

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EDSON GONÇALVES DA SILVA

**O PROBLEMA DA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO POR  
PARTE DA ALMA APÓS A CORRUPÇÃO DO CORPO EM TOMÁS DE  
AQUINO**

Recife

2019

EDSON GONÇALVES DA SILVA

**O PROBLEMA DA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO POR PARTE DA ALMA  
APÓS A CORRUPÇÃO DO CORPO EM TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos exigidos para aquisição do título de mestre.

Linha de Pesquisa: Ontologia e Linguagem

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

Recife

2019

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S586p Silva, Edson Gonçalves da.  
O problema da construção do conhecimento por parte da alma após a corrupção do corpo em Tomás de Aquino / Edson Gonçalves da Silva. – 2019.  
102 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2019.  
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274. 3. Alma. 4. Corpo. 5. Conhecimento. 6. Imortalidade. I. Costa, Marcos Roberto Nunes (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-027)

EDSON GONÇALVES DA SILVA

**O PROBLEMA DA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO POR PARTE DA ALMA  
APÓS A CORRUPÇÃO DO CORPO EM TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre em Filosofia  
pela Universidade Federal de Pernambuco.

Área de pesquisa: Ontologia e Linguagem.

Aprovada em: 12 / 12 / 2019.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Profa. Dra. Úrsula Anne Mattihas (1º Examinador)  
Universidade Federal do Ceará

---

Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior (2º Examinador)  
Universidade Católica de Pernambuco

## RESUMO

O filósofo naturalista Epicuro considerou a morte como um líquido que se bebe ao nascer. Contudo, Santo Tomás de Aquino, como cristão, defensor da imortalidade da alma, demonstra que a morte está para a vida, porém não está para a existência. Por isso, a proposta desta pesquisa é apresentar que, para o Aquinate, não obstante o corpo cumprir seu *telos* em vida, ou seja, nascer, se desenvolver e morrer, a alma intelectiva que lhe dá sentido, não lhe é solidária quando se trata de beber o líquido da morte; ao contrário, subsiste e mantém consigo todas as suas faculdades. Por isso, é questionado sobre como fica o conhecimento da alma depois que ela está sem os sentidos que pertencem ao corpo. Para além disso, a busca está em demonstrar que embora desprovida dos sentidos físicos, a alma goza de plena consciência das suas potencialidades facultativas e opera usufruindo da memória intelectiva para recordar tudo que apreendeu por meio das representações imaginárias. As pesquisas realizadas demonstraram que tal possibilidade corresponde de forma afirmativa sobre a alma, além de subsistir, conhece, sabe que conhece e produz conhecimentos novos no plano espiritual. Para melhor explicar o pensamento desta pesquisa e a hipótese levantada, foi organizada em cinco partes importantes. Em sentido mais amplo, será abordado no tocante a alma os seguintes contextos: sua formação, a importante contribuição dos árabes, união com o corpo físico, conhecimento e imortalidade. Para trilhar em um caminho mais seguro e encontrar uma resposta, as principais obras estudadas são do *corpus thomisticum* como: A Suma Teológica e a Suma contra os Gentios, as quais foram cotejadas com outras obras dos clássicos anteriores a ele, com a qual dialogou, notadamente Aristóteles e Avicena, e comentadores diversos.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino. Alma. Corpo. Conhecimento. Imortalidade.

## ABSTRACT

The naturalistic philosopher Epicurus has considered death as a liquid that is drunk at birth. On the other hand, St. Thomas Aquinas, as a Christian, defender of the immortality of the soul, elucidates that death is for life, but not for existence. Therefore, the purpose of this research is to present that, for Aquinate, although the body fulfills its *telos* in life, that is, born, develops and dies, the intellectual soul that gives it meaning is not sympathetic to it when it comes to drink the liquid of death; on the contrary, it subsists and keeps all its powers with it. Hence, it is asked how the knowledge of the soul is after it is without the senses that belong to the body. Moreover, the search is to demonstrate that although devoid of the physical senses, the soul enjoys full awareness of its facultative potentialities and operates by using the intellectual memory to remember everything it has learned through imaginary representations. Research has shown that such a possibility is in the affirmative about the soul, in addition to subsisting, knowing, knowing that it knows and producing new knowledge on the spiritual level. To better explain the thinking of this research and the hypothesis postulated, it was organized into five important parts. In a broader sense, the following contexts will be addressed with regard to the soul: its formation, the important contribution of the Arabs, union with the physical body, knowledge and immortality. In order to tread a safer path and find an answer, the main works studied are from the corpus thomisticum such as: The Theological Suma and the Suma against the Gentiles, which were collated with other works of the previous classics, with which he dialogued, notably Aristotle and Avicenna, and miscellaneous commentators.

**Keywords:** Thomas Aquinas. Soul. Body. Knowledge. Immortality.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>2</b>	<b>ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DA NATUREZA DA ALMA NA FILOSOFIA ANTIGA</b> .....	12
2.1	O CONCEITO DE ALMA NA FILOSOFIA PRÉ-ARISTOTÉLICA .....	12
2.2	O CONCEITO DE ALMA NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA .....	16
2.3	A PERCEPÇÃO SENSORIAL COMO FACULDADE DA ALMA, SEGUNDO ARISTÓTELES .....	21
<b>2.3.1</b>	<b>Os sentidos como instrumentos para cognição da alma</b> .....	23
<b>3</b>	<b>DA CHEGADA DE ARISTÓTELES NO OCIDENTE PELOS ÁRABES À INFLUÊNCIA DE ALBERTO MAGNO EM TOMÁS DE AQUINO</b> .....	29
3.1	ARISTÓTELES À LUZ DA INTERPRETAÇÃO ÁRABE .....	29
3.2	DA INFLUÊNCIA DE ALBERTO MAGNO NO PENSAMENTO TOMASIANO .....	34
3.3	O CONHECIMENTO DA ALMA E A UNIÃO COM O CORPO, SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO .....	39
<b>3.3.1</b>	<b>Das operações da alma, segundo Tomás de Aquino</b> .....	41
3.3.1.1	Do conhecimento sensível .....	42
3.3.1.2	Da memória .....	44
3.3.1.3	Da recordação ou reminiscência .....	47
<b>3.3.2</b>	<b>Do conhecimento inteligível e da abstração</b> .....	49
<b>4</b>	<b>A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO POR PARTE DA ALMA APÓS A CORRUPÇÃO DO CORPO</b> .....	53
4.1	SOBRE A ALMA (O QUE É?) .....	53
4.2	SOBRE AS POTÊNCIAS DA ALMA E SUA IMORTALIDADE .....	58
<b>4.2.1</b>	<b>Das potências presentes no corpo necessários para construção do Conhecimento inteligível</b> .....	60
4.2.1.1	Percepção e imaginação .....	60
4.2.1.2	Abstração .....	63

4.3	SOBRE A ALMA IMORTAL .....	67
<b>4.3.1</b>	<b>Das potências subsistentes na alma que não dependem do corpo.....</b>	<b>72</b>
4.3.1.1	Da memória e recordação .....	75
4.3.1.2	Do intelecto .....	78
4.4	SOBRE A CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTOS NOVOS NA ALMA SEPARADA DO CORPO .....	80
<b>4.4.1</b>	<b>Da consciência de si mesma .....</b>	<b>80</b>
<b>4.4.2</b>	<b>Da vontade e livre-arbítrio.....</b>	<b>83</b>
<b>4.4.3</b>	<b>Da operação intelectual como permanência do conhecimento .....</b>	<b>89</b>
<b>4.4.4</b>	<b>Da alma separada na construção de conhecimentos novos a partir da memória intelectual .....</b>	<b>91</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>96</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>100</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A tradição filosófica tem demonstrado que os conhecimentos produzidos no tocante a problemática da alma existir e se é imortal, por enquanto é muito pouco, por isso, as condições são pequenas tanto para afirmar quanto para negar esse problema. No entanto, sem a pretensão de afirmar ou negar categoricamente as questões citadas, tomamos o cuidado de nos manter à parte de qualquer sentimento que porventura venha se apresentar como um viés religioso. Ademais, ao nos debruçar sobre um tema que já responde à pergunta, há certo esforço para não o adjetivar e torná-lo simples demais, porém de se aproximar da sua essência [quididade]. A partir destes contextos, cogitamos como problema central desta dissertação, a possibilidade da alma após a morte do corpo físico continuar construindo conhecimentos novos.

Para tanto, o assunto é pesquisado em importantes filósofos que foram direta ou indiretamente as principais fontes. Extraímos deles as seguintes abordagens sobre a alma: sua origem, formação, união com o corpo físico, conhecimento e imortalidade. E com certa profundidade tratamos sobre questões referentes a: consciência de si mesma, imortalidade e o conhecimento inteligível. Contudo, para ampliar as condições na busca da resposta para o problema, alguns comentadores tomistas são consultados. Todavia, as seguintes obras do pensamento aristotélico-tomista são os principais pilares: a *Suma Teológica*<sup>1</sup> e a *Suma contra os Gentios*<sup>2</sup> de Tomás de Aquino.

Os objetivos estão traçados. Dentre eles, mostrar as convergências e divergências das antropologias tomista e aristotélica; explicar o processo de conhecimento do homem em Tomás de Aquino e qual a importância da alma neste ponto. Por fim, enfatizar a subsistência da alma e sua progressão após a corrupção do corpo. No entanto, como encontrar respostas, quando não existe um conhecimento epistêmico sobre a imortalidade da alma? Por onde iniciar? Optamos como ponto de partida os filósofos que definiram a “Alma” a partir das próprias observações naturais. Em seguida os que ampliaram os estudos e as definições mais contemporâneas.

Portanto, segue uma organização [após a Introdução] composta de capítulos que delineiam toda a dissertação. O segundo capítulo ressalta a importância da alma e a discussão sobre sua natureza. Para isso, nos apropriamos do pensamento dos filósofos naturalistas, suas reflexões e as ponderações realizadas por Aristóteles sobre as questões abordadas. No terceiro, nos posicionamos na compreensão operativa da alma no corpo e como os árabes levaram o

---

<sup>1</sup> Doravante abreviada como: AQUINO, *S.th.*

<sup>2</sup> Doravante abreviada como: AQUINO, *ScG.*

pensamento aristotélico para o ocidente. Destaque para Avicena e Averróis como responsáveis pela interpretação da filosofia grega. A importância de Alberto Magno na compreensão dessa filosofia e na formação filosófica de Tomás de Aquino. E ainda, como a alma se une ao corpo, quais suas operações, o conhecimento sensível, a memória, a recordação, o conhecimento inteligível e a abstração. No quarto capítulo, a alma está separada do corpo. Por isso, é preciso encontrar respostas para as perguntas: O que é a alma e se ela pode continuar conhecendo? Então, explanamos os estudos realizados sobre as potencialidades da alma, sua imortalidade, o intelecto inteligível, a vontade e livre-arbítrio, a recordação, e finaliza ao demonstrar uma alma consciente de si mesma, seus conhecimentos permanentes e como ela produz conhecimentos novos separada do corpo.

O *Doctor Angelicus*, em suas considerações sobre a imortalidade da alma e da sua permanência após a corrupção do corpo, propõe questões sem muita clareza quanto ao mundo espiritual. Cita a subsistência da alma, suas faculdades intelectivas e o desejo natural dela em continuar conhecendo. Por outro lado, afirma que sem um corpo físico não é possível a alma conhecer por lhe faltar as representações imaginárias. Por fim, no último capítulo, consideramos as ponderações estudadas e demonstramos que nossa hipótese é possível e com abertura para outras considerações.

Assim, parece estar claro o objetivo deste trabalho e sua intencionalidade. Contudo, outro ponto é tão importante quanto o que foi citado. É preciso definir o seu objeto de investigação, ou seja, a “Alma”. Desta maneira, busca-se o mais próximo de uma definição que colabore para um caminho sem tantas hermenêuticas e sem a intenção de se tornar única. Para alcançar o propósito, a direção adotada será o pensamento aristotélico-tomista, como já citado, sem prejuízo ao trilhar outras reflexões filosóficas.

