ao *De anima* de Aristóteles, parece dar a entender que o intelecto, apresentado no livro III do *De anima*, se divide em quatro: intelecto material, intelecto *in habitu*, intelecto agente e virtude imaginativa[235]. Segundo ele, o difícil é saber o que Averróis entende por cada um desses intelectos de fato. Logo, devemos nos perguntar se são quatro intelectos distintos ou quatro aspectos de um mesmo intelecto. Se são potências da alma ou são distintas dela. E, se são intelectos próprios de cada indivíduo ou comuns a toda a humanidade. Ainda, de acordo com Fraile, podemos compreender que Averróis distingue dois entendimentos eternos, imortais, separados e comuns a todos os homens – *intellectus materialis* e *intellectus agens* –, e um

---

[232] Cf. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 434-435.

[233] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 113.

[234] Cf. MAURER, Armand. *Medieval Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982, p. 103.

[235] Fraile se refere a este trecho: "Hoc nomen igitur intellectus secundum hoc dicitur in hoc libro quatuor modis. Dicitur enim de intellectu materiali, et de intellectu qui est in habitu, et de intellectu agenti, et de virtute ymaginativa". "Portanto, este nome, intelecto, segundo se diz neste livro, se dá de quatro modos: se diz do intelecto material, do intelecto que é *in habitu*, do intelecto agente e da virtude imaginativa". Tradução nossa. AVERROIS. *Commentarivm Magnvm in Aristotelis De anima Libros*. Cambridge: The Medieval Academy of America, 1953, p. 452.

entendimento em potência, temporal, perecível e próprio a cada indivíduo particular – *virtus ymaginativa*. Deste modo, o intelecto material, ou possível, passa da potência ao ato mediante a ação do intelecto agente. O intelecto *in habibu*, dito acima, não é nem o intelecto agente, nem o intelecto material, mas apenas uma consequência da atuação do primeiro sobre o segundo. Ou seja, seria uma espécie de consciência coletiva de toda a humanidade. Estes dois intelectos – material e agente –, separados e universais, correspondem, em Aristóteles, respectivamente ao intelecto passivo e ao intelecto ativo. Assim, nem o intelecto agente, nem o material comum pertencem ao indivíduo particular, mas apenas a *virtus ymaginativa* que se dispõe voluntariamente a receber as espécies inteligíveis iluminadas pelo intelecto agente separado. A *virtus ymaginativa* aparenta-se ao intelecto material, mas não é a mesma coisa. O homem individual possui apenas o material de sua imaginação ou fantasia, abstraído da matéria, o qual seria iluminado e elevado à categoria de inteligível em ato mediante a ação iluminadora do intelecto agente separado. Assim, tanto o intelecto agente como o intelecto possível são separados e únicos para todos os homens. O que pertence ao indivíduo particular – *virtus ymaginativa* – é perecível[236].

Saranyana, por sua vez, possui uma interpretação distinta de Fraile. Para ele, Averróis considerou que existem três entendimentos: (1) o intelecto material ou o entendimento que recebe, (2) o intelecto ativo e (3) o entendimento gerável ou corruptível, que passa da potência ao ato, e que é o próprio entender. Os intelectos agente e material são eternos e únicos para todos os homens. Inversamente, o entender é próprio de cada indivíduo[237].

Esta compreensão é semelhante à apresentada por Costa em seu livro *Averróis: o aristotelismo radical*. Segundo ele, o intelecto agente e o intelecto material são separados e universais. O que ocorre quando um indivíduo concreto entende é uma espécie de apropriação, por esse indivíduo, da capacidade que o intelecto material possui de receber as formas universais. Dessa apropriação resulta o entendimento especulativo ou adquirido (*habitus*), que é o entendimento humano individual[238].

---

[236] Cf. FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía. II (2º) Filosofía judía y mulsulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadenicia.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 89-92.

[237] Cf. SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval. Das origens Patrísticas à Escolástica Barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006, p. 244-245.

[238] COSTA, José Silveira da. *Averróis: o aristotelismo radical*. São Paulo: Moderna, 1994, p. 44-45.

Seja como for, o que é de comum acordo, e é o que de fato nos interessa aqui, é que, para Averróis, tanto o intelecto agente quanto o intelecto possível (material) são separados da alma humana e únicos para toda a espécie.

Evidentemente, Tomás não pode concordar com tais interpretações, pois contradizem aspectos fundamentais da teologia cristã. O Doutor Angélico precisa defender um intelecto agente particular e garantir a imortalidade da alma individual. Assim, em oposição à maioria desses comentadores – principalmente Avicena e Averróis – Tomás afirma claramente que o intelecto agente, de que fala Aristóteles no *De anima*, é parte constitutiva da alma[239].

Segundo o Aquinate, devemos reconhecer, acima da alma intelectiva do homem, um intelecto superior que lhe dá a potência de conhecer. A razão disso é que tudo o que participa de alguma coisa, e que é móvel e imperfeito, pressupõe a existência de certo ser que seja por essência imóvel e perfeito. A alma humana é intelectiva somente por participação (*participatio*)[240] em um princípio intelectivo superior. O sinal disso é que ela não é inteligível inteiramente, mas apenas em parte. Ademais, chega ao conhecimento da verdade por um movimento discursivo e não por uma simples e direta intuição. Portanto, é necessário um intelecto superior para que a alma conheça[241]. Esse intelecto superior, muitos filósofos o identificam com o intelecto agente, separado e único para todos os indivíduos, inclusive Avicena e Averróis, como já mencionamos anteriormente. Todavia, para o Aquinate, é necessária na alma humana individual uma potência capaz de fazer inteligíveis em ato as espécies sensíveis. Segundo Gardeil, as razões de Tomás são muito simples e perfeitamente pertinentes, visto que para o Aquinate as causas universais e transcendentes só agem com o concurso de princípios próprios aos seres particulares.

---

[239] Vale destacar que, na *Summa theologiae*, a preocupação de Tomás é refutar a tese do intelecto agente separado da alma. No capítulo IV da obra *A unidade do intelecto, contra os averroístas*, Tomás considera a tese do intelecto possível separado ainda mais absurda do que a tese do intelecto agente separado.

[240] A noção de participação (*participatio*) possui diferentes significados. Aqui, está sendo empregado em um sentido preciso cuja importância metafísica é capital. Assim: "[...] **participar é realizar parcialmente em si próprio aquilo que está totalmente realizado em outro**. Neste sentido existe participação quando uma forma realiza-se de maneira total, plena, em um sujeito primeiro, e de modo parcial, mais ou menos perfeito, naqueles que dela participam. Isso implica a ideia de **dependência (aquele que participa depende daquele do qual ele participa)**; de parcialidade (não se recebe a forma da qual se participa, segundo a totalidade que a caracteriza); de inferioridade (a forma recebida é de um grau de perfeição menor que a forma à qual ela participa); de pluralidade (se existe parcialidade, existe multiplicidade de participações possíveis); de hierarquia: a multiplicidade dos participantes da mesma forma ordena-se segundo o mais ou o menos de participação na realidade da mesma forma". AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 1. *Op. cit*., p. 92. (Introdução e vocabulário).

[241] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 4.

Deste modo, o intelecto agente transcendente, se existir um, requer a cooperação de uma potência derivada e pertencente a cada alma. Notemos, contudo, que a razão mais decisiva, para afirmar que o intelecto agente é um em cada alma, é o fato de sermos nós que abstraímos as espécies (*species*) de onde procede a intelecção. A ação se relaciona a um sujeito se ela procede dele segundo uma forma que lhe é inerente[242]. Tal afirmação é confirmada por Tomás:

> E isso conhecemos experimentalmente, quando observamos que as formas universais nós as abstraímos de suas condições particulares, o que é tornar o inteligível em ato. Ora, nenhuma ação pode ser atribuída a alguma coisa, a não ser por um princípio que lhe seja formalmente inerente, como foi dito a propósito do intelecto possível. É necessário, portanto, que a potência, que é princípio dessa ação, seja parte da alma[243].