Depois de Aristóteles, outros também investigaram o problema da alma. Em especial, Santo Agostinho como um importante contraponto neoplatônico. Nas considerações neoplatônicas de Agostinho, podemos observar que ele acompanha [de certo modo] o pensamento de Aristóteles. A divergência está no como a alma foi ou é criada. Assunto que até os dias de hoje parece não estar resolvido. Ademais, depois de séculos, mesmo com o avanço dos estudos científicos, novas teorias sobre a alma ainda são discutidas.

Entre tantas teorias, está a do pesquisador e médico Ibn Sîna (Avicena). Estudioso das obras aristotélicas, contribuiu de maneira significativa no medievo. Sua participação foi importante para dois pensamentos: (i) sobre o conhecimento e (ii) sobre os sentidos internos os quais em Aristóteles estavam no início. Mais tarde, os tomistas avançam com esses estudos.

Todavia, há uma possibilidade da alma intelectual continuar conhecendo após a corrupção do corpo. Os estudos aristotélico-tomista compreende que não há outro caminho para o conhecimento a não ser pela afecção da matéria nos sentidos do corpo. Mas, emerge uma importante questão: enquanto a alma é incorruptível [subsistente], o corpo não é. Assim, após a corrupção do corpo, a alma perde os canais de entrada. Não há mais os sentidos e a percepção do mundo externo deixa de existir. Tomás não deixa claro se a “subsistência” da alma após a corrupção do corpo, permite uma continuação do conhecimento ou se ela regride ou mergulha em uma letargia eterna. Haja vista, que não há mais o corpo e seus sentidos. Vamos considerar que aparece nessa questão um hiato.

Mesmo incerto do que acontece após a morte, o homem enquanto alma, possui o desejo natural da imortalidade. Esse desejo é o reflexo da sua principal operação: o conhecimento das coisas. Isto o torna diferente de tudo o que não é humano, ou seja, deseja apreender o ser absoluto e perpétuo. Esta operação concede ao homem a condição do raciocínio e da intelecção das coisas, distinguindo-o do gênero animal. Desta maneira, coloca o intelecto como uma potência da alma, capaz de emitir pensamento próprio e de conhecer. Com esses atributos, o homem, há de ter naturalmente o desejo de ser imortal. Tomás reforça, frente à imortalidade, que as substâncias intelectuais são denominadas de espíritos.

No momento da morte, a razão nos leva a concluir que a alma se perde em uma temporalidade letárgica e isso contradiz o próprio Tomás de Aquino, quando ele afirma ser do homem o desejo de se perpetuar. Portanto, onde nasce essa vontade, se a alma não tivesse em sua essência a semente da sua imortalidade? Vontade que é definida pelo Aquinate como outro atributo da alma. Todavia, são inconclusas as prerrogativas de Aquino quando cita na *Summa Theológica* a intelecção da alma quando separada do corpo: “A alma separada não entende por espécies inatas, nem por espécies que, na ocasião, abstrai, nem só por espécies conservadas” (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.1-6), essa afirmação provoca certa confusão quando na mesma questão diz que “a alma separada poderá entender”, contradição que procuramos esclarecer no decorrer da pesquisa. Ademais, ele considera relevante que os atributos da alma permaneçam depois da destruição do corpo, pois, diz, “certas potências se comparam com a alma, em separado, como com o sujeito, e são o intelecto e a vontade; e tais potências necessário é que permaneçam na alma, depois de destruído o corpo” (AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.8). Embora Tomás de Aquino defenda a unidade substancial de alma e corpo para juntos formarem o homem e a captação das imagens pelos sentidos corporais, como defendia Aristóteles, porém, [como pensador cristão] ele discorda no tocante ao seu destino. O intelecto que é uma potência

dela, segundo ele, não se transforma em um ser letárgico após a corrupção do corpo, nem regride, mas opera novas impressões de conhecimento, porque é imanente da alma intelectual esta operação. Logo, uma vez que não é contrária a razão, a metafísica nos faculta a possibilidade de reflexão. Ora, como existem conhecimentos que dependem da matéria e outros que dependem da alma, então, é possível admitir e especular o conhecimento após morte.

Avançamos no tempo e nas pesquisas e acreditamos que por menos sérias que seja uma filosofia ou uma ciência positiva, não podem se fechar hermeticamente para as evidências dos fatos contemporâneos. Nem a Biologia para as questões filosóficas, nem a Filosofia para as constatações biológicas. É notório que as descobertas científicas e as propostas filosóficas dos últimos séculos colocam o homem em um patamar bem acima [no que diz respeito ao conhecimento] do homem medieval. Estudos e evidências são mais claros. Como exemplo, a decodificação do genoma humano e a Bioética.

Como nos posicionamos no início, propor uma pesquisa sobre a permanência da alma após a morte sem o viés religioso é um caminho delicado. Por que isso implica em discutir o que entendemos como liberdade. Por outro lado, pensar em um materialismo biológico, leva a considerar que todos os esforços realizados para o conhecimento são inúteis, pois parece estar condenado a um ponto final. Contudo, fundir-se ao universo e ser eterno simplesmente, nos leva a uma subserviência divina ou ao acaso. Enfim, em ambas as situações há uma inutilidade, pois não se usa o conhecimento adquirido para nada mais depois da morte. De certa maneira é um incômodo particular. É possível questionar que isto é um desconforto existencial? Na mesma possibilidade a resposta é afirmativa, pois somente ao homem cabe o incômodo do inevitável: a morte. Portanto, Ciência e Filosofia estão novamente enroladas em discussões sobre o destino do homem e da alma<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> O pensamento de Tomás encontra eco na contemporaneidade a partir de pesquisas sobre o assunto. Como exemplo, recordamos John Eccles e Karl Popper como a posição mais assertiva: “Tenho a impressão de que existam muitas descobertas desafiantes que ainda não conseguimos assimilar totalmente” (ECCLES ; POPPER, 1992, p. 62). Essa afirmação representa a principal importância desta pesquisa: descobertas e desafios. É encontrado nos estudos desses pesquisadores [em especial no Diálogo XI] a explicação para a ciência da morte, considerações que são pertinentes e somam para proposta deste trabalho. Além deles, o historiador Yuval Noah Harari, em uma entrevista cita o caminhar da humanidade para a imortalidade. Diz ele que o desejo da religião pela vida eterna e de unir-se ao Universo agora tem uma forte aliada, a Tecnologia. Ela, em pouco tempo irá aumentar ainda mais a vida humana. Para nós, assim como Aristóteles, Harari trata do prazo de validade do corpo com garantia estendida. Sem evidenciar o que acontece após esta data, ele também deixa um hiato.

## 2 ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DA NATUREZA DA ALMA NA FILOSOFIA ANTIGA

Os filósofos naturalistas longe de discutirem se a alma existe ou não existe, procuram conhecer a natureza dela. Nesta parte do trabalho é apresentado como os antigos pensavam a alma e suas divergências sobre o assunto. Por exemplo: como os pré e pós-socráticos percebiam a alma; o problema da alma na filosofia aristotélica e, por fim, o estudo das percepções sensoriais como faculdades da alma. No intuito de conduzir essas posições contrárias e encontrar o melhor entendimento, é realizado uma leitura a partir do pensamento aristotélico. Desta forma, esclarece [na visão mais empirista] os pontos em que os naturalistas não conseguem encontrar uma resposta. Aristóteles apresenta a substância formal e como os sentidos e a percepção sensorial são importantes para a alma.

### 2.1 CONCEITO DE ALMA NA FILOSOFIA PRÉ-ARISTOTÉLICA

No período pré-socrático, os elementos (ar, água, fogo e terra) estiveram presentes no centro das discussões filosóficas para explicar qual a natureza da alma. Toda a explicação seria empírica, muito embora, somente por observação empírica não seria possível definir substancialmente o que seria a “Alma”. Nesse período, há quem defenda a unicidade ou multitudine desses elementos na formação da alma. Para Tales de Mileto (625-558 a.C.), por exemplo, o princípio água é o elemento que dá origem a tudo, inclusive a alma. Para o seu contemporâneo, Anaxímenes de Mileto (585-528 a.C.), por sua vez, o ar apresenta outra possibilidade na formação da alma, ao afirmar que “como a nossa alma, que é ar, nos mantém unidos (*synkrateî*), assim, também o ar e o espírito circundam (*periéchei*) o mundo inteiro” (*apud* CRUZ, 2013, p. 21).

Mais adiante, Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.) defende o fogo como o elemento da mudança e da fluidez. Afirma ele: “a alma é uma razão (*logos*) que cresce a si mesma”. Na compreensão de Giovanni Reale (2002, p. 68), “O fogo, com efeito, é perenemente móvel, é vida que vive da morte do combustível, é incessante transformação [...]”. Neste mesmo período, outros filósofos avançaram com os estudos. É o caso de Demócrito de Abdera (460-370 a.C.) que aponta os princípios do “movimento” e do “conhecimento” como causa da alma e do intelecto, respectivamente. Em Anaxágoras de Clazômenas (500-428 a.C.) há um olhar para o

*Nous* (intelecto) como elemento capaz de pôr ordens as coisas e chama a atenção para o suprasensível. Diz ele em seu fragmento 17:

Mas os gregos não consideram corretamente o *nascer* e o *morrer*: nada, de fato, nasce ou morre, *mas a partir das coisas que são* se produz um processo de composição e divisão; assim, pois, deveriam corretamente chamar o nascer, compor-se e o morrer, dividir-se (*apud* REALE, 2002, p. 143 – destaque nosso).

Talvez esteja aí a dualidade do homem que mais tarde será motivo de muitas discussões. E por fim, para não nos alongarmos muito, Pitágoras de Samos (578-496 a.C.) que muda a perspectiva dos princípios apresentados para os dos números e seus constitutivos, conforme diz Aristóteles, comentando-o:

E dado que nas matemáticas os números são, por sua natureza, os primeiros princípios [...]; e, finalmente, porque todas as outras coisas em toda a realidade lhes pareciam feitas à imagem dos números e porque os números tinham primazia na totalidade da realidade [...], e que a totalidade do céu era harmonia e número (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 985b, 25-30 – 986a, 5).

Conclui Aristóteles no tratado *Sobre a Alma* (I, 404a, 20-25): “[...] ser a alma o que se move a si mesmo”. Estudiosos do assunto concordam que a doutrina pitagórica, assim como a da metempsicose, teria como origem a doutrina órfica. Assim, os pitagóricos substituíram o deus Dionísio pelo deus Apolo, de outro modo, a orgia pela razão. Para eles a imortalidade da alma é evidente, assim como sua preexistência e sua subsistência após a morte do corpo, contudo, o corpo era visto como uma prisão da alma, a qual é divina. Para esses filósofos o movimento é o ponto convergente e que sutilmente apresenta uma alma com vontade própria (cf. REALE, 2002, p. 87).

Aristóteles faz muitas críticas e refuta parcial (ou totalmente) algumas dessas teorias. Ele ressalta a importante relação dos corpos simples com os sentidos físicos (a visão, o olfato, a audição, o tato e o paladar). Dispensa maior atenção para o tato, por ser ele capaz, segundo diz, de perceber o mundo tangível, ao dizer que “se possuímos sensação, nas presentes circunstâncias, de tudo aquilo de que o tato é o sentido (todas as afecções do tangível enquanto tangível são sensíveis, para nós, pelo tato) [...]” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 424b, 25-30), além disso, considera que há uma percepção indireta, ou seja, aquilo que nos toca sem ser pelo tato, tem como origem principal o ar e a água.

O certo é que Aristóteles refuta os pré-socráticos quanto à formação da alma a partir de um único ou mais elementos físicos. Aristóteles coloca a deficiência parcial do pensamento de Tales por tratar-se de uma possibilidade nascida da observação de um único corpo simples. Essa

unicidade do corpo simples aparece quando o pré-socrático analisa o nascer do calor e da natureza úmida das sementes, a partir do úmido, isto o leva a um pensar deficiente, pois, é fato que “aquilo de que todas as coisas se geram é o princípio de tudo” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 983b, 20-25) então, como para Tales a água estava em tudo e era o princípio motriz de tudo, logo, a alma e a água estão ligadas intimamente. Ademais, reforçando a posição aristotélica reafirma Luiz Cruz (2013, p. 20) “a alma, princípio de vida, esta presente em tudo (*pampsiquismo*)” (destaque do autor).

Considerando essa linha de raciocínio, observa Aristóteles, para Anaxímenes, “a pupila é, com efeito, composta de água; o ouvido, de ar; o olfato, de um ou de outro” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 425a, 5-10), logo, não se podem ter sentidos independentes quanto ao ato de perceber, conclui ele. A segunda observação é quanto a Heráclito, do qual não refuta a ideia do fogo como movimento, mas, não o identifica com nenhum órgão sensitivo ao dizer que, “quanto ao fogo, ou não entra na constituição de nenhum órgão sensorial, ou é comum a todos (pois nada é perceptível sem calor)” (cf. *apud* ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 425a, 5-10 – destaque do autor). O mesmo Heráclito escreve no Fragmento 45: “Os confins da alma não os encontrarias nunca, embora percorrendo os seus caminhos; tão profundo é o seu *lógos*” (*apud* REALE, 2002, p. 70 – destaque nosso) identificando nesse Fragmento certa “profundidade da alma”, ou seja, não há vínculo com algum órgão, dando a entender que a alma expande-se além dos limites do corpo físico.

Outra visão sobre o assunto começa a ser formada com Sócrates, cujas questões éticas estão no centro dos estudos. Mas, no que se refere à questão da alma, há nele três pontos importantes: (i) ela é responsável pela conduta moral do indivíduo; (ii) ela é o princípio vital e (iii) ela é imortal, independe do corpo físico. Como conduta moral (i), convém remontar as palavras de Sócrates, segundo relata Xenofonte (440-360 a.C.), sobre a condição de domínio de si mesmo ao dizer que “todo homem, julgando ser o autodomínio (*enkratéia*) a base da virtude, deve procurar tê-lo na alma” (*apud* REALE, 2002, p. 275), o que significa dizer que, em um sentido mais amplo, coloca a alma como a senhora do corpo, aquela que tem o comando, aquela que é livre, pensa e ordena. Sócrates tem certa admiração pela palavra “alma”. Por outro lado, como entendimento da alma como princípio vital (ii), surge à questão sobre o que é a alma? qual a sua realidade? o que não é resolvida por Sócrates. Não diz se é uma “substância” ou se ela se separa do corpo quando este morre. Platão é quem afirma e lhe dá uma preexistência (cf. JAEGER, 1995, p. 532). Há dúvidas se Sócrates aceita a imortalidade da alma (iii). Para Wagner Jaeger esta é uma ideia platônica, quando, em Platão, “quis-se atribuir a Sócrates a

teoria da imortalidade do *Fédon* [...]” (JAEGER, 1995, p. 532). Essa afirmação encontra eco com o que é definido na *Apologia*, por Sócrates, sobre a subsistência da alma após a morte do corpo físico:

Morrer é uma **destas duas coisas**: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; **ou, então**, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte! (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 40c - destaque nosso).

Por não existir constatação que Sócrates não aceitava a imortalidade da alma e por estar no campo da dúvida, trataremos essa questão a partir do diálogo platônico *Fédon*. Nessa obra, Cebes dialoga com Sócrates e este comenta: “Pois, conforme diz uma antiga tradição nossa conhecida, lá [**Hades**]<sup>4</sup> se encontram as almas dos que se foram daqui [**plano físico**], e elas novamente, insisto, para cá voltam e renascem dos mortos” (PLATÃO, *Fédon*, 70d - destaques nosso). Em outro momento, ainda com Cebes, Platão considera que “[...] se verdadeiramente a alma é imortal, cumpre que zelemos por ela, [...] não existirá para ela nenhuma fuga possível a seus males, nenhuma salvação, a não ser tornando-se melhor e mais sábia” (PLATÃO, *Fédon*, 107c-d).

Alinhado com o pensamento do seu mestre sobre a subsistência da alma após a corrupção do corpo, Platão, discípulo de Sócrates, em uma visão pitagórica-socrática, afirma que por mover a si mesma, a alma seria imortal (cf. PLATÃO, *Fédon*, 245c). Essa afirmação é reforçada nos diálogos de *Fédon* (cf. 246c) que descreve a habitação e a força dela no corpo ao mover-se e culminar no ser vivo mortal; igualmente, no *Timeu* (69d), ao apresentar uma alma irascível e concupiscível em um corpo mortal. Esse pensamento platônico irá discorrer sobre uma figura divina (*theos*) conhecida como demiurgo<sup>5</sup>, responsável, também, pela criação dos imortais e mortais, o qual:

Refletindo, descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma. Por meio deste raciocínio, [**o demiurgo**] fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verossímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela providência do deus (PLATÃO, *Timeu*, 30b-c - destaque nosso).

<sup>4</sup> Em Platão a palavra Hades tem sentido de reino invisível das sombras

<sup>5</sup> O artista que cria a partir do caos, que o organiza e é a causa. Outros deuses inferiores foram sua criação.

Como é demonstrado, o intelecto não habita fora da alma, mas nela. Logo, Alma e Intelecto são incorruptíveis e subsistentes. Assim, ao terminar a criação, o demiurgo, retira-se e permite que tudo caminhe conforme sua natureza; não havendo da sua parte nenhuma interferência, eis aí a Lei Natural seguindo seu curso no Universo.

As considerações expostas nos períodos pré-socráticos e socráticos referente à criação da alma e do corpo material atravessam os tempos e ganham forças, em especial, em Aristóteles discípulo de Platão, cujo pensamento é apresentado no tópico seguinte.

## 2.2 O CONCEITO DE ALMA NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

A Filosofia Primeira ou Metafísica aristotélica é compreendida como uma ciência de investigação que, segundo Aristóteles, deve estar definida e manter uma relação com as outras ciências (cf. ABBAGNANO, 1976, vol. I, p. 241). Por tratar-se de uma ciência metafísica, sua definição como objeto será o possível e o necessário. Conforme esclarece ainda Nicola Abbagnano que o possível é o que pode ser, indiferentemente, de um modo ou de outro. Enquanto o necessário não pode mudar sua natureza, ou seja, não pode ser diferente do que é. A partir da compreensão do possível como o ato em si mesmo, a Política e a Ética destacam-se como ciências de ações práticas; ao contrário, por outro lado, o necessário vai abranger as ciências teóricas como a Matemática, a Física e a Metafísica (esta denominada antes como Filosofia Primeira). Para a Matemática destacam-se os seguintes objetos como suas características: a quantidade (Aritmética) e a dimensão (Geométrica); o objeto da Física é o movimento do ser e a ação do ser na matéria enquanto condição para o movimento. Para a Metafísica, resta um olhar desprovido de todo arcabouço que envolve o ser. Considera o ser enquanto ser.

Na análise da ciência do possível, ao depara-se com um debate que trata da condição de poder reduzir os vários significados do ser a um só, diz Aristóteles: “Dado que o ser tem múltiplos significados, devemos tratar em primeiro lugar do ser como **acidente** [...]” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1026b, 5-35 - destaque nosso). E ao considerar essa condição acidental, complementa que “[...] de fato, chamamos acidente o que não existe nem sempre na maioria das vezes. Por exemplo, [...] que um construtor de casa cure alguém, quando por natureza essa função não pertence ao construtor, mas ao médico” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1026b, 5-35). Embora o ser se diga em múltiplos significados, mas sua referência é a unidade ou princípio como realidade determinada,

[...], mas do mesmo modo como chamamos “salutar” tudo que se refere à saúde [...]. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades [...]. (Por isso até mesmo o não-ser dizemos que “é” não-ser) (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1003a, 35; 1003b, 5-10 – destaque do autor).

No entanto, mesmo ao considerar o acidente como parte da significação do ser, a metafísica como ciência do objeto possível e necessário, não pode aceitar a instabilidade. Uma vez descartando a unidade accidental, resta estabelecer uma condição de estabilidade do ser para sua definição e necessidade. Para Aristóteles essa condição é o princípio da contradição, “e o princípio mais seguro de todos é aquele sobre o qual é impossível errar: esse princípio deve ser o mais conhecido [...] e deve ser um princípio não hipotético” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1005b, 10-15). A partir dessa constatação ele define os critérios lógicos e ontológicos deste princípio, afirmando que “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto [...]. Efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja [...]” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1005 b, 5-25).

Para Nicola Abbagnano (cf. 1976, vol. I, p. 243) são duas as condições que acontecem o princípio em Aristóteles: na primeira como impossibilidade lógica de predicação do ser e do não-ser no mesmo sujeito; enquanto na segunda condição, a impossibilidade do Ser ser e não ser, portanto, uma condição ontológica. Logo, concorda com o Estagirita e conclui que o Ser é necessário. No entendimento de Aristóteles o Ser necessário é uma condição sem precedentes para compreender e distingui-lo. Essa posição contraria o pensamento de Parmênides do “não-ser” e as dos megários “afirmação das coisas pelas coisas”. Assim, o Ser necessário torna-se o único objeto da ciência metafísica. Em outras palavras, Aristóteles vai chamá-lo de Ser substancial, ou seja, não pode ser alterado em sua essência. Advém que muitos não concordam com o princípio da contradição, para estes, Aristóteles argumenta:

Em geral, os que raciocinam desse modo suprimem a substância e a essência das coisas. De fato, devem necessariamente afirmar que tudo é acidente e que não existe a essência do homem ou a essência do animal. [...] tínhamos estabelecido que um só devia ser o significado e que este deveria exprimir a substância da coisa. E a substância de uma coisa significa que a essência dela não pode ser diferente (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1007a, 20-30).

Como objeto de estudo e como um problema desde os tempos antigos e dos atuais, a pergunta “que é o ser” também pode ser entendida como “que é a substância”. Com essas

considerações, o problema do Ser também é o da Substância, e por consequência o da metafísica (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1028b, 5). A partir desses esclarecimentos, cabe definir o que é substância no pensamento aristotélico. No livro VII da *Metafísica*, Aristóteles sintetiza o que é a substância, sem a definir por completo, mas mostrando suas principais características. Embora deixe claro que ela é a própria natureza, é sempre princípio (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1041b, 25-30). A partir dessas afirmações, o princípio da causalidade e da finalidade é visto como uma razão das coisas, segundo Aristóteles “dado que a substância é um princípio e uma causa [...]” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1041a, 10, 30). Ao lançar a pergunta “o que é o homem?” é necessário especificar a matéria em razão da sua causa, do contrário, a simplicidade da pergunta não implica em nada. Para Aristóteles o “por quê?” pesquisado terá como objetivo remontar a uma causa formal e esta é a substância (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1041b, 5-10).

Aristóteles classifica a substância em quatro entendimentos: a essência, o universal, o gênero e o substrato. Destes, o enfoque principal será para o substrato. Este artigo acompanha o pensamento aristotélico e debruça uma maior atenção e estudo, sem prejuízo para os outros significados. Assim, considera o substrato como à substância, pois, segundo afirma, é a partir dele que todas as coisas existem (são predicadas); faz três subdivisões substanciais: o substrato material (i), o da forma (ii), e a da coisa final (iii) como resultado da junção da matéria e da forma. Como exemplo, uma mesa de madeira é o resultado da madeira (matéria primeira) mais a mesa (forma) (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1028b, 35). Esclarece Aristóteles quando define a substância: “[...] ela é o que **não** se predica de algum substrato, mas aquilo que de todo resto se predica.” Entende que o substrato é a substância, afirma: “[...] a matéria **seria** substância” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1029a, 5-10 - destaque nosso).

Dentro desta discussão, Aristóteles define a alma como uma substância formal do corpo, ao dizer que “a alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 412a), ou seja, a alma será o ato do corpo, e este, vida em potência. E ainda, “Ela [substância] é, numa primeira acepção, matéria, o que não é, por si mesmo, este algo; noutra acepção, é a forma segundo a qual já é dito este algo e o aspecto; e, numa terceira acepção, é o composto da matéria e da forma” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 412a - destaque nosso). Assim, a alma, a substância, a matéria e o substrato são uma coisa só, ou seja, com a morte do corpo tudo nele existente morrerá também.