Todavia, embora Tomás defenda um princípio ativo no homem, ele não pretende negar que todo ato do pensamento humano seja uma participação no pensamento divino. Por isso que acima da alma intelectiva do homem há um intelecto superior que lhe dá a potência de conhecer. Com efeito, o intelecto agente particular é como uma virtude participada numa substância superior, a saber, Deus[244]. Assim, segundo o Doutor Angélico, o único intelecto separado e universal é Deus[245].

Através das considerações que acabamos de tecer, já se percebe, sem dúvida, que o intelecto ativo, sendo uma potência e parte da alma, é individual e não é um só para todos os seres humanos. Sobre isso, afirma Tomás: "[...] se o intelecto agente é parte da alma, como uma sua potência, é necessário admitir tantos intelectos agentes, quantas almas, que se multiplicam segundo a multiplicidade dos homens. Pois é impossível que

---

[242] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 114.

[243] "Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima". *S. Th.* Iª, q. 79, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 443.

[244] "[...] intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo". *Q. De anima*, q. 5.

[245] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 4; *Q. De anima*, q. 5.

uma só e mesma potência seja de várias substâncias”[246]. Deste modo, parece clara a posição do Doutor Angélico sobre as duas questões levantadas anteriormente. (1) O intelecto agente, e assim também o intelecto possível, pode ser dito separado, de modo que não é o ato de um órgão corporal qualquer, como acontece com às demais partes da alma, mas não que ele seja uma substância separada da alma humana individual[247]. (2) Sobre a imortalidade da alma humana, como já foi apresentado no capítulo anterior, Tomás sustenta que é a alma individual que é imortal. Contudo, sua preocupação primeira é resguardar fundamentos da teologia cristã, embora use de argumentos filosóficos, por exemplo, quando afirma: “Mas o intelecto separado, conforme o ensino da nossa fé, é o próprio Deus, criador da alma [...]”[248]. Convém lembrarmos que não se pode admitir, segundo os fundamentos cristãos, que a salvação não seja pessoal.

1.1.2 O intelecto possível e a memória inteligível

No capítulo anterior, ao tratamos das potências sensitivas da alma, examinamos a memória sensível. No caso do homem, o Aquinate a denominou de reminiscência (*reminiscentia*). Contudo, devemos considerar agora a possibilidade de uma memória na parte intelectiva da alma. Segundo o Doutor Angélico, se considerarmos que é característico da memória, tomada de forma estrita, a apreensão da lembrança do passado como tal, temos que reconhecer que ela não pertence à parte intelectiva da alma, mas apenas à parte sensitiva capaz de apreender os dados particulares, visto que faz parte da capacidade sensitiva perceber o material e o particular[249]. Contudo, pondera Gilson, se a memória é a capacidade de conservar as apreensões sensíveis referentes ao passado, deve

---

[246] “Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum”. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 5. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 445.

[247] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 5, ad 1; *Q. De anima*, q. 5, ad 4.

[248] “Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae [...]”. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 443.

[249] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 6.

existir uma memória propriamente intelectual que conserva as espécies (*species*) inteligíveis e cujo objeto próprio é o universal[250].

De fato, nas *Quaestiones disputatae de veritate*, Tomás afirma que o intelecto (*intellectus*) não só entende o inteligível, mas também sabe que o entende. Logo, o termo "memória" pode ser ampliado para incluir o conhecimento pelo qual se conhece o objeto anteriormente conhecido, à medida que o sujeito sabe que ele sabia antes, embora ele não conheça o objeto como no passado, da maneira anteriormente explicada. Desta forma, todo conhecimento não recebido pela primeira vez e já inteligido, pode ser chamado de memória[251].

Deve-se assinalar que, ao apresentar uma espécie de memória na parte intelectiva da alma, o Doutor Angélico aponta uma incoerência no pensamento de Avicena. De acordo com Tomás, Avicena compreende que a capacidade de conservar imagens se dá por certas potências – atos de órgãos corpóreos – as quais podem conservar algumas espécies (*species*) sem a apreensão atual. No intelecto, que não possui um órgão corpóreo, nada existe senão de forma inteligível. Contudo, aquilo cuja semelhança se encontra no intelecto deve ser conhecido em ato. Deste modo, logo que se deixa de conhecer em ato uma coisa, sua imagem cessa de existir no intelecto. Para conhecer novamente, deve-se voltar para o intelecto agente – que é substância separada – para que dele advenham as espécies (*species*) inteligíveis, abstraídas, para o intelecto possível. Tal exercício de voltar-se para o intelecto agente, faz com que o intelecto possível adquire uma certa facilidade em fazer isso, ao ponto de tornar-se um *habitus*. Portanto, para Avicena, nada é conservado na parte intelectiva da alma que não seja conhecido em ato, excluindo assim a possibilidade de memória na parte superior da alma[252]. De acordo com Tomás, essa opinião é contrária a de Aristóteles que afirma que o intelecto possível é o lugar das espécies (*species*) inteligíveis. Assim, seguindo mais uma vez o Estagirita, o Aquinate afirma:

> [...] o intelecto possível se torna cada coisa singular, na medida em que recebe as imagens de cada coisa. Pelo fato de receber as imagens inteligíveis, pode operar quando quiser, mas não opera sempre, pois

---

[250] Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 298.

[251] Cf. *Q. De veritate*, q. 10.

[252] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 6.

> mesmo então está de certa maneira em potência, embora de uma maneira diferente que antes de conhecer; isto é, do modo pelo qual aquele que tem um conhecimento *in habitu* está em potência para considerar em ato[253].

Conforme a citação acima, recebendo as espécies (*species*) inteligíveis, o intelecto (*intellectus*) pode operar sempre, visto que elas permanecem em potência no intelecto possível (*intellectus possibilis*) e a qualquer momento podem ser atualizadas.

De acordo com o Doutor Angélico, a opinião de Avicena é contrária igualmente à razão. Isso porque, o que é recebido em algum ser o é ao modo do receptor. É certo que o intelecto (*intellectus*) é mais estável e permanente do que a matéria corpórea. Destarte, se a parte sensitiva é capaz de conservar as *formas* que recebe, o intelecto (*intellectus*) também as receberá e conservará de maneira ainda mais estável[254]. Assim, Tomás conclui: "[...] se se toma a memória somente como uma potência de guardar imagens, deve-se admitir que exista na parte intelectiva"[255]. Logo, a memória intelectiva é unicamente o poder que a inteligência possui de conservar nela o que conhece.

1.1.3 O intelecto (*intellectus*) e suas funções

Nesta etapa, é importante esclarecermos a multiplicidade de funções exercidas pelo intelecto (*intellectus*), evitando assim tratar das suas funções como faculdades distintas do próprio intelecto (*intellectus*). Isso se torna mais compreensível ao recordarmos que, no capítulo anterior, ao tratarmos da distinção entre as potências da alma, afirmamos que é o objeto ao qual a potência em si se refere que determina a diversidade das potências da alma. O intelecto (*intellectus*) se refere ao objeto (inteligível) segundo a razão geral de *ente*. Por exemplo, o intelecto possível (*intellectus possibilis*) é o princípio pelo qual a alma tem a capacidade de "se tornar todas as coisas". Para Tomás,

---

[253] "[...] intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur, quia et tunc est quodammodo in potentia, licet aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu". *S. Th.* Iª, q. 79, a. 6. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 448.

[254] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 6.