No entanto, não passa despercebido por Aristóteles a possibilidade de existir na alma partes separadas, o que não implica dizer “alma em partes”, como se fosse uma para cada parte ou órgão. No livro II do tratado *Sobre a alma* (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 413b, 20-30), trata de um possível gênero de alma diferente, separada, eterna, não percível e possui a condição de formar opinião, no qual denomina de ‘conhecimento’. No livro III (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 427a, 20-25), trata da percepção e do Conhecimento, como ponto de partida para esclarecer a ação dos sentidos na Alma humana e nos animais. O Estagirita considera que perceber assemelha-se ao Entender e ao Pensar, porém não há clareza na igualdade entre os termos, uma vez que assemelhar é ter semelhança e não ser igual. Aristóteles contraria a afirmação de igualdade entre os termos considerada pelos filósofos antigos. Explica ele que os antigos pressupõem que o entendimento e a percepção estavam no corpo, mantendo a relação de semelhantes (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 427a, 25 - 427b). Assim, não são semelhantes justifica o ‘Filósofo’:

Ora, é evidente que perceber e pensar não são o mesmo: de um participam todos os animais, enquanto do outro participam poucos. <Perceber> também não é o mesmo que entender, em que ocorre o entender correctamente e o entender incorrectamente; o entender correctamente, então, é a sensatez, a ciência e a opinião verdadeira, quando o entender incorrectamente é o contrário daquelas. É que a percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira; mais, ela pertence a todos os animais (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 427b, 5 - destaque do autor).

Outro ponto considerado é ser a percepção diferente da imaginação, diz ele:

A imaginação, por seu turno, é algo diferente da percepção e do pensamento discursivo. Ela não sucede, de facto, sem a percepção sensorial, e sem ela não existe suposição. Que a imaginação não é, contudo a mesma coisa que [o pensamento], nem que a suposição, isso é evidente (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 427b, 15 - destaque do autor).

Para essa afecção, Aristóteles, deixa claro que os sentidos e a vontade são fundamentais, pois dependem do homem. Ora, por meio da vontade é possível suportar o que se apresenta à visão e criar imagens, assim parece que o entender tem como partes a imaginação e a suposição, afirma: “A respeito do entender, uma vez que é diferente do perceber, e que dele parecem fazer parte quer a imaginação, quer a suposição [...]” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 427b, 25). Parece, segundo nossa compreensão, que a imaginação é a responsável pelas imagens formadas, mas não fica definido se ela é uma potência ou uma simples operação da Alma. Por outro lado, se esta atividade pertence ao corpo, os antigos estariam certos no tocante a semelhantes perceberem semelhantes e isso contraria o pensamento aristotélico. Se for uma

simples atividade da Alma, a imaginação fará parte dela, logo não é perecível. Resta-nos outra dúvida, se ela é uma atividade do conhecimento? É incerta a posição dela – quanto o que é ou a quem pertence – como parte integrante para o conhecimento. Aristóteles afirma que ela não pode ser uma atividade – do contrário – animais selvagens, providos da percepção, poderiam imaginar e formar opinião (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 428a, 5-15). Em outro momento, comenta que estes podem até imaginar, mas, o ato de opinar requer deles uma convicção, a partir da persuasão por meio da palavra (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 428a, 20). No entanto, a afecção produzida pelo objeto externo no intelecto humano demonstra a possibilidade de opinar sobre o que lhe afeta, fato que não ocorre com a maioria dos animais, embora, que muitos deles reagem, mas são inoperantes quanto à intelecção. Todavia, pode-se afirmar que em comum, homens e animais, possuem o sentido do tato como um sentido indispensável para perceber (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 414a).

Por fim, a imaginação não constitui uma opinião por via dos sentidos, porque a percepção sensorial está sempre presente e ela não. Define o ‘Filosofo’ que “Imaginar será, com efeito, formar opiniões a respeito do que se percebe, e não por acidente” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 428a, 30) e mais,

[...] a imaginação será um movimento gerado pela ação da percepção sensorial em atividade. Ora, uma vez que a visão é o sentido por excelência, a palavra «imaginação» (φαντασία) deriva da palavra «luz» (φάος), porque sem luz não é possível ver. E por <as imagens> permanecerem e serem semelhantes às sensações, os animais fazem muitas coisas graças a elas (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 429a, 5 - destaque do autor)<sup>6</sup>.

É possível deduzir que as imagens em forma de figuras podem trazer lembranças que estimulam às sensações, ou seja, as imagens em potência são semelhantes às sensações em ato, e, como apresentado antes, semelhante não é sinônimo de igualdade, mas uma vez na alma, as imagens são capazes de provocar sensações, ou seja, “para a alma discursiva, as imagens servem como as sensações” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 431a, 15); torna-se possível a construção do conhecimento a partir das imagens existentes estimuladas pelas sensações. Consideramos que imagem e sensação não estão no corpo físico, logo, são incorruptíveis.

---

<sup>6</sup> Comentado por Santo Tomás de Aquino na *Suma Contra Gentios*, III, LIX, 2302-2303c

### 2.3 A PERCEPÇÃO SENSORIAL COMO FACULDADE DA ALMA, SEGUNDO ARISTÓTELES

Uma característica relevante que Aristóteles descreve sobre a percepção sensorial situa-se na alma animal, que lhe faz ser diferente da alma que também possui o ‘*anima*’, por exemplo, os vegetais. Estes têm apenas a faculdade nutritiva. O Estagirita enfatiza a importância do tato como agente do movimento e da vida:

«Viver», porém, diz-se em vários sentidos, e para dizermos que um ente «vive» basta que um deles se concretize - por exemplo, o entendimento, a sensibilidade, o movimento de deslocação e o repouso, e ainda o movimento relativo à nutrição, o envelhecimento e o crescimento [...]. Das sensações, o tacto, é a que pertence a todos os animais primariamente (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 413a, 5 e 413b, 5 - destaque do autor).

No que se considera como sentidos, alguns animais possuem todos, outros, parte deles e a uns somente o tato (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 414a). Mas, a todos indistintamente pertencem o tato. Assim, a alma, entendida como forma do corpo e enquanto tal, amplia sua definição em Aristóteles para o que vivemos, percebemos e conhecemos. (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 414a, 10). No entanto, parece haver uma lacuna quanto às alegações aristotélicas no que se refere aos animais que não se movem, uma vez que foi visto a importância do movimento para a percepção sensorial e a manutenção da própria vida. Diz Aristóteles: “Por isso, até aos seres que não se movem nem mudam de lugar, mas que possuem sensibilidade, chamamos «animais» e não apenas «seres vivos» (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 413b).

Na condição de não pertencer a qualquer parte do corpo físico e considerar a potência nos sentidos, a percepção traz outra possibilidade de compreender o que afeta e move a alma:

O sensível é, manifestamente, o que faz passar a faculdade perceptiva da existência em potência para a atividade; esta, no entanto, não é afetada, nem é alterada. Tal consiste, por isso, numa outra espécie de movimento, pois o movimento é a atividade do que não alcançou o seu fim, enquanto a atividade em absoluto, a do que alcançou o seu fim, é diferente (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 431a, 5).

No que diz respeito aos sentidos, tem destaque o que lhe é peculiar, a propriedade de perceber as formas sensíveis quando afetado, o Estagirita considera que “[...] o sentido é aquilo que é capaz de receber as formas sensíveis sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão de um anel sem o ferro e o ouro” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 424a,

20). Enquanto ‘sensível’, considera os sentidos como particulares e externos, como será visto mais adiante. Entretanto, no homem, além das faculdades demonstradas há outra na qual denomina de “entendimento”, sobre este, afirma: “É que, enquanto a faculdade perceptiva não existe sem o corpo, o entendimento é separável. [...] então, ele é capaz de se entender a si mesmo” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 429b, 5) e acrescenta:

Quanto à faculdade que entende, ela entende as formas nas imagens. [...] Por exemplo, ao percebermos a tocha como fogo, e ao vermos que se move, reconhecemos, pelo sentido comum, que se trata de um inimigo. Já outras vezes é pelas imagens e pensados que estão na alma, como se estivéssemos a vê-los, que raciocinamos e deliberamos a respeito do que há de vir, com base nos factos presentes (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 431b).

Uma das acepções para o ‘sensível’ é a propriedade particular que cada sentido possui de perceber corretamente, como é da audição ouvir, do paladar o sabor, da visão o ver, assim, é impossível de haver erro. No entanto, as afecções ocorrem indiscriminadamente para todos os sentidos, mas somente aquele em condições de perceber o objeto é o que consegue abstrair. Neste entendimento, as faculdades observadas em cada alma lhe são próprias, ou seja, em uma planta a faculdade é a nutritiva, no animal essa faculdade existe juntamente com a percepção, logo, nele o desejo e a vontade são condições particulares para sua existência. No homem se apresenta as faculdades já demonstradas e o entendimento. Aristóteles sugere que se examinem como essas faculdades se relacionam e sucedem, diz ele: “Mais, temos de examinar porque é que as faculdades se relacionam em tal sucessão” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 415a).

Enfatiza que a faculdade perceptiva dos órgãos é uma condição de potencialidade, e que enquanto potência, eles não conseguem autoproduzir sensação sem objeto, mesmo que possuam todos os elementos de percepção sensorial (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 417a). Ao tratar do sensível, ele, faz uma distinção de percepção. Separa em dois modos de percepção: os próprios e os comuns. Nos “sensíveis próprios” é observada a condição particular que cada sentido tem de perceber o objeto externo, por exemplo, a cor pela visão, o sabor pelo paladar, o som pela audição, desta forma, na afecção do corpo não parecerá um só sentido. Nos “sensíveis comuns”, todos os sentidos percebem; como observado no movimento que pode ser percebido tanto pela visão quanto pelo tato, porém existem outros sensíveis como a figura, o número, a grandeza que não são próprios de nenhum sentido (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 418a, 10-15). O próprio Aristóteles levanta uma questão relevante sobre haver diversos sentidos e não apenas um (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 425b), ele mesmo responde

ao colocar a possibilidade de menos perdas para os sensíveis comuns como nos casos do movimento, grandeza e o número.

### 2.3.1 Os sentidos como instrumentos para cognição da alma

Em suas argumentações, Aristóteles cita a incapacidade da alma não apreender sem uma imagem, diz: “Por isso é que a alma nunca entende sem uma imagem” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 425a, 15). Isso nos leva a pensar que necessariamente os sentidos tem um lugar importante na alma animada, ou seja, será por eles que as imagens passarão a existir na imaginação. Contudo, o acesso a estas imagens permite que a vontade e o entendimento atuem como poder de decisão quando for preciso. Decisão implica necessariamente escolhas. Os sentidos são para alma portas de entrada para o entendimento e cognição. Seria somente para essa finalidade que os sentidos existiriam? Em particular o Estagirita destaca apenas um sentido, o tato, como o mais importante para a alma animal<sup>7</sup>, afirma ele: “É que, sem o tato, o animal não pode ter qualquer outro sentido, pois todo o corpo animado possui a capacidade de tocar [...]. O tato, então, é o único que parece perceber por meio de si mesmo” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 434b, 15, 20). Para ele, essa faculdade tátil é a que permite a alma animal continuar vivendo, pois, segundo afirma, sem ela pereceria, afirma: “É evidente, portanto, que este é necessariamente o único sentido de cuja privação resulta que os animais pereçam” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 435b, 5).

Nesse ponto, vale ressaltar o termo ‘perecer’ citado na terceira pessoa do plural. É do nosso entendimento que a postura verbal se relaciona tanto para a alma animal como para a intelectual, porque ambas precisam do movimento para a nutrição e assim viverem. Como foi comentado, o movimento denota a condição de alma vivente, embora em determinados pontos, Aristóteles, não esclarece, satisfatoriamente, as almas imóveis que, segundo ele, são animais e não simplesmente “seres vivos”. Retomando ao tato, tanto o animal quanto o homem terão nesse sentido a possibilidade de perceber o alimento que os mantém vivos. No entanto, citando de forma reservada a alma intelectual, será por meio do tato que as imagens se tornarão inteligíveis para ela e uma vez abstraídas, desencadeia o processo cognitivo para a alma; tudo isso melhor será desenvolvido e explicado mais adiante em Tomás de Aquino.

---

<sup>7</sup> A posição destaca toda alma animada, diferente da alma nutritiva, que segundo Aristóteles possui corpo simples, incapaz de perceber pelos sentidos (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 434a, 25-30).

Os estudos sobre o assunto nos levam a crer que há uma posição aristotélica mais apurada sobre este sentido. Segundo pudemos compreender, entre o tato e a alma está o corpo físico como intermediário das sensações registradas pelo intelecto. Essa afirmação nos faz pensar que esse sentido não é simplesmente a pele – como se fosse uma rede de sensores – mas, outra faculdade capaz de se destacar como um sentido próprio (audição, paladar, visão, olfato e o tato) e ao mesmo instante como um sentido comum (envolver mais de um sentido, por exemplo, o movimento, que pode ser percebido pela visão e pelo tato ao mesmo tempo) diz ele:

[...] o corpo tem necessariamente de ser o intermediário do tato, naturalmente unido a ele, através do qual as várias sensações se geram. [...] Se, com efeito, a restante carne percepcionasse também o sabor, o paladar e o tato pareceriam ser um e o mesmo sentido. Mas são dois, na realidade, por não se converterem um no outro (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 423a, 15-20).

Essa possibilidade nos direciona para um tato que no primeiro momento é uniforme em todo corpo físico e em outro os sentidos correspondentes, em potência, responde quando afecionados, por exemplo, o olfato o odor, o paladar o sabor, a visão o ver, porém, o som pode atingir ao mesmo tempo todos os sentidos, no entanto, somente o sentido da audição tem a potência correspondente para percepcioná-lo. Assim, os sentidos corresponderiam para os mundos sensível e tangível na razão direta dos seus dissemelhantes. Contudo, para que algo seja percebido é necessária uma condição que responda a determinada afecção, a qual é denominado por Aristóteles de tato. O mundo tangível afeta diretamente ao tato, enquanto o mundo sensível precisa de um intermediário:

Isto porque julgamos, nestas circunstâncias, que tocamos as próprias coisas e que nada existe de permeio. O tangível difere, contudo, dos objetos visíveis e dos sonoros, pois percepcionamos estes últimos pelo fato de o intermediário agir de alguma maneira sobre nós, enquanto não percepcionamos os tangíveis pela ação de nenhum intermediário, mas sim em simultâneo com ele (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 423b, 10-15).

Portanto, é muito provável que as considerações aristotélicas estejam condizentes com a prática. Quando a pele é atingida diretamente por algo e percepcionamos esta afecção, i.é., quando sentimos, parece que o tato se apresenta como um revestimento sensorial de todo o corpo, todavia, uma ação direta como essa não é inteligível para o paladar, ou seja, não há afecção nele. Ao contrário, quando o sentido do paladar é provocado todo o tato o é. Mas, somente o órgão específico (no caso do paladar, a língua) tem a potencialidade de perceber o sabor. O objeto da percepção, quer seja tangível, quer seja sensível, não está dependente da

alma, pois, atua sobre o corpo físico manifestando sua presença, no entanto, será pela vontade e pelo entendimento da alma intelectual que este objeto será abstraído como imagem inteligível e cognoscível. A argumentação aristotélica sobre o semelhante conhecer o semelhante, não se aplica ao tato pela impossibilidade dele se auto perceber porque sua movimentação da potência para o ato, como demonstrado, está na alma intelectual por sua vontade. Como vimos, Aristóteles, descreve uma relação do mundo externo com os sentidos do corpo – estes são as portas de entrada para o conhecimento da alma. Mas, nos resta a compreensão do ‘como’ se processa, a partir da entrada do objeto abstraído a imagem e o desencadeamento até o intelecto e este ao conhecimento.

Poucos foram os comentários das obras de Aristóteles, pesquisadas até o momento, com referência a sistemática do conhecimento pela alma intelectual; no mais, não foi encontrada referências do ‘como’ o conhecimento na alma acontece depois que a forma do objeto é abstraída. Quiçá a literatura do Estagirita fosse generosa e explicasse o ‘como’ as imagens produzem o conhecimento e se renovam para uma nova cognição. Considerando algumas dificuldades nos pontos encontrados, buscamos em não deixar em branco esse questionamento. Por isso, como base para um desenho de resposta, o texto de Fernanda Silva nos servirá como direção. Partimos inicialmente da definição de alma que Aristóteles propõe, diz ele: “A alma é, em primeiríssimo lugar, aquilo pelo qual vivemos, percebemos e discorremos; ela será, conseqüentemente, certa definição e forma, mas não matéria e sujeito” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 414a, 10) e amplamente, consideramos que a percepção funciona como ponto de partida para a alma entrar em atividade, logo, a condição de perceber está em potência ou em ato de acordo se ocorra ou não uma afecção (cf. SILVA, 2011, p. 60), argumenta o ‘Filósofo’ sobre essa condição: “Perceber é, pois, sofrer certa afecção; de forma que aquilo que age torna o que existe em potência igual a si mesmo em atividade, e do mesmo tipo” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 424a) ou como comenta Irwin: “Pois, sentir é tornar-se igual à coisa sentida [...]” (*apud* SILVA, 2011, p. 69).

A alma é a forma do corpo e este a matéria, diz Aristóteles: “A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 412a). Essa relação é denominada hilemorfismo. Em Aristóteles não há dualidade corpo e alma, mas, forma/matéria ou alma/corpo como um único composto substancial dos seres animados, contudo, é importante ressaltar que no homem o intelecto é parte deste composto, ou seja, são um só no corpo. A partir deste entendimento hilemórfico que os objetos pertencendo a forma/matéria, nos dá condição

de abstrair a forma do objeto externo sem a matéria (cf. SILVA, 2011, p. 79), em outras palavras, dos universais. Afirma Marco Zingano: “A sensação e o objeto sentido são o mesmo no ato de sensação. Isso garante a capacidade da percepção de fornecer corretamente os dados que terão de ser reconhecidos posteriormente pelo intelecto” (*apud* SILVA, 2011, p. 79). Esse reconhecimento será a partir das imagens armazenadas na memória. Essa condição é proveniente de uma operação iniciada pela imaginação.

Para Fernanda Silva (2011, p. 91), a imaginação é desprovida de um órgão definido ou próprio e por isso não lhe torna uma faculdade da alma. No entanto, segundo ela afirma, a imaginação é um conjunto de operações realizadas sob o comando da alma. A mesma está ligada à faculdade perceptiva e ao pensamento, oscilando entre a verdade e o engano. O próprio nome ‘imaginação’ (φαντασία) denota um uso diversificado. Segundo Boeri (cf. *apud* SILVA, 2011, p. 92) é usualmente formulada com certa frequência como ‘representação’, contudo, a palavra dá um contexto mais abrangente em dois aspectos: (i) no sentido contrário a algo real (ex.: isso é pura imaginação!) e (ii) como aquilo que se faz presente (ex.: não é imaginação.) Adotaremos a linha aristotélico-tomista enquanto definição, ou seja, imaginação a partir de uma imagem real do mundo externo.

A imaginação depende dos sentidos para operar. Não possui uma independência em suas operações, com isso outras disposições da alma são necessárias, como, por exemplo, o ‘entendimento’ e o ‘intelecto’. Com essa dependência as imagens tornam-se vulneráveis e factíveis ao engano. Uma vez ligada aos sentidos próprios, a imaginação tem uma probabilidade maior de ser verdade. Do contrário, ao receber as impressões pelos sentidos comuns a probabilidade diminui aumentando o engano. Em outras palavras, a percepção enquanto ato do sentido próprio permite um caráter verdadeiro para a imaginação (cf. SILVA, 2011, p. 92). Neste sentido, afirma, que uma vez rompida a ligação, a imagem torna-se falsa. Definido que a operação imaginária só acontece a partir da ligação com os sentidos, não implica afirmar ou concluir que é a mesma coisa, que os sentidos sejam iguais a imaginação. A explicação decorre de alguns pontos peculiares diferentes das partes envolvidas. Dentre esses pontos, há a operação imaginativa sem imagens, conforme argumenta o próprio Aristóteles: “[...] até quando temos os olhos fechados aparecem imagens visuais” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 428a, 15), ou seja, sem a presença do objeto externo – uma vez que a imaginação não está em ato ou potência – fato que não se aplica aos sentidos (cf. SILVA, 2011, p. 93).

Outro ponto, são os sentidos estarem permanentemente ou em ato ou em potência, sempre prontos para uma operação de imagem; como visto anteriormente, difere do

posicionamento da imaginação que não necessita dos sentidos. Para Boeri (cf. *apud* SILVA, 2011, p. 93) os sentidos estão sempre em verdade, exceto quando um órgão se encontra deficiente. Para a imaginação basta uma desconexão para passar da verdade para o engano; nos sentidos, um entorpecente pode ser o causador da deficiência e este alterar toda operação imaginária na alma intelectiva. Assim, está claro que a imaginação corresponde a formação de conteúdos de opinião e entendimento no intelecto. Como, exemplo, Boeri (cf. *apud* SILVA, 2011, p. 94) esclarece que uma vez os sentidos percebendo o calor, o indivíduo passar a representá-lo, em outro modo, quando exponho que algo está quente, estou julgando uma sentença descrita da sensação percebida produzida na relação sentidos/objeto, portanto, a imaginação. Esta opinião formulada por meio da imaginação pode ser levada ao engano.

Fernanda Silva (cf. 2011, p. 94) descreve o processo das imagens como estímulos perceptivos que ficam registrados na mente após o término da perceptividade operada pela imaginação. Esta, como já demonstrado, independe da ação dos sentidos. Segundo afirma a autora, há três desdobramentos para formação da imagem. No primeiro ocorre o que denomina de ‘persistência da forma do objeto’ que é resultado operativo da imaginação; a partir daí temos a impressão da forma observada naquele que percebe. Em seguida, no segundo desdobrar, a imaginação capta a forma impressa percebida e se desliga dos sentidos e inicia a abstração que será atualizada sucessivamente pelo mesmo processo descrito. No último desdobramento, uma vez a imagem construída é associada a um nome. Uma vez constituída a imagem – formada pela percepção e pelo resultado da imaginação – contextualiza a crença e a suposição como elementos que constituem a opinião (cf. SILVA, 2011, p. 96).

Aristóteles demonstra um posicionamento sobre a imaginação ao afirmar que

É evidente, portanto, que a imaginação não poderá ser uma opinião acompanhada de sensação, nem uma opinião gerada por meio da sensação; e também não é uma combinação da opinião e da sensação, por aqueles motivos, e também porque o objeto da opinião não é outro que o objecto da percepção sensorial. [...] Imaginar será, com efeito, formar opiniões a respeito do que se percebe, e não por acidente (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 428a, 25-30).

Esclarecidas as operações realizadas pela imaginação e sua relação com a faculdade perceptiva, Fernanda Silva (cf. 2011, p. 96) é categórica ao afirmar que em Aristóteles o conhecimento é iniciado em uma realidade percebida até o ponto conclusivo, o pensamento<sup>8</sup>. Este é dividido em passivo e ativo. No passivo, explica Fernanda Silva, recebe as

---

<sup>8</sup> No entanto, ao nosso entender, o estagirita não conclui o ‘como’ ocorre o conhecimento na alma, quando diz “Se o entender é como o perceber, então é sofrer alguma afecção por acção do objecto entendível, ou outra coisa

formas e as mantém em potência, se posicionando como receptor de todas as formas sem sofrer alguma afecção por nenhuma delas<sup>9</sup>. No entanto, a fala de Polanski esclarece que o pensamento passivo somente é ato enquanto pensa, ou seja, ele é temporal (*apud* SILVA, 2011, p. 96). Referente ao pensamento ativo, afirma Fernanda Silva (2011, p. 96), “[...] as formas já se encontram no pensamento, tomando ele como forma o resultado do processo que a faculdade do pensamento passivo desempenha, exercendo uma ação pontual e fora do tempo, sendo ele imperecível por não ser composto de forma e matéria, [...]”. Os estudos aristotélicos no tocante a percepção sensorial, foram lacônicos. Ao explicar a relação e o escalonamento da percepção do mundo externo – sentidos, imaginação, opinião, entendimento e conhecimento – estabelece uma compreensão de curso que a forma sem a matéria percorre até se torna inteligível para a alma e cumprir seu *telos*, a cognição na alma intelectiva.