[255] "[...] si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.". *S. Th.* Iª, q. 79, a. 6. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 448.

a única diferença que devemos introduzir no intelecto (*intellectus*) é a de intelecto possível (*intellectus possibilis*) e intelecto agente (*intellectus agens*), porque em relação ao mesmo objeto é necessário que um princípio seja a potência ativa que atualiza o objeto, e outro a potência passiva que se torna o objeto atualizado[256]. Deste modo, não há distinção de potência entre: (1) *memoria*, (2) *ratio*, (3) *ratio superior* e *inferior*, (4) *intelligentia*, (5) *intellectus speculativus* e *practicus*, (6) *synderesis*, (7) *conscientia*. (1) Primeiramente, a memória (m*emoria*) intelectiva, tal como acabamos de definir na parte anterior, não é uma potência distinta do intelecto (*intellectus*), mas está contida dentro da potência passiva (*intellectus possibilis*) que é capaz de receber e conservar as espécies (*species*) inteligíveis. (2) A razão (*ratio*) e o intelecto (*intellectus*) também não podem ser consideradas potências diferentes, pois são atos distintos, mas oriundos da mesma potência. Conhecer (ato do intelecto) é apreender a verdade inteligível, e raciocinar (ato da razão) é ir de um objeto conhecido a outro, em vista de conhecer a verdade inteligível. Assim, são operações diferentes que se referem a uma mesma potência[257]. (3) Do mesmo modo, a razão (*ratio*) superior e inferior não são potências distintas. Segundo o Doutor Angélico, a razão (*ratio*) superior é ordenada a considerar e deliberar sobre as coisas eternas e a inferior ordenada a considerar as coisas temporais. As coisas temporais e eternas estão para o nosso conhecimento como sendo uma delas o meio para conhecer a outra. De fato, chegamos ao conhecimento das coisas eternas pelas temporais e, através das eternas já conhecidas, ordenamos as temporais[258]. (4) Da mesma maneira, a inteligência (*intelligentia*) não se distingue do intelecto (*intellectus*) como uma potência de outra potência, mas como um ato que se distingue da potência. O termo inteligência (*intelligentia*) significa o ato mesmo do intelecto (*intellectus*), que é o conhecer[259]. (5) Ainda sobre os conceitos internos da potência intelectiva, há dois tipos de intelecto: o especulativo e o prático (*intellectus speculativus* e *practicus*). Todavia, não são potências distintas. Isso porque o que é acidental não diversifica a potência, como já foi dito. É acidental a um objeto apreendido pelo intelecto (*intellectus*) ser ordenado ou não para a ação. E tal é a diferença entre os dois: o intelecto especulativo não ordena o que apreende para a ação, mas apenas para a consideração da verdade. Por outro lado, o intelecto prático

---

[256] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 7.

[257] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 8.

[258] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 9.

[259] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 10.

ordena aquilo que apreende para a ação[260]. (6) A sindéresis (*synderesis*) que é responsável pela intuição dos primeiros princípios da lei moral também não é uma potência especial da alma, mas um *habitus* natural[261]. (7) Enfim, a consciência (*conscientia*) não é uma potência distinta do intelecto (*intellectus*), mas um ato do intelecto. Consciência, significa conhecimento com um outro conhecimento, isto é, a aplicação ou operação de um conhecimento a alguma outra coisa e isso só é possível por meio de um ato[262]. Estas duas últimas – *synderesis* e *conscientia* –, Tomás as distingue cuidadosamente. A consciência é um ato intelectual, o ato pelo qual se julga um outro ato que se realizou ou um que será realizado. Tal ato supõe não apenas a *synderesis*, mas todo o conhecimento moral que ela contém[263].

1.2 A vontade (*voluntas*): apetite intelectivo

Depois de tratarmos da potência do intelecto (*intellectus*), passamos a examinar agora a outra faculdade superior da alma racional: a vontade (*voluntas*) ou o apetite intelectivo (*appetitus intellectivus*). Vale recordar aqui as considerações gerais sobre o apetite apresentadas no capítulo anterior. Segundo o parecer do Doutor Angélico, existem três tipos de apetite: o apetite natural (*appetitus naturalis*), que é a própria inclinação

---

[260] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 11.

[261] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 12. Vale destacar que, segundo Tomás, existem *habitus* que são inatos e outros adquiridos a partir de uma disposição inata. Eles estão presentes no homem em conformidade com sua natureza específica. Deste modo, podemos falar de *habitus naturalis*, ou seja, o *habitus* que provém da própria natureza. É pertinente citar, nesse ponto, uma afirmação do Doutor Angélico: "Portanto, existem nos homens alguns hábitos naturais, procedentementes em parte da natureza e em parte de um princípio exterior e isso de um modo nas potências apreensivas e de outro nas potências apetitivas. Na verdade, nas potências apreensivas pode haver um hábito natural incoativamente, seja quanto à natureza específica seja quanto à natureza individual. Quanto àquela, por parte da própria alma, como é hábito natural o intelecto dos princípios. Efetivamente, pela própria natureza da alma intelectual, é próprio do homem conhecer o todo como maior que a parte, uma vez conhecido o que é um todo e o que é uma parte e assim nos demais princípios. Mas não pode conhecer o que é o todo e o que é a parte a não ser pelas espécies inteligíveis, tomadas das representações imaginárias". "Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas". *S. Th.* Iª IIªᵉ, q. 51, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 4. *Op. cit.*, p. 63.

[262] Cf. *S. Th.* Iª, q. 79, a. 13.

[263] Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 460. Nota.

natural de um *ente*, que o faz tender ao seu fim, ou seja, não se trata de uma potência exclusiva da alma, mas de uma inclinação natural de todo e qualquer ser; o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*), que segue a apreensão (*apprehensio*) proveniente dos sentidos, e o apetite racional (*appetitus intellectivus*), que segue o conhecimento racional[264]. Com efeito, segundo Tomás, em todo ser inteligente devemos consequentemente encontrar também uma vontade (*voluntas*)[265].

Segundo Gardeil, é precisamente à medida que é apreendido que o objeto provoca o movimento da potência apetitiva. Ora, não é a mesma coisa ser apreendido pelos sentidos ou pela inteligência. Pelos sentidos, o objeto é captado como bem particular e, pela inteligência, é atingido sob a razão universal de bem. Deste modo, ainda que se dirija para as coisas que necessariamente só podem existir de modo singular, a vontade é, pois, como a inteligência, uma faculdade que diz respeito ao universal[266]. De fato, o que caracteriza o conhecimento intelectivo é a sua capacidade de alcançar o universal. O homem, por exemplo, não conhece somente este ou aquele banco, mas "o banco", bem como não conhece este ou aquele cão, mas "o cão"[267]. Visto que a vontade se orienta para o bem ou para o fim que a inteligência lhe mostra, diz-se que ela é o apetite do bem universal e absoluto.

Sabemos, portanto, que a vontade é a faculdade da alma que apetece ou que tem como fim último o bem universal e absoluto indicado pelo intelecto (*intellectus*). Visto que, segundo Tomás, toda potência tem relação necessária com o seu objeto próprio, a vontade possui inclinação necessária ao bem absoluto[268]. De acordo com Gilson, no animal desprovido de razão, o apetite é inclinado infalivelmente pelo objeto desejável que é apreendido pelos sentidos, ou seja, o animal que vê o aprazível não pode deixar de desejá-lo. O mesmo sucede em relação à vontade no homem. Seu objeto próprio é o bem universal e, para ela, é uma necessidade natural e absoluta desejá-lo[269].

---

[264] Cf. *Q. De veritate*, q. 25, a. 1.

[265] Cf. *S. Th.* Iª, q. 19, a. 1; *C. G.* IV, 19.

[266] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 165.

[267] Cf. MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*. *Op. cit.*, p. 667.

[268] Cf. *Q. De veritate*, q. 25, a. 1.

[269] Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 342.

Aqui, é importante esclarecermos o que Tomás entende por necessidade (*necessitas*). Partindo do pressuposto que necessário (*necesse*) é o que não pode não ser[270], o Doutor Angélico afirma que o termo em questão pode ser entendido em vários sentidos: (1) primeiro, em razão de um princípio intrínseco da própria coisa. Por exemplo, quando dizemos que todo composto de contrários deve necessariamente corromper-se ou quando afirmamos ser necessário que os três ângulos de um triangulo sejam iguais a dois retos. Neste primeiro caso, a necessidade é natural e absoluta. (2) De outro modo, a necessidade pode ser dita em razão de um princípio extrínseco, como causa final ou como causa eficiente. Como causa final, pode ser entendido como necessidade de fim ou ainda como utilidade. Por exemplo, a alimentação é necessária para a vida, o cavalo é necessário para a viagem. Como causa eficiente, podemos afirmar que a necessidade é de coação. Por exemplo, quando alguém é coagido ou forçado por outro de tal modo que não pode fazer o contrário[271]. Portanto, necessidade (*necessitas*) pode ser dita de três modos: (i) necessidade natural e absoluta (*necessitas naturalis* e *absoluta*); (ii) necessidade de fim ou utilidade (*necessitas finis* ou *utilitas*) e; (iii) necessidade de coação (*necessitas coactionis*).

A partir do primeiro sentido do termo necessidade (*necessitas*), apresentado por Tomás, podemos afirmar que a vontade age de maneira necessária. É do princípio intrínseco da própria vontade – necessidade natural e absoluta – desejar necessariamente o bem universal. A necessidade natural não repugna à vontade, pois seria contrário a sua própria natureza não apetecer necessariamente o bem absoluto. Assim, afirma Tomás:

> [...] é necessário que, assim como o intelecto necessariamente adere aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao último fim, que é a bem-aventurança, pois o fim está para o agir como o princípio está para o conhecer [...]. É necessário, com efeito, que o que convém natural e imutavelmente a alguma coisa seja o fundamento e o princípio de todas as outras coisas, pois a natureza da coisa é o primeiro em cada uma, e todo movimento procede de alguma coisa imutável[272].

---

[270] "Necesse est enim quod non potest non esse". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 1.

[271] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 1.

[272] "[...] necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis [...]. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 476.

A vontade quer necessariamente o bem universal. A adesão permanente ao bem como tal constitui o princípio primeiro de todas as operações da vontade. Todavia, embora a vontade deseje algo de maneira necessário – o bem universal e absoluto –, não é o caso que ela queira necessariamente tudo o que ela quer. Para compreendermos tal afirmação, é importante recordarmos que todos os seres têm uma espécie de apetite e que apetecem o seu fim ou bem. De acordo com Aristóteles, o bem ou o fim último do homem é a felicidade (εὐδαιμονία) ou o bem viver, ou seja, ser feliz[273]. Para Tomás, o bem ou fim último do homem para o qual necessariamente a vontade tende é a bem-aventurança ou a felicidade, como sustenta o Estagirita. Contudo, para o Doutor Angélico, a felicidade ou bem-aventurança só pode residir no Bem Supremo, Deus. Portanto, o fim último da vontade humana é Deus. Todavia, conforme salienta Ameal, o homem vive no mundo das coisas criadas, onde só pode encontrar Deus através de "remotos e precários reflexos", ou seja, nos bens particulares e criados. Assim, na sua tendência para o Supremo Bem, o homem dirige-se aos bens particulares e relativos que participam, em maior ou menor grau, em Deus. Se o seu objeto adequado, aquele que o sacia por completo, é o Bem Universal e Absoluto, seus objetos próximos são esses inúmeros bens contingentes aos quais, por isso, a vontade tende espontaneamente[274]. Segundo Gilson, compreendemos melhor fazendo novamente um paralelo com o intelecto (*intellectus*). Afirmamos que o intelecto (*intellectus*) adere natural e necessariamente aos primeiros princípios, enquanto a vontade (*voluntas*) adere necessariamente ao bem universal. Todavia, no caso do intelecto (*intellectus*), há inteligíveis que não têm ligação necessária com os primeiros princípios. Por exemplo, as proposições contingentes. A negação dessas proposições não implica a negação dos primeiros princípios. Por outro lado, existem proposições necessárias e que derivam necessariamente dos primeiros princípios e, negar essas proposições acarreta negar também os princípios. O mesmo acontece em relação à vontade (*voluntas*). Há um grande número de bens particulares que não estão ligados de modo necessário com a bem-aventurança. De fato, podemos ser felizes sem possuí-los. Deste modo, a vontade não se vê naturalmente inclinada a querer esses bens[275]. Por outro

---

[273] Cf. *Ética a Nicômaco* 1095a 15ss.

[274] Cf. AMEAL, J. *São Tomás de Aquino: Iniciação ao estudo de sua figura e da sua obra*. 5ª ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961, p. 425.

[275] Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 343-344.

lado, existem os bens que têm relação necessária com a bem-aventurança, e, neste caso, a vontade adere a eles necessariamente em vista do Bem Absoluto. Assim, afirma Tomás sobre tais bens:

> [...] são aqueles (bens) pelos quais o homem adere a Deus, em quem somente se encontra a verdadeira bem-aventurança. Todavia, antes que a necessidade dessa conexão seja demonstrada pela certeza da visão divina, a vontade não adere necessariamente nem a Deus nem às coisas que são de Deus. Mas a vontade daquele que vê Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, da mesma maneira que agora queremos necessariamente ser felizes[276].

O objetivo de Tomás neste ponto é mostrar que a vontade tende necessariamente ao Bem universal e absoluto. Deste modo, tende igualmente para os bens particulares que possuem relação necessária com o Bem. Por outro lado, ela pode não querer alguns bens, ou seja, aqueles que não são necessários para atingir o fim último do homem, que é a bem-aventurança. Assim se justifica, como veremos mais adiante, o ato de escolha (*electio*) da vontade[277]. É possível escolher entre os meios para o fim, mas ao fim último, ao Bem Absoluto, a vontade adere necessariamente por sua própria natureza.

1.2.1 A relação entre vontade (*voluntas*) e intelecto (*intellectus*)

Depois, portanto, de havermos analisado as duas faculdades superiores da alma, vejamos como elas se relacionam entre si. Para Gardeil, intelecto (*intellectus*) e vontade (*voluntas*) são duas potências acopladas que agem de maneira interativa uma sobre a

---

[276] "[...] quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 2. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 478.

[277] Cf. *S. Th.* Iª IIªᵉ, q. 13, a. 1. Convém lembrarmos que todo ato da vontade é precedido de um ato da razão. Deste modo, a escolha (*electio*) – ato da vontade – está estreitamente ligado ao juízo da razão. Conforme a nota do tradutor: "A escolha é a chave do ato humano, mas também o nó de todas as dificuldades da análise do agir, tanto em teologia como em filosofia. Aristóteles vê nisso um desejo e um juízo tão intimamente ligados que prefere não atribuir a escolha seja ao apetite, seja à razão. Sto. Tomás corta o nó górdio: para ele, a escolha é substancialmente um ato da vontade, mas tão estreitamente associado ao juízo da razão que se unem como matéria e forma, corpo e alma, de maneira vital". AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 3. *Op. cit.*, p. 186. Nota do tradutor.

outra[278]. De fato, segundo o Doutor Angélico, essas duas potências se implicam mutuamente, pois o intelecto (*intellectus*) conhece o que a vontade (*voluntas*) quer e esta quer o que é conhecido pelo intelecto. Por isso, o bem está incluído na noção de verdade, como uma verdade conhecida. Por outro lado, a verdade está incluída no bem, enquanto é um bem desejado[279].

Acerca da relação entre estas duas faculdades superiores da alma, a primeira questão levantada por Tomás é saber se a vontade (*voluntas*) é uma potência superior ao intelecto (*intellectus*). Sabemos que a faculdade superior da alma é o intelecto (νοῦς) em Aristóteles. Afinal, o Estagirita afirma que se há algo totalmente separado da matéria e imortal no homem, é o intelecto ativo[280]. Essa concepção é compreensível, visto que, a vontade (βούλησις) não é uma faculdade da parte racional da alma. Assim, não faz sentido tal questionamento. Todavia, em Tomás, a questão é pertinente. Deste modo, o Doutor Angélico chama atenção para o fato de que a superioridade de uma coisa sobre outra pode ser considerada de dois modos: absolutamente (*simpliciter*) ou relativamente (*secundum quid*)[281].