Mais tarde, o árabe Avicena, expandindo de maneira significativa os estudos aristotélicos, contribui de maneira significativa para o avanço nas universidades europeias. Dois importantes pontos oriundos destes avanços: (i) sobre o conhecimento e (ii) no que se refere aos sentidos internos (sentido comum, imaginação, imaginativa, estimativa e memória) os quais em Aristóteles estavam no início. Afirma Avicena (2010, p. 7) sobre o conhecimento: “[...] o procedimento de abstração [...] constitui uma preparação ou condicionamento do intelecto passivo para receber as formas inteligíveis do intelecto agente”. Quanto aos sentidos internos, mais adiante será demonstrado na perspectiva aristotélico-tomista. A partir dessa contribuição, Tomás de Aquino ressignifica e expande os estudos sobre a inteligência da Alma herdada do ‘filósofo’.

---

deste tipo. [...] (chamo «entendimento» àquilo com que a alma discorre e faz suposições) [...]” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 429a, 10-20), assim deduzimos com essa argumentação que trata do conhecimento na alma intelectiva. O processo exposto a partir dos sentidos, imaginação, opinião e entendimento, nos faz concluir que em Aristóteles é um ciclo permanente para formar e atualizar o conhecimento, este, tem sua maior expressão, o pensamento, que não existe sem as imagens, diz “E por <as imagens> permanecerem e serem semelhantes às sensações, os animais fazem muitas coisas graças a elas” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 429a5).

<sup>9</sup> Parece um pensamento característico do tomismo. Nota-se uma sistematização tomasiana que esclarece como o conhecimento na alma ocorre. Portanto, mesmo que Silva torne esse ponto explicativo relevante, se considera que não se aplica ao pensamento aristotélico sobre o ‘como’ se opera o conhecimento na alma. A posição adotada baseia-se até o momento não ter encontrado nos escritos de Aristóteles tais alegações.

### 3 DA CHEGADA DE ARISTÓTELES NO OCIDENTE PELOS ÁRABES À INFLUÊNCIA DE ALBERTO MAGNO EM TOMÁS DE AQUINO

Nesta parte da dissertação a proposta é apresentar o pensamento de Aristóteles trazido pelos árabes e como foi dada aceitação nos meios acadêmicos. Não há dúvidas que se não fosse o acesso que eles tiveram na região europeia, demoraria um pouco mais a chegada do pensamento grego. Houve prós e contras, visto que os debates acirrados nas universidades eram constantes. No entanto, há uma visão conciliadora entre os ideais cristãos e os não cristãos. Nesse ponto se destacam Alberto Magno e Tomás de Aquino e no outro os árabes Avicena e Averróis. Nas querelas universitárias é importante afirmar a riqueza de conhecimento sobre a alma construído. O pensamento agora é aristotélico-tomista e a visão é mais ampla sobre as operações da alma.

#### 3.1 ARISTÓTELES À LUZ DA INTERPRETAÇÃO ÁRABE

É necessário retornar por ora as linhas finais do capítulo anterior. Em particular o item ‘sobre o conhecimento’, onde trataremos da importância dos árabes na interpretação do conhecimento aristotélico no Medievo ocidental. Dentre os pontos mais relevantes faremos menção a Avicena e Averróis. Este último, segundo o aquinate, defendeu a unidade do intelecto único a partir da interpretação que faz do intelecto possível de Aristóteles (cf. 1, *A unidade do intelecto*, p. 19). Ora, como já demonstramos, o Estagirita cogita a possibilidade de uma parte da alma estar separada para entender e conhecer (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, III, 429a, 10, 430a, 10-25)<sup>10</sup>. O pensamento averroísta é alvo de diversas críticas, principalmente por São Boaventura que em determinado momento aponta erros sobre a unidade do intelecto sem direcionar a quem se refere:

Da ousadia atrevida da investigação filosófica procedem os erros em filosofia, como sustentar que o mundo é eterno e que há um só intelecto em todos. Com efeito, sustentar que o mundo é eterno é perverter toda Escritura Sagrada e dizer que o Filho de Deus não se encarnou. Mas sustentar que há um só intelecto em todos é dizer que não há nem verdade de fé, nem salvação das almas, nem observância dos mandamentos. E isso é dizer que o pior homem se salva e o melhor é condenado (NASCIMENTO, 2016, p. 6).

---

<sup>10</sup>A esse respeito, Tomás de Aquino faz devida consideração no capítulo 1 (cf. AQUINO, *A unidade do intelecto*, p. 26) onde demonstra que Aristóteles não pretende mostrar um intelecto separado do corpo, conforme o ser, mas tem a intenção de mostrar a diferença quanto ao modo de operação; assim, está claro para o Aquinate que o Estagirita manifesta o intelecto como parte da alma, e esta ato do corpo.

A mesma sutileza não ocorre com as observações de Alberto Magno, que preocupado em esclarecer os fatos, critica o Árabe e expõe na *Suma de Teologia* os erros encontrados. Considera Alberto Magno sobre tais erros: “Reuni tudo isso outrora, estando presente na cúria, por ordem do senhor papa Alexandre e isso foi feito um livreto, que muitos possuem, e que foi intitulado *Contra os erros de Averróis*; também está colocado aqui para que a ciência da sagrada teologia seja perfeita” (apud AQUINO, *A unidade do intelecto*, 2016, p. 6 – destaque do autor). O próprio Tomás de Aquino se ocupa em esclarecer e corrigir tamanho erro averroísta. Destaca uma literatura<sup>11</sup> particular com o objetivo de desfazer a má interpretação de Averróis, diz ele:

Assim como todos os homens desejam naturalmente saber a verdade, também está presente nos homens o desejo de fugir dos erros e de refutá-los, caso haja recurso. Ora, entre os demais erros, parece ser o mais aberrante o erro pelo qual se erra a respeito do intelecto, pelo qual somos por natureza destinados a, evitados os erros, conhecer a verdade (AQUINO, *A unidade do intelecto*, I, 1, p. 19).

A má compreensão de Averróis promove uma distorção na substância formal aristotélica, tornando o homem, corpo, alma e intelecto. Este último independente, subsistente ao corpo e a alma. Uma consideração que nos leva a pensar nas afirmações plotinianas sobre o uno. Por esse caminho averroísta, a justiça e os pecados [cristãos] deixariam de existir, pois estariam todos os homens isentos das culpas, uma vez que não poderiam responder pelos erros dos outros. Mas, o Aquinate fortalece seus comentários ao abordar na *Suma Teológica* e na *Suma contra Gentios* esses erros. Na *Suma Teológica*, Tomás, ao tratar da questão sobre a multiplicação do intelecto com a multiplicação dos corpos, responde “Que o intelecto seja um só de todos os homens é de todo impossível” (AQUINO, *S.th.*, I, 79, a.2), portanto, é inadmissível a condição lógica que duas pessoas possam coexistir com o mesmo pensar, entender ou conhecer, pois, não seriam individualidades, mas, potencialidades únicas, que é pela doutrina de Aristóteles um absurdo. Como já demonstramos, a alma conhece o inteligível pelos universais a partir da luz do intelecto agente sobre as imagens. Assim, se o intelecto possível fosse separado da alma, conheceria os particulares, logo, não haveria o conhecimento. Tomás esclarece:

Além disso, é impossível que haja no corpo virtude infinita, como prova Aristóteles. Ora, o intelecto possível tem de certo modo virtude infinita porque, por meio dele, julgamos coisas numericamente infinitas: quando por meio dele conhecemos os universais, sob os quais estão compreendidas as

---

<sup>11</sup>Trata-se da obra “*A Unidade do Intelecto, contra os Averroístas*”, publicado em seu segundo período de ensino em Paris no ano de 1270, um pouco antes das sentenças condenadas pelo bispo Tempier.

coisas singulares que são infinitas em potência. Logo, o intelecto possível não é uma virtude no corpo (AQUINO, *ScG*, II, LIX, 1358).

Portanto, mais uma vez destacamos as observações equivocadas de Averróis ao interpretar o intelecto possível de Aristóteles como um ser a parte, como uma substância separada do corpo. Ademais, Avicena, antes de Averróis, se posicionou de maneira contrária na hermenêutica do pensamento aristotélico. Mais tarde, seu pensamento é ajustado nos moldes tomista, em outras palavras, que o intelecto é uma capacidade da alma e esta forma do corpo.

O polímata persa conhecido no Ocidente como Avicena, antecedeu Averróis nas interpretações dos estudos gregos. Cogita-se que tenha nascido no ano 980 d.c. e falecido em 1037. Homem de grande valor culto, exerceu a função de vizir e atuou como médico. No campo da medicina pode ampliar os estudos de Aristóteles no que se refere aos sentidos externos e internos. Uma das obras de Avicena mais estudadas que trata das ciências naturais é o ‘*Livro da Alma*’, traduzida para o português pelo professor Miguel Attie Filho. Explica o professor que, embora as ideias de Aristóteles estejam presentes e marcantes, Avicena não é o ‘comentador’ como alguns medievais consideram<sup>12</sup>. Devido a sua formação em medicina, Avicena fortalece pontos iniciados pelo Estagirita e amplia os estudos do corpo físico. Como exemplo, os sentidos internos passam a ter uma localização no cérebro e aprimora o modo do conhecimento a partir da percepção pelos sentidos até o intelecto, e na via contrária [neoplatônica] das formas contidas no intelecto.

Em seu início, as constatações afirmativas são bem claras a respeito da alma, afinal ela existe! E a define como causa primeira para o ato, mesmo que ainda sua essência seja desconhecida (cf. AVICENA, *Livro da alma*, I, 1, 2011, p. 24). Ademais, a alma é ato enquanto o corpo é potência; considerações já demonstradas em Aristóteles e demonstradas aqui em capítulo anterior. De modo geral as afirmações de Avicena não contrariam as de Aristóteles, no entanto, o ponto que mais se destaca é a condição que coloca a alma como uma ‘perfeição’ em relação a espécie, e isso a torna superior e as demais inferiores; pois, toda forma é perfeita (cf. *Ibid.*), porém, o contrário não é válido. Avicena, discorre sobre a perfeição da essência enquanto forma e quando está liberta do corpo. Dá a alma uma visão mais afinada. Afirma ele que “ao conhecermos que a alma é perfeição [...] não conhecemos, ainda, a alma e sua quiddidade, antes, conhecemo-la como alma. O nome ‘alma’ não se aplica a ela como substância, mas como a que rege os corpos, sendo uma reguladora para eles” (AVICENA, *Livro da alma*, I, 1, 2011, p. 27).

---

<sup>12</sup> Ora, essa observação aponta em especial para Tomás de Aquino que em seus textos no *Corpus Thomisticum* cita Avicena como ‘o comentador’ e também para Averróis que o considera como tal.

Prossegue sua análise nas considerações aristotélicas [em particular] na substância ser considerada também pelo mesmo nome de forma. No sentido mais amplo, conclui que ao igualar substância e forma não há uma definição consistente o que é uma e o que é outra. A faculdade [perfeição] de percepção seria, segundo Avicena, uma apreensão da forma percebida. Assim, a forma é “por definição, algo único, para a qual ocorre, às vezes, estar neste indivíduo e naquele indivíduo” (AVICENA, *Livro da alma*, II, 2, 2011, p. 52). Desta maneira, os sentidos percebem a forma a partir do mundo sensível e esta é a razão da matéria existir para os sentidos. Por outro lado, a função da imaginação é a de liberar a forma extraída da matéria. Avicena, defende a condição intermediária dos sentidos e a necessidade de os órgãos somáticos serem de grande importância para alma. Ademais, “a percepção não é uma cor que se vê ou um som que se escuta, mas somente se percebe isso por meio de um ato intelectual [...]” (AVICENA, *Livro da alma*, I, 1, 2011, p. 56). Ora, a alma é uma perfeição primeira e é por assim dizer a perfeição do corpo. Um corpo natural que possui órgãos e capacita a este a condição de realizar ações vitais. Por outro lado, quando desprovida do corpo e detentora de propósitos [vontade] podemos compreendê-la como concepção intelectual. Essa compreensão possivelmente tem sua origem nas palavras de Aristóteles e reafirmadas por Avicena, sobre a convicção que “aquilo que se move por si mesmo não pode morrer” (AVICENA, *Livro da alma*, I, 2, 2011, p. 30).