Nas *Quaestiones disputatae de veritate*, Tomás introduz a questão afirmando que uma coisa é absolutamente superior a outra quando a comparação diz respeito àquilo que lhe é essencial. Agora, uma coisa pode ser superior relativamente se levarmos em conta o que lhe é acidental. Deste modo, o homem, comparado a um leão, é mais nobre e superior, quanto às diferenças essenciais, visto que o homem é um animal racional e o leão é irracional. Por outro lado, de modo relativo, o leão é mais excelente do que o homem, quanto à força corporal. Do mesmo modo, se considerarmos o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*) em suas essenciais diferenças, o intelecto é superior à vontade[282]. Por essência, a função do intelecto (*intellectus*) é a apreensão do ser e do verdadeiro em sua universalidade. Por sua parte, a vontade (*voluntas*) é, por essência, o apetite do bem universal. Neste sentido, o intelecto (*intellectus*) se torna superior, visto que o objeto da vontade está compreendido e incluído no objeto do intelecto.

---

[278] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 167.

[279] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 4. ad 1.

[280] Cf. *De anima* 430a 24-26

[281] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3; *Q. De veritate*, q. 22, a. 11.

[282] Cf. *Q. De veritate*, q. 22, a. 11.

Na *Summa theologiae*, o Aquinate afirma que uma coisa é superior absolutamente (*simpliciter*), quando ela o é em si mesma, e uma coisa é superior relativamente (*secundum quid*), quando o é em relação à outra coisa[283]. Assim, de modo absoluto, o intelecto (*intellectus*) é superior à vontade (*voluntas*). Para tanto, deve-se levar em conta que quanto mais uma coisa é simples e abstrata, tanto mais é em si mesma mais nobre e superior. Analisando o objeto dessas duas potências superiores da alma, fica claro que o objeto do intelecto é mais simples e abstrato que o objeto da vontade. Afirma Tomás: "[...] o objeto do intelecto é a própria razão do bem desejável; e o bem desejável, cuja razão está no intelecto, é objeto da vontade"[284]. Nesta perspectiva, devemos assinalar que, em relação às coisas materiais e sensíveis, o intelecto é absolutamente superior à vontade. Por exemplo, conhecer (*cognitio*) uma pedra é mais nobre do que querer uma pedra, visto que a *forma* da pedra está de modo mais nobre em nosso intelecto (*intellectus*), segundo o que se entende (*cognitio*) pelo intelecto, do que em si mesma, segundo o que é desejada pela vontade[285]. Por outro lado, de modo inverso, a vontade pode ser superior ao intelecto. Isto é, no caso do objeto da vontade ser superior ao objeto do intelecto. Como foi dito, a ação do intelecto (*intellectus*) consiste no fato da noção da coisa inteligida residir nele, enquanto espécie (*species*) inteligível. A ação da vontade se completa pela sua inclinação à coisa em si mesma, como ela é. Assim, a vontade pode ser superior ao intelecto (*intellectus*) quando o objeto alcançado por ela é mais elevado do que aquele entendido (*cognitio*) pelo intelecto. Vejamos o que afirma o Aquinate:

> Quando, pois, a coisa na qual está o bem é mais nobre que a própria alma em que se encontra a razão dessa coisa, então, relativamente a essa coisa, a vontade é superior ao intelecto. Quando, porém, a coisa na qual está o bem é inferior à alma, então relativamente, também, a essa coisa, o intelecto é superior à vontade. Por isso, é melhor amar a Deus do que conhecê-lo, e inversamente vale mais conhecer as coisas materiais do que amá-las[286].

---

[283] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3.

[284] "[...] nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 479.

[285] Cf. *Q. De veritate*, q. 22, a. 11.

[286] "Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor". *S. Th.* Iª, q. 82, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 480.

Se entender (*cognitio*) um objeto sensível é mais nobre do que querer esse mesmo objeto sensível, de modo contrário se dá com os objetos que estão acima da alma. Por isso que é mais nobre conhecer (*cognitio*) uma pedra do que querer uma pedra. Por outro lado, amar a Deus é mais nobre do que conhecer a Deus, pois o "objeto" Deus é mais simples e absoluto do que a ideia ou o conceito que entendemos de Deus, pelo intelecto. Portando, fica evidente que o intelecto é superior à vontade em geral, e a vontade é superior ao intelecto em particular – isso no caso de Deus.

Entendido assim, Tomás, por um lado, é fiel a Aristóteles ao tratar do intelecto (*intellectus*) de modo absoluto como a faculdade superior da alma. Por outro lado, o Doutor Angélico parece distanciar-se de seu mestre e aproximar-se de Agostinho ao dar primazia ao Amor na busca do Bem absoluto e assim, mesmo que de modo particular, afirmar que a vontade é superior ao intelecto. Contudo, vale ressaltarmos que, ao tratar da bem-aventurança do homem, Tomás afirma que esta consiste não em um ato da vontade, mas no conhecimento de Deus, que é um ato do intelecto[287].

Seja como for, o distanciamento do pensamento tomista em relação ao aristotélico se torna bastante evidente neste ponto. Para o Estagirita, como vimos no primeiro capítulo, a vontade (βούλησις) é uma espécie de apetite (ὄρεξις) que pertence a alma sensitiva, embora se manifesta pela razão, ou seja, é um apetite racional, mas não uma faculdade racional separada, como entende Tomás.

Nessa mesma linha de raciocínio, sobre a relação entre intelecto e vontade, o Doutor Angélico busca compreender se a vontade pode mover o intelecto. Vimos que, a vontade por sua própria natureza, tende ao bem conhecido pelo intelecto. Deste modo, o intelecto move a vontade. Todavia, uma coisa move de duas maneiras, segundo Tomás: (1) como fim e (2) como agente. (1) No primeiro sentido, isto é, como fim, a causa final move a causa eficiente. O bem conhecido é objeto da vontade. Assim sendo, o intelecto move a vontade. (2) No segundo sentido, o agente – o que altera – move o que é alterado. Deste modo, a vontade move o intelecto e todas as potências da alma. Isso se explica, pois, em todas as potências ativas ordenadas, a potência que visa o fim universal move as que visam os fins particulares. Pensemos, por exemplo, num rei que visa o bem comum de todo o reino. Ele põe em movimento, por suas ordens, cada um dos governantes de cada cidade que se empenham na administração de cada uma delas. Semelhante ao rei, a

[287] Cf. *S. Th.* Iª IIªᵉ, q. 3, a. 4.

vontade, que tem como objeto o bem e o fim considerados universalmente, põe em movimento as outras potências que estão ordenadas para os bens particulares, e que são próprios de cada uma delas. A vontade, portanto, move o intelecto, bem como todas as potências da alma a realizar seus atos, salvo as funções ou inclinações naturais da alma vegetativa que não estão sujeitas ao nosso querer[288]. Todavia, esse poder da vontade sobre as outras faculdades da alma não será sempre absoluto, pois outros fatores podem intervir. Segundo Gardeil, em primeiro lugar e de modo imediato, este impulso da vontade é exercido sobre a inteligência e sobre seus atos. A vontade utiliza a inteligência para seus fins. É o que se produz no ato humano no qual, sob a pressão da intenção do fim, a inteligência se move em busca dos meios próprios que podem trazer o fim, delibera a seu respeito e julga sobre aquilo que é preferível. No que se refere ao poder da vontade sobre as outras faculdades da alma – potências da apreensão sensível, apetite sensível e motricidade – ele não será sempre absoluto, visto que outros fatores podem intervir. Assim, sobre os sentidos internos ou as paixões que estão submetidas a influência corporais, a vontade não tem mais que um poder político[289].

1.2.2 Livre-arbítrio: ato da vontade

Na seção anterior afirmamos que a inclinação da vontade tem em vista o bem ou fim último. Ademais, ela não pode não querer o bem, isto é, tende a ele necessariamente por sua própria natureza. Mas a questão que agora devemos levantar é a seguinte: diante do que foi dito, é possível afirmar que o homem possui livre-arbítrio? De acordo como o Doutor Angélico, "o homem é dotado de livre-arbítrio, do contrário os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e os castigos seriam vãos"[290]. Isso se evidencia se analisarmos que certas coisas ou seres agem sem discernimento (*cognitio*). Por exemplo, a pedra se move naturalmente para baixo. Outros agem com julgamento (*iudicio*), mas não são considerados livres, como é o caso dos animais irracionais. Por exemplo, a ovelha vê o lobo e julga (*iudicare*) que precisa fugir. Porém, os animais

---

[288] Cf. *S. Th.* Iª, q. 82, a. 4.

[289] Cf. GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica. Op. cit.*, p. 170.

[290] "Dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae". *S. Th.* Iª, q. 83, a. 1. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 487.

irracionais – como já vimos no capítulo anterior – não julgam por comparação (*collatio*), mas por instinto, ou seja, não agem livremente. Já o homem, age com julgamento (*iudicio*) livre. Sua potência cognoscitiva julga que deve fugir ou procurar certas coisas. Esse julgamento (*iudicio*) não é por um instinto natural, mas é uma comparação (*collatio*) feita pela razão (*ratio*). Por isso, podemos dizer que o homem age livremente pelo fato mesmo de ser racional[291]. Contudo, parece um tanto contraditório afirmar que o homem possui o livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, que a vontade – faculdade responsável pelo livre-arbítrio – tende necessariamente ao bem ou fim último. Para resolver tal problema, devemos, em primeiro lugar, recordar que o termo necessidade (*necessitas*) pode ser entendido em vários sentidos, como vimos anteriormente – necessidade natural e absoluta (*necessitas naturalis et absoluta*), necessidade de fim ou utilidade (*necessitas finis* ou *utilitas*) e, necessidade de coação (*necessitas coactionis*). O ato da vontade repugna à necessidade de coação (*necessitas coactionis*), mas admite necessidade final (*necessitas finis*). Assim como, por exemplo, querer estar vivo pressupõe alimentar-se. Ademais, a necessidade natural (*necessitas naturalis*) também não repugna à vontade, pois seria contrária a sua própria natureza. É do princípio intrínseco da própria vontade desejar necessariamente o bem universal. Segundo Gilson, a vontade nunca pode ser obrigada, pois a obrigação pressupõe violência e o violento é, por definição, o que contraria a inclinação natural de uma coisa. Os termos "natural" e "violento" se excluem reciprocamente. O voluntário não é outra coisa senão a inclinação da vontade ao seu objeto. Assim como o natural é o que se faz seguindo a inclinação de uma natureza, o voluntário se faz seguindo a inclinação da vontade. Do mesmo modo que é impossível que uma mesma coisa seja, ao mesmo tempo, violenta e natural, igualmente é impossível que uma potência da alma seja simultaneamente obrigada (coagida) e voluntária[292].

Vale nos atermos ainda ao fato de que, de acordo com o Doutor Angélico, o termo "livre-arbítrio" designa um ato, mais especificamente o princípio pelo qual o homem julga livremente[293]. Todavia, isso não significa que a vontade e o livre-arbítrio sejam potências distintas. A razão disso, esclarece Tomás, é que, do mesmo modo que o intelecto (*intellectus*) se refere à razão (*ratio*) – pois é próprio da mesma potência, conhecer e raciocinar – a vontade se refere à potência de escolha (*electio*), ou seja, ao livre-arbítrio,

---

[291] Cf. *S. Th.* Iª, q. 83, a. 1.

[292] Cf. GILSON, Étienne. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino*. *Op. cit.*, p. 346.

[293] Cf. *S. Th.* Iª, q. 83, a. 2.

pois querer (*velle*) e escolher (*eligere*) também é próprio de uma mesma potência[294]. Assim explica Tomás:

> Com efeito, *conhecer* implica a aceitação simples de uma coisa. Por isso se diz que os princípios são conhecidos por si mesmos, sem comparação. *Raciocinar* é propriamente passar de um ao conhecimento do outro; de onde raciocinamos propriamente sobre as conclusões que se tornam claras pelos princípios. De maneira semelhante, da parte do apetite, *querer* implica um simples desejo de alguma coisa; de onde se diz que a vontade tem como objeto o fim, que é desejado por si mesmo. *Escolher*, porém, é desejar alguma coisa por causa de outra que se quer conseguir; por isso se refere propriamente aos meios ordenados ao fim[295].

Dito isso, podemos compreender melhor o fato de o homem possuir livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, a vontade tender necessariamente para o seu bem ou fim último. É fundamental, portanto, entender, conforme demonstra Tomás: "A escolha é o ato próprio do livre-arbítrio. Somos livres, enquanto podemos aceitar uma coisa, rejeitada outra: o que é escolher. Deve-se, portanto, considerar a natureza do livre-arbítrio segundo a escolha"[296]. Somos livres em relação aos bens contingentes, ou seja, àqueles que possibilitam escolha (*electio*). A escolha (*electio*) diz respeito aos meios ordenados para o fim. A atividade da vontade é livre em relação aos meios. Poderíamos, sobretudo, afirmar que a tese da liberdade se aplica a escolha (*electio*). O livre-arbítrio, que realiza a escolha, é uma atividade da vontade. Portanto, vontade é livre quanto à escolha e quanto ao direcionamento final. Isto se entende a partir do pressuposto fundamental: é contrário à própria natureza da vontade não querer o fim último ou o bem. Ademais, nada pode coagir a vontade a querer o que ela não quer, pois deixaria de ser voluntário o ato. Segundo o Doutor Angélico, o próprio Deus – como Sumo Bem e Fim último do homem – pode mover a vontade por um princípio necessário, mas não por coação[297].

---

[294] Cf. *S. Th.* Iª, q. 83, a. 4.

[295] "Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei, unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem". *S. Th.* Iª, q. 83, a. 4. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 493.

[296] "[...] proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet". *S. Th.* Iª, q. 83, a. 3. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. v. 2. *Op. cit.*, p. 491.

[297] Cf. *S. Th.* Iª, q. 105, a. 4; *Q. De veritate*, q. 22, a. 8; *S. Th.* Iª-IIª, q. 9, a. 6.

CONCLUSÃO

Nossa pesquisa procurou abordar os principais aspectos da teoria da alma em Tomás de Aquino. Tendo em vista a importância de Aristóteles na filosofia tomista, optamos por examinar, previamente, o estudo da alma realizado pelo Estagirita, notadamente na obra *De anima*. Deste modo, a partir do que foi examinado, podemos fazer algumas considerações.

Primeiramente, examinamos a definição de alma. O Doutor Angélico tem uma definição muito clara do que é a alma. A alma, para ele, é o primeiro princípio (*primum principium*) de vida de todo ser vivo[298]. Ora, essa é exatamente a definição dada pelo Estagirita no *De anima*. Deste modo, o termo *anima* em Tomás equivale à alma (ψυχή) em Aristóteles, que é definida como a primeira atualidade (ἐντελέχεια) de um corpo natural que tem em potência (δύναμις) a vida[299]. Tendo em vista o conceito metafísico do hilemorfismo, nos seres vivos, o corpo corresponde à matéria como potência indeterminada e a alma é a forma, isto é, o ato realizado e determinado.

Uma segunda consideração a ser feita, a partir da própria definição de alma, é que ela é a única *forma* do corpo. Verificamos que, na sua divisão da alma, Tomás apresenta três maneiras distintas de falar dela: quanto aos gêneros de potência, quanto aos modos de vida e quanto aos tipos de alma. Em relação a esta última, a alma pode ser dividida em vegetativa, sensitiva e intelectiva. Cada ser vivo possui um tipo de alma. As plantas têm alma vegetativa, os animais, alma sensitiva, que carrega em si a função vegetativa. Quanto ao homem, ele possui alma intelectiva ou racional que possui em si as demais funções. Para Tomás, é evidente que cada ser vivo possui uma única alma. No homem, como afirmamos, existe apenas uma alma, a racional, que envolve as operações das potências inferiores, vegetativas e sensitivas. Por isso, falamos de um tipo de alma com referência àquela que pertence a cada ser vivo distinto. Por outro lado, falamos também em partes da alma, fazendo referência às funções que uma determinada alma, por ser mais complexa, carrega em si. Portanto, trata-se de uma divisão lógica ou de razão e não real. É deste modo que podemos afirmar que a alma racional, por exemplo, possui três partes ou funções: vegetativa, sensitiva e intelectiva. Assim, evitamos também, concluir

---

[298] Cf. *S. Th.* Iª, q. 75, a. 1.