Para Avicena a natureza da alma é espiritual e não corporal, por isso, não está aderida ou enraizada no corpo. Mas, operante nele; pensamento convergente com o de Aristóteles e de Tomás de Aquino. Por outro lado, as considerações aristotélicas-tomistas sobre a alma ser a substância formal do corpo, divergem do entendimento de Avicena. Para ele, a unidade corpo-alma é acidental, afirma “O corpo não é causa para ela, a não ser por acidente” (AVICENA, *Livro da alma*, V, 4, 2011, p. 150). Ora, segundo ele

afinal, a intenção ‘potência’ é distinta da intenção ‘ato’; e a relação de tal potência é distinta da relação de tal ato, porque a relação daquela é para a corrupção e a relação desta é para a subsistência. [...] Fica claro, assim, que o ato para subsistir que vem dela, sem dúvida, não é uma potência de subsistir que vem dela (AVICENA, *Livro da alma*, I, 1, 2011, p. 151).

Uma vez demonstrada as razões para a subsistência da alma, analisemos como o conhecimento se dá. Como foi demonstrado as várias razões da superioridade da alma em relação ao corpo, Avicena ratifica o pensamento aristotélico quando deixa claro que somente a alma é a causa que altera o que está em potência para ato pela sua vontade (cf. AVICENA, *Livro da alma*, V, 5, 2011, p. 153). Entendemos que a alma possui em si mesma uma predisposição que aponta na direção receptiva que o Árabe chama de movimentos cogitativos

e de meditações. Outro detalhe nas considerações de Avicena é reafirmar as operações do intelecto agente e possível ao expor a seguinte ponderação: “Desse modo, quando a faculdade intelectual vê os particulares que estão na imaginação e brilha sobre eles a claridade da inteligência agente em nós [...], eles se tornam abstraídos da matéria e das suas aderências, imprimindo-se na alma racional” (AVICENA, *Livro da alma*, V, 5, 2011, p. 153).

Teríamos certa dificuldade em saber a quem pertenceria esta afirmação se estivesse solta, mas certamente pensaríamos em Aristóteles. No entanto, o intelecto agente aristotélico é chamado por Avicena de ‘inteligência ativa’, embora sua operação não seja diferente. Como o próprio Avicena considera, diz ele: “Assim, as formas imaginativas que são inteligíveis em potência tornam-se inteligíveis em ato; não por si próprias, ao contrário, pelo que se capta a partir delas” (AVICENA, *Livro da alma*, V, 5, 2011, p. 153). Assim, compreendemos que o discernimento provém do que é essencial e o que é acidente, ou seja, o que se assemelha e o que se diferencia conforme esclarece:

Portanto, a primeira coisa que se discerne no intelecto humano é: o que delas [formas imaginativas] é essencial e o que é accidental, isto é, aquilo por meio do que tais formas imaginativas são assemelhadas e aquilo por meio do que se diferenciam. Assim, as intenções que não se diferenciam naquelas [formas imaginativas] tornam-se uma intenção única na essência do intelecto por comparação às [suas] semelhanças. Por outro lado, elas [intenções] naquelas [formas imaginativas], por comparação ao que se diferenciam, tornam-se, no intelecto, intenções múltiplas. Afinal, o intelecto possui um poder, quanto às intenções, de multiplicar a unidade e de unificar a multiplicidade (AVICENA, *Livro da alma*, V, 5, 2011, p. 154 – destaque do autor)

Outra preocupação que o árabe trata é referente a insuficiência do intelecto com as coisas que não consegue conceituar, mesmo abstraídas e inteligíveis. Afirma ele que não é um problema da essência destas coisas, “mas é por causa de a alma estar ocupada quanto ao corpo, com o corpo. [...] Assim, as coisas muito intensas – por sua superioridade – às vezes restringem o intelecto quanto a percepção” (AVICENA, *Livro da alma*, V, 5, 2011, p.155).

Todavia, as apresentações aqui demonstradas da hermenêutica árabe, somente soaram como prefácio de seus pensamentos que requerem maior tempo e dedicação de estudos. Certamente, como ficou evidente, muitas considerações averroísta e avicenista são expansivas e meritórias de um aprofundamento em seus tratados. Por ora, os pontos acima apresentados nos servem para alinhar uma melhor compreensão das razões que levaram Alberto Magno na sua *Suma de Teologia*, como demonstrado acima, expor o equívoco de Averróis e a considerar o pensamento de Avicena como ponto importante [intelectos agente e possível] para ser estudado.

### 3.2 DA INFLUÊNCIA DE ALBERTO MAGNO NO PENSAMENTO TOMASIANO

A escolástica sente o impacto que as obras aristotélicas causam na tradição patrística da época. Oriunda de um pensamento conservador, a Patrística é alvo de uma revisão crítica e a sistematização dos estudos. A partir do aristotelismo as investidas contra a Igreja ficam cada vez mais acirradas; por outro lado, o clero não considera a menor abertura para o aristotelismo. As autoridades eclesásticas não perdem tempo contra o inimigo - o aristotelismo árabe - e investem em frequentes proibições<sup>13</sup> e limitações (cf. ABBAGNANO, 2000, p.7).

Contudo, o pensamento de Aristóteles segue outro caminho com Alberto Magno. Este transforma Aristóteles em um dos mais importantes filósofos da escolástica; aproveita os pontos básicos do aristotelismo e pretende sistematizar a doutrina escolástica. Enfrenta a dificuldade de uma sistematização mais segura, falta-lhe clareza e uma pesquisa mais detalhada. Criticado pela deficiência filosófica no tocante as questões que deixam a desejar como: (1) por não saber distinguir o pensamento de Aristóteles da hermenêutica muçulmana<sup>14</sup>; (2) em demonstrar não ter abandonado o neoplatonismo-agostiniano ao afirmar que “não é a coisa nem parte da coisa, mas é semelhante ao ponto, que não é linha nem parte da linha mas sim o seu princípio incoativo” (*apud* ABBAGNANO, 2000, p. 8)<sup>15</sup>; (3) por não ter especificado qual o objetivo da sua investigação e por fim, (4) nem como o aristotelismo serviria para fundamentar a sistematização cristã. Segundo observa Nicola Abbagnano (cf. 2000, p. 9), com tantas críticas, a obra de *Magnus*<sup>16</sup> é estimada como uma simples possibilidade; no entanto, graças a Tomás de Aquino ela é revista e terminada.

O *Doctor Universalis*, como também era conhecido, nasceu em Lavingen na Suábia. Seu ano de nascimento ainda é indefinido, alguns julgam que tenha nascido por volta de 1206, mas sabe-se que morreu em 1280 em Colónia, Alemanha, sua terra natal. Realizou os estudos em Pádua e lá teve a oportunidade de conhecer Giordano (o Saxão) responsável pela ordem dos Dominicanos que o convida a fazer parte dessa Ordem, ocorrendo sua aceitação tempos depois. Desempenhou papel importante no ensino aos dominicanos. Naquele período acadêmico,

<sup>13</sup>Tais proibições ocorreram no início do século XIII em Paris. Depois, a partir da segunda metade desse século os ingleses foram obrigados a estudar Aristóteles; a princípio o *De Anima* e logo depois todas suas obras.

<sup>14</sup>Em particular, Alberto Magno, é influenciado pelo Árabe Avicena.

<sup>15</sup>O pensamento agostiniano é retomado por Alberto Magno, pois segundo afirma Agostinho: “A linha não ocupa mais que a longitude, retirada a qual não sobraria nada. [...] ensina a razão que ali nada é superior nem melhor que o ponto central, pois ele, sem dúvida, é indivisível” (AGOSTINHO, 1997, p. 69).

<sup>16</sup>Intitulação recebida quando idoso.

Tomás conhece Alberto Magno e a Ordem dos Dominicanos – que mais tarde fará parte e voto de pobreza e mendicância – fato que contraria a nobre família dos Aquinos.

Na primeira metade do século XIII, em Paris, torna-se professor de Tomás de Aquino – que mais tarde ressignificaria o pensamento aristotélico. Muito solicitado, realiza várias viagens, dentre elas, uma que solicita ao seu aluno, Tomás, que o acompanhe até sua terra de origem, a Alemanha, o qual retorna com o objetivo de ensinar em uma universidade recém-criada em Colónia. No ano de 1248, Tomás de Aquino e o seu mestre, viajam para esta cidade para colaborar na construção do *Studium Generale* na própria cidade alemã. Após quatro anos, vai estudar em Paris e se torna bacharel e professor; enfrentando a oposição dos professores seculares contra os mendicantes. Segundo Marcos Costa (2010, p. 40) nesse período escreve o opúsculo “*Contra os que atacam o culto de Deus e a religião*”. Em outra viagem com destino a Itália, Alberto Mango, tem a oportunidade de conhecer uma obra de Guilherme de Santo Amor que trata da ordem dos mendicantes e da doutrina averroísta sobre a unidade do intelecto (cf. ABBAGNANO, 2000, p. 9). Este último será um ponto que mais tarde é abordado pelo Aquinate na obra “*Sobre da unidade do intelecto único contra os averroístas*”.

Como vimos acima, a forte presença dos estudos sobre Aristóteles pela tradução árabe é motivo para que sejam definidas direções que devem ser apontados nestes estudos. Por isso, nas suas obras, Alberto Magno divide a filosofia em três partes: (1) Filosofia racional ou lógica [escritos aristotélicos]; (2) Filosofia real [Física, Matemática e metafísica, não considera como obra dos homens] e (3) Filosofia moral [Comentários à Ética e à Política, são as ações dos homens], todas em uma linha aristotélica (cf. ABBAGNANO, 2000, p. 11).

No que se refere as obras teológicas, tem uma posição bem definida sobre a discussão da Filosofia com a Teologia, quando diz: “Não podemos, pois, discutir sobre questões teológicas na filosofia” (*apud* ABBAGNANO, 2000, p. 10). Para *Magnus* uma ação por meio do silogismo permitiria uma melhor aplicação para demonstrar uma coisa que devemos aceitar ou defender, assim, o caminho da Filosofia segue entre as razões e silogismos, enquanto o da Teologia pelo caminho da fé. Citando a compreensão de Santo Anselmo sobre a importância da Filosofia e Teologia caminharem juntas, afirma: “A teologia é a fé que [...] vai em busca do intelecto e da razão” (*apud* ABBAGNANO, 2000, p. 10).

Com o propósito de fundamentar sua posição, Alberto Magno, se apropria de uma linguagem agostiniana quanto a afirmação de que Deus se revela ao homem por duas formas

iluminativas<sup>17</sup>. A primeira é geral, ou seja, a revelação acontece para todos os homens, desta forma os filósofos também são contemplados. Enquanto na segunda iluminação, há um elemento que são poucos os que a possuem: a intuição, ou seja, o alcance das coisas sobrenaturais!

Portanto, Alberto Magno discerne a primeira iluminação como verdades conhecidas ou reveladas, enquanto a segunda é artigo de fé (cf. ABBAGNANO, 2000, p. 11). A partir dessa posição é demonstrado que a fé terá como base, possibilidades das verdades divinas e a razão na ciência das causalidades. Com este entendimento, trata a investigação filosófica como uma exigência da experiência, ao dizer: “E, de facto, só a experiência concede a certeza em tais assuntos, pois que, acerca de fenómenos tão particulares, o silogismo nada vale” (ABBAGNANO, 2000, p. 11).

Ademais, faz uma reflexão sobre o hilemorfismo aristotélico, ou seja, a constituição do homem como matéria e alma. Esta, para Alberto Magno, é a forma substancial do corpo que o anima. A alma é o ato primeiro do corpo conduzindo-o a agir (cf. ABBAGNANO, 2000, p. 13). Para além dessa reflexão, preocupava-se com o avanço do aristotelismo árabe [averroísmo], que defendia o intelecto único e excluía a multiplicidade das almas. Preocupação essa que também foi de seus contemporâneos. Mas, estes buscam como solução a matéria espiritual individualizada da alma. Posição que não foi aceita por ele, por isso recorre ao *quod est*<sup>18</sup> para explicar a individualização da alma nos moldes da matéria para os seres corpóreos. Considera o *Doctor Universalis*: “à exceção do ser primeiro, tudo o que existe é composto por *quod est* e *quo est*” (cf. ABBAGNANO, 2000, p. 14). Ao considerar essa composição, admite que a essência (*quo est*) está conexas com sua existência (*quod est*), ou seja, uma alma individual e subsistente à corrupção do corpo material.