[299] Cf. *De anima* 412a 18.

equivocadamente, que as plantas ou os animais possuem uma parte da alma, ou seja, uma alma incompleta. Portanto, assim como não há uma multiplicidade de almas, não há também uma multiplicidade de *formas* no corpo. A alma é a única *forma* do corpo. Um cadáver, por exemplo, não pode ser considerado corpo em sentido estrito, pois perdeu a sua *forma*, isto é, a sua alma, que já não o faz existir como tal. Ademais, por ser a *forma* do corpo, a alma é imaterial.

Vale ressaltarmos ainda que, nas questões que analisamos na *Summa theologiae* – 75 a 83 –, o interesse primeiro de Tomás é o estudo do homem e, sobretudo, o exame da alma humana. Para o Doutor Angélico, o homem não é só sua alma, mas o composto alma e corpo. Com efeito, esta união – alma e corpo – não é acidental, mas substancial. A essência do homem está no composto, como em Aristóteles. Todavia, para o Aquinate, a alma humana em si mesma subsiste separada da matéria, por isso é considerada uma substância separada. Porém, embora seja uma substância separada, a alma humana difere das Inteligências (os anjos), pois apesar de subsistir sem a matéria a alma humana não é uma substância separada completa. Os anjos são substâncias separadas completas, pois não precisam da matéria para realizar perfeitamente suas funções. Por sua vez, a alma humana necessita do corpo para isso. Portanto, a alma é uma substância separada incompleta, que só realiza plenamente suas funções no composto. Por ser uma substância incompleta, estar separada do corpo é contra a própria natureza da alma. Ela se une ao corpo como *forma* e lhe confere assim a vida tanto vegetativa e sensitiva, como intelectiva. Por dependerem do corpo, as funções vegetativas e sensitivas da alma humana não têm por sujeito a alma, mas o composto. Por isso, elas desaparecem quando é destruído o composto. Por seu lado, as potências superiores – intelecto (*intellectus*) e vontade (*voluntas*) – têm por sujeito a própria alma. Por isso, uma vez destruído o composto, essas potências permanecem. Por conseguinte, visto que exerce funções sem o corpo, além de imaterial, a alma humana é subsistente. Ademais, é também imortal, pois sobrevive após a morte do que é material.

Quanto às potências sensitivas da alma, cabe destacarmos alguns pontos. Os sentidos internos são examinados mais detalhadamente pelo Doutor Angélico do que por Aristóteles no *De anima*. O Estagirita identifica na parte sensitiva da alma – além do apetite (ὄρεξις) – a imaginação (φαντασία) e o *sentido comum*, sendo que, apenas este último pode ser considerado um "sentido interno", para ele. Tomás, por sua vez, aborda quatro sentidos internos: *sensus comunis*, *phantasia* ou *imaginatio*, *aestimativa* e a

memorativa. No homem, no qual essas funções não são desempenhadas apenas por instinto como nos animais irracionais, estes dois últimos sentidos internos (*aestimativa* e a *memorativa*) recebem o nome de *cogitativa* e *reminiscentia* e possuem funções extremamente importantes. A *cogitativa*, chamada também por Tomás de *ratio particularis*, é capaz de – em relação aos objetos particulares – comparar (*confere*), compor (*componere*) e dividir (*dividere*). A *reminiscentia*, diferente da *memorativa* no animal irracional, possui a capacidade de investigar os fatos da memória com uma busca ativa e não apenas de forma automática e instintiva.

Em relação às faculdades superiores da alma humana percebemos que o pensamento de Tomás se distancia significativamente do parecer da maioria dos comentadores de Aristóteles. Isso se dá, primeiramente, sobretudo por conta da exposição limitada ou da imprecisão do Estagirita ao tratar do intelecto ativo no livro III do *De anima*. De fato, é difícil ter uma interpretação precisa sobre esta questão, visto que o próprio Aristóteles a deixa em aberto. A partir da leitura do *De anima*, não se sabe, de maneira evidente, se o intelecto separado e imortal é parte da alma individual ou único para todos os seres humanos. Agora, a interpretação feita por Tomás – o intelecto como parte da alma individual e imortal – embora peculiar e carregada de interesse teológico, nos parece bastante coerente com o pensamento do Estagirita. Ora, Aristóteles afirma que se existe algo separado, imortal e eterno, seria o intelecto ativo. Ademais, ele não defende um hilemorfismo universal, como é o caso em alguns medievais. É certo que, para o Estagirita, existem algumas substâncias privadas de qualquer matéria[300]. Visto que a alma possui funções exercidas sem a matéria – função intelectiva – ela poderia existir separada, como é o caso das substâncias imateriais. Sendo assim, a interpretação de Tomás nos parece plausível, embora tenha claro intuito de defender a imortalidade da alma humana individual e assegurar um princípio de fé. Pensamos que tal interpretação é peculiar, pois, para a maioria dos comentadores medievais, sobretudo os árabes, o intelecto ativo apresentado pelo Estagirita no *De anima* é separado da alma e universal para todos os seres humanos. Para o Aquinate, ao afirmar que o intelecto agente é separado, Aristóteles estaria demonstrando que ele é totalmente imaterial, ou seja, separado da matéria. Agora, embora separado da matéria, ele é parte da alma e particular de cada indivíduo.

[300] Cf. *Metafísica* Λ 1071b 20-22.

Um dos pontos de maior divergência entre o pensamento de Aristóteles e de Tomás, é em relação aos apetites da alma. Em Aristóteles, o apetite (ὄρεξις) pertence à parte sensitiva da alma e se divide em três espécies: desejo (ἐπιθυμία), impulso (θύμος) e vontade (βούλησις). No tocante à vontade (βούλησις), embora vem da parte sensitiva da alma, trata-se de um apetite racional, pelo fato de ser ativado pela razão. Deste modo, ela não pertence aos animais irracionais, como é o caso do desejo (ἐπιθυμία) e do impulso (θύμος). Em vez disso, constitui um apetite (ὄρεξις) exclusivamente reservado ao homem, que possui a razão (νοῦς).

Tomás, por sua vez, apresenta o apetite (*appetitus*) de maneira diversa, muito por conta do apetite intelectivo (*appetitus intellectivus*) ou vontade (*voluntas*). De acordo com o Doutor Angélico, o apetite é a tendência ou a inclinação (*inclinatio)* de um *ente* em busca de seu bem ou seu fim. Ou seja, não se pode dizer de todo apetite que seja uma potência da alma, mas a inclinação (*inclinatio)* de qualquer ser em direção ao seu fim. Visto deste modo, não há divergência entre o Aquinate e o Estagirita neste ponto. Com efeito, Aristóteles afirma que o "bem" é aquilo para o qual todas as coisas tendem[301]. Todavia, para Tomás, o apetite (*appetitus*) da alma é a inclinação que segue o que é apreendido. Para a apreensão sensível, é necessário um apetite sensível que tente para o objeto apreendido pelos sentidos. Já, para a apreensão inteligível, é necessário um apetite intelectivo que tende para o que é conhecido. Deste modo, existem três tipos de apetites: apetite natural (*appetitus naturalis*), apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*) e apetite intelectivo ou vontade (*appetitus intellectivus* ou *voluntas*).

É fácil identificar que o apetite sensitivo (*appetitus sensitivus*), que se subdivide em concupiscível (*concupiscibilis*) e irascível (*irascibilis*), corresponde ao desejo (ἐπιθυμία) e ao impulso (θύμος), apresentados pelo Estagirita. A *voluntas*, por sua vez, não parece ter o mesmo significado, nem desempenha a mesma função que a vontade (βούλησις) aristotélica. A vontade (βούλησις), em Aristóteles, sendo uma espécie de apetite (ὄρεξις), versa sobre fins. A tarefa de deliberar (βούλευσις) e decidir (προαίρεσις) é exercida pela razão, ou seja, não faz parte da vontade (βούλησις). A vontade (βούλησις) determina o fim e, a escolha (προαίρεσις), que pertence à parte racional da alma, define o melhor meio para atingir o fim que a vontade quer. Para Tomás, a *voluntas*, como faculdade intelectiva do bem, tende necessariamente para o seu fim

[301] Cf. *Ética a Nicômaco* 1094a 1-5.

último. Todavia, é o livre-arbítrio, como ato da vontade, que realiza a escolha (*electio*)[302]. Neste sentido, podemos compreender a estreita relação entre o intelecto (*intellectus*) e a vontade (*voluntas*) em Tomás. Todo ato da vontade é precedido por um ato do intelecto. Assim, o que em Aristóteles são atividades da razão – deliberar (βούλευσις) e escolher (προαίρεσις) –, ou seja, de uma mesma faculdade, em Tomás são atividades de faculdades distintas. A deliberação (*consilium*) – que é ato da prudência (*prudentia*)[303] – é realizada pela faculdade do intelecto (*intellectus*)[304]. A escolha (*electio*) – que é ato do livre-arbítrio[305] – é realizada pela faculdade da vontade (*voluntas*)[306].

Com essas considerações, acreditamos que nosso objetivo principal foi alcançado, visto que podemos ter uma compreensão significativa da teoria da alma em Tomás de Aquino. Todavia, sabemos que o assunto aqui investigado é amplo e propedêutico para outras questões. Diante disso, dentre tantos objetos de estudo possíveis, algo que nos parece pertinente investigar é a questão da *voluntas* em Tomás. Muitos autores consideram que o termo *voluntas*, tal como entende o Doutor Angélico, só aparece verdadeiramente com o advento do cristianismo. Por outro lado, embora os gregos desconheciam tal noção, é possível identificar em Aristóteles, ao examinarmos a doutrina da escolha deliberada, uma tese muito sensata a respeito da vontade humana. Isto posto, as questões que podemos levantar seriam: qual a origem do conceito de *voluntas* em Tomás de Aquino? Poderia ele – o que parece bem pouco provável – ter como fundamento para esse conceito tão somente a filosofia aristotélica? Ou ainda, qual a importância e a necessidade do deslocamento da *voluntas* para a parte superior da alma, tornando-a faculdade racional? Essas questões parecem pertinentes para estudos futuros.

---

[302] Cf. *S. Th.* I^{a}, q. 83, a. 4.

[303] Cf. *S. Th.* II^{a} II^{ae}, q. 47, a. 8.

[304] Cf. *S. Th.* II^{a} II^{ae}, q. 47, a. 1.

[305] Cf. *S. Th.* I^{a}, q. 83, a. 3.

[306] Cf. *S. Th.* I^{a} II^{ae}, q. 13, a. 1.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLAN, Donald J. *Aristote: Le philosophe*. Ouvrage mis à jour, et traduit de l'anglais par Ch. Paris: Lefèvre, 1962.

AMEAL, J. *São Tomás de Aquino: Iniciação ao estudo de sua figura e da sua obra.* 5ª ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.

AQUINO, Tomás de. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. Tradução, introdução e notas de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. *De Substantiis Separatis – Sobre os Anjos*. Tradução Luiz Astorga; apresentação de Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Questões disputadas sobre a Alma.* Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.

_____. *Quaestiones disputatae de veritate*. Disponível em: < http://www.corpusthomisticum.org>. Acesso em: 20 fev. 2017.

_____. *Suma Contra os Gentios.* Tradutores: Joaquim F. Pereira e Maurílio José de Oliveira Camello. São Paulo: Edições Loyola, 2015. 4v.

_____. *Suma Teológica.* Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. 9v.

ARISTÓTELES. *A ética* – textos selecionados. Tradução e notícias histórico-bibliográfica: Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1965.

_____. *Categorias.* Tradução, introdução e comentários de Ricardo Santos. Lisboa: Porto Editora, 1995.

_____. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores: v.2).

_____. *Metafísica*. Introdutório, texto grego com tradução para o italiano de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Sobre a alma.* Tradução de Ana Maria Lóio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

ARISTOTLE. *De anima.* With translation, introduction, and notes by R. D. HICKS, M.A. London. Cambridge: At the University Press, 1907.

_____. *The Nicomachean Ethics*. In.: SIR ALEXANDER GRANT, BART. *The Ethics of Aristotle.* In two volumes. Vol. I and II. London: Longmans, Geeen, And Co., 1885.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles.* Tradução de Marisa Lopes. 2ªed. São Paulo: Paulus, 2008.

AVERROIS. *Commentarivm Magnvm in Aristotelis De anima Libros*. Cambridge: The Medieval Academy of America, 1953.

BERTI, Enrico. *Aristóteles.* Tradução: Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

_____. *No princípio era a maravilha. As grandes questões da filosofia antiga.* Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. *Novos Estudos Aristotélicos I. Epistemologia, lógica e dialética*. Tradução: Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa*. Tradução e notas introdutórias de Raimundo Vier. 13ªed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *Santo Tomás de Aquino.* Tradução de Antônio Emílio Angueth de Araújo. Campinas: Ecclesiae, 2015.

COPLESTON, Frederick. *El pesamiento de Santo Tomás.* Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

_____. *Historia de la filosofia. Vol.I – Grecia y Roma.* Barcelona: Ediciones Ariel, 1969.

COSTA, José Silveira da. *Averróis: o aristotelismo radical.* São Paulo: Moderna, 1994.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía. II (2º) Filosofía judía y mulsulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadenicia.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Introdução – Lógica – Cosmologia.* Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica.* Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira e Paulo Eduardo Arantes. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *La síntesis tomista.* Traducción de Eugenio Melo. Buenos Aires: Ediciones Desclées, Buenos Aires, 1946.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *El tomismo. Introducción a la filosofia de Santo Tomás de Aquino.* Versión castellana de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Édiciones Desclée Brouwer, 1960.

_____. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GAUTHIER, R.A. & JOLIF. J.Y. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et Commentaire. Louvain/Paris: Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

HAMELIN, Guy. "Vontade (βούλησις) e consentimento (συγκατάθεσις) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (ὄρεξις) ou da razão (λόγος)?" *Revista Doispontos*, Curitiba, Vol. 7, nº. 1, abr. 2010, p. 23-39.

HUGON, Padre Édouard. *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais.* Tradução e introdução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

KAHN, Charles H. *From Aristotle to Augustine.* In: DILLON, J. M.; LONG. A. A. (Editores). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 234-261.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental. Filosofia Antiga.* Vol. 1. Tradução: Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LADARIA, Luis-F. *O homem criado à imagem de Deus*. In: SESBOÜE, Bernard (Org.). *História dos dogmas. Tomo 2 - O homem e sua salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

LOBATO, Abelardo. *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. I El hombre em Cuerpo y Alma.* México: Edicep, 1995.

MANSER, Gallus. *La esencia del tomismo.* Tradução por Valentín García Yebra. Madri, 1947.

MAURER, Armand. *Medieval Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982.

MONDIN, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino.* Bologna: Edizini Studio Domenicano, 1991.

MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: Boulevard Saint-Germain, 1962.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino.* São Paulo: Paulus, 2011.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *Diálogos: O banquete – Fédon – Sofista – Político*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1983. (Os pensadores)

_____. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. 6ª ed. Lisboa: Guimarães editores, 2000.

_____. *Timeu - Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas: Rodolfo Lopes. 1ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

REALE, Giovanni. *Aristóteles.* Coleção-História da Filosofia Antiga e Romana. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990.

ROSS, David. *Aristóteles.* Tradução: Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

ROSSET, Luciano; FRANGIOTTI, Roque. *Metafísica: antiga e medieval*. São Paulo: Paulus, 2012.

ROVIGHI, Vanni Sofia. *Introduzione a Tommaso d'Aquino*. Roma: Editori Laterza, 1981.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval. Das origens Patrísticas à Escolástica Barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006.

SERTILLANGES, Antonin-Gilbert. *As Grandes Teses da Filosofia Tomista*. Tradução de L. G. Ferreira da Silva. Portugal: Livraria Cruz, 1951.

ZINGANO, Marcos. *Estudos de Ética Antiga.* 2ªed. São Paulo: Paulus, 2009.