Uma vez demonstrada a impossibilidade do intelecto único defendido pelos averroístas, Alberto Magno apresenta, na mesma linha do pensamento de Avicena, os intelectos Agente e Possível como particularidades que compõem a alma humana. O intelecto Agente advém da essência da alma (*quo est*) por ser ato. Sobre este assunto afirma Tomás:

---

<sup>17</sup>Como comenta Marcos Costa, “[...] Agostinho fala da existência de duas luzes no homem: uma corporal, própria dos sentidos externos, e outra espiritual, própria do sentido interno, ou da alma, que capacita a corporal a ver os objetos” (2000, p. 10).

<sup>18</sup>A esse respeito afirma Nicola Abbagnano: “Neste último sentido de quididade, o universal é a *forma*, que o intelecto separa da matéria e considera na sua pura universalidade, abstraindo-a das condições individualizadoras. Estas condições [...] residem no *quod est*, que é a existência, o substrato ou sujeito do ser. Com efeito, Alberto Magno aceita a doutrina da distinção real entre a essência e a existência” (2000, p. 12 - destaques do autor).

Ora, nada passa da potência para o ato senão por um ser em ato; [...]. Logo, é necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais. [...] é o intelecto agente que, iluminando, por assim dizer, os fantasmas, torna-os inteligíveis em ato. E isto conhecemos pela experiência, quando nós percebemos abstrair as formas universais, das condições particulares; o que é torná-las inteligíveis em ato (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.3-4).

Como é exposto, o intelecto Agente atua como uma luz “natural” capaz de iluminar as imagens necessárias para a possível atualização. A partir deste instante, será abstraído da forma universal a condição particular tornando as imagens inteligíveis. Por outro lado, o intelecto Possível, provém da existência da alma (*quod est*) por ser potência, “porque em relação ao mesmo objeto, é necessário que um princípio seja potência ativa, que atualiza o objeto, e outro, potência passiva, que é movido pelo objeto atualizado” (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.7).

Portanto, o intelecto opera independente do corpo porque possui características superiores a este, logo, a alma não depende do corpo para sua subsistência. No entendimento de Nicola Abbagnano, Alberto Magno também defende que a alma não perece com o corpo, ao afirmar: “Na sua atividade intelectual, ela é a causa de si mesma e os seus próprios objetos são incorruptíveis; portanto, a morte do corpo não a afecta” (2000, p. 15).

Na Universidade de Paris, o Aquinate depara-se com os denominados agostinianistas – espécies de acadêmicos de santo Agostinho que defendiam com todo fervor as ideias platônicas. No entanto, pontos sobre as reflexões aristotélicas e platônicas sofreram significativas melhoras a partir das observações de Tomás de Aquino<sup>19</sup>. Dentre estes pontos encontramos os que tratam do conhecimento, corpo/alma e vontade. No entendimento de Agostinho, o intelecto adquire o conhecimento por meio da iluminação divina; a união da alma com o corpo é necessária e a vontade vem antes da razão. Em outra perspectiva, Tomás de Aquino propõe que devemos primeiro conhecer e depois desejar algo conhecido, para tanto, necessário que o intelecto, por meio dos sentidos, abstraia o inteligível do objeto material e que a alma é a substância formal para o corpo.

As considerações não foram apenas em relação as obras agostinianas. Em 1252, quando retorna a capital francesa, faz um comentário sobre a obra de Pedro Lombardo e escreve outro opúsculo que se tornou de grande importância para seus alunos: *De ente et essentia*. Outras obras tiveram fortes repercussões no meio acadêmico e religioso, dentre elas: *Questões disputadas sobre a verdade; sobre a unidade do intelecto contra os averroístas e sobre a*

---

<sup>19</sup>Segundo Elcias Costa, teria santo Anselmo proclamado o lema: “*credo ut intellegam*”, ou seja, “eu creio para poder compreender” (2010, p. 46).

*eternidade do mundo* (cf. DE BONI, 2018, p. 9-11). Anos depois, escreve a *Summa contra Gentiles* e *Summa theologiae*<sup>20</sup> que permitem um esclarecimento maior sobre os pontos acima citados.

A escolástica teve como ponto demarcado a presença do pensamento tomista. Etapa iniciada por Alberto Magno que é conduzida com brilhantismo por Tomás de Aquino. Ele ressignifica a leitura das obras de Aristóteles para uma condição de fácil compreensão, por meio da lógica, permitindo que os momentos polêmicos que Alberto Magno muitas vezes apresentou nas ideias agostiniana, para corrigir pontos aristotélicos, não fossem necessários. Enquanto seu Mestre deparava-se com doutrinas confusas e interpretações dos filósofos árabes, o Aquinate encontra em seu aristotelismo lógico, como adequar o pensamento escolástico em um sistema que traz harmonia, precisão e clareza em pontos importantes. Para Roberto Castro (2016, p. 73) as ideias aristotélicas passavam pelo crivo da razão tomasiana; embora a expressão de Tomás “como disse o filósofo” (*sicut patet per Philosophum*) indique o pensamento aristotélico, não implica em uma verdade absoluta, mas que o “filósofo” apresenta evidências válidas. Conforme Pieper (*apud* CASTRO, 2016, p.73) “Tomás nunca supôs que a doutrina de Aristóteles fosse sempre de acordo com a doutrina cristã, ainda que certamente houvesse tais opiniões entre os aristotélicos medievais”. No entendimento de Tomás de Aquino, Aristóteles é o ápice do pensamento racional humano, acima disso somente a fé conduziria o homem.

Como difícil tarefa, cabia ao Aquinate, promover uma integração dos pensamentos filosófico e teológico ao pensamento do Estagirita. Para isso acontecer, segue o mesmo caminho trilhado por Alberto Magno, separar a filosofia da teologia; além do mais, teria que determinar quais são seus objetos de investigação e separá-los, uma vez que, ambas não podem ser separadas sem definirem seus respectivos objetos: “Um é o ser de Deus, outro é o ser das criaturas” (ABBAGNANO, 2000, p. 16-17). A partir desse entendimento, explica Nicola Abbagnano, que a máxima do Estagirita “todo conhecimento começa pelos sentidos” é ponto demarcatório entre razão e fé (cf. ABBAGNANO, 2000, p. 20). Assim, define a ação da fé como uma condição para a crença, que leva o homem a “pensar com anuência”, ou seja, considera dois objetos importantes: o intelecto e a vontade.

---

<sup>20</sup>Obra que foi uma forma didática encontrada por Tomás de Aquino para ensinar sobre o *Livro das Sentenças* aos alunos principiantes, tendo em vista o despreparo intelectual deles. A *Suma Teológica* não pode ser concluída pelo Aquinate devido o seu falecimento em 1274. Mas, antes teria confidenciado ao seu secretário a visão celestial que tivera e após não mas escreveu (cf. DE BONI, 2018, p. 10-11). Segundo Nicola Abbagnano (cf. 2010, p.19), parte da *Suma Teológica* (chamado de Suplemento) foi terminada por seu aluno Reginaldo Piperno.

### 3.3 O CONHECIMENTO DA ALMA E A UNIÃO COM O CORPO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Enquanto estivermos vivos, a alma<sup>21</sup> estará unida ao seu instrumento de relação com o mundo físico. Este instrumento – o corpo físico – é o responsável pelas sensações e afecções sem o compromisso da verdade ou de qualquer exatidão. Mesmo assim, o critério de “verdade” para a alma é o corpo, ou seja,

a alma está associada ao corpo e ela tem a capacidade, desde que é ela que fornece significados para o corpo enquanto fonte das sensações, tanto de acorrentar-se nesse corpo na medida em que seja incapaz de contê-lo quanto de manter a devida distância dele [...], fazendo do corpo seu aliado na busca filosófica (ARAÚJO JÚNIOR, 2019, p. 8).

Por outro lado, seria ele para a Alma uma espécie de prisão? segundo este entendimento o corpo é para alma um obstáculo; concepção atribuída aos órficos-pitagóricos. No entanto, no pensamento socrático não seria simplesmente “um obstáculo” para a alma, pois, se assim o fosse, haveria um impedimento em sua liberdade de ação, por exemplo de pensar e/ou refletir<sup>22</sup>. Ao contrário do entendimento dos órficos-pitagóricos, diz Anastácio Araújo Júnior “[...] que o corpo, enquanto morada da alma, tornar-se-ia um lugar propício à principal atividade da alma: o Pensamento” (2019, p. 6), ou seja, mesma unida a ele é a alma que dá os significados das sensações oriundas do corpo<sup>23</sup>. Portanto, a destinação deste é ser uma habitação para alma, pois “se o corpo fosse uma simples prisão, a alma não poderia sequer afastar-se dele para dedicar-se à atividade do pensamento” (ARAÚJO JÚNIOR, 2019, p. 6).

No pensamento agostiniano, existe um posicionamento mais claro quanto as ações dos sentidos corpóreos no nível do existir, pois, por si mesmos não são capazes de construir

<sup>21</sup>“A alma, criada por Deus, tem substância própria que não é a de nenhum dos quatro elementos [água, fogo, terra e ar]” (AGOSTINHO, 1997, p. 67 - destaque nosso)

<sup>22</sup>“É substância dotada de razão, apta a reger um corpo (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*)” (cf. *Ibid.* - destaque do autor).

<sup>23</sup>Algumas considerações a respeito foram escritas por Agostinho, afirma o Bispo de Hipona: “Não a podemos imaginar, no sentido dimensional, tamanho, largura, vigor físico, porque tudo isso é corpóreo, e só poderíamos falar da alma nestes termos como um tipo de comparação, relativamente aos corpos” (AGOSTINHO, 1997, p. 27). Há uma distinção muito clara dos aspectos da alma e do corpo, que culmina no posicionamento de Aristóteles sobre a alma ser a sua substância (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, I, 412a). Agostinho reforça seu posicionamento quanto a alma não ser matéria ao afirmar que “não posso dizer o que é a alma com expressões materiais, e posso afirmar que não tem qualquer tipo de dimensão, não é longa ou larga, ou dotada de força física, e não tem coisa alguma que entre na composição dos corpos, como medida e tamanho” (AGOSTINHO, 1997, p. 28), não existe a possibilidade agostiniana de ter uma alma definida com as características materiais, impossível! Trata a superioridade dela em dizer “[...] pois é superior às coisas materiais exatamente por isso, porque não é matéria” (AGOSTINHO, 1997, p. 28) porque é “[...] preciso que não seja corpo, nem algo corpóreo” (AGOSTINHO, 1997, p. 28), o paralelismo com as palavras de Aristóteles é evidenciado nessa passagem, ou seja, a alma é uma substância formal do corpo em potência.

conhecimentos, concorda com esta afirmação Marcos Costa (cf. 2000, p. 9). Portanto, significa afirmar que a percepção sensorial e o sensoriamento do corpo são diferentes quanto a ação. A partir desse ponto, encontramos três realidades: o objeto, os sentidos e a sensação. Todavia, observamos que nas considerações tomasianas, a alma [de certa maneira] necessita do corpo. Certa necessidade é decorrente de uma sensação de pertença da alma pelo corpo, ou seja, esta não poderia se manifestar sem os sentidos físicos. Com determinada passividade, o corpo, serve como um condutor sensitivo para alma, uma vez que ela atua sobre ele construindo as sensações e estas o conhecimento.

Como temos demonstrado nos escritos acima, a união da alma com o corpo, conforme o ensino tomasiano, é imediata. Implica afirmar que não há nenhum intermediário como cogitado por alguns filósofos, como o próprio Aquino afirma na *Suma contra os gentios*<sup>24</sup> (cf. II, LXXI, 1479). Como uma unidade formal, a alma habita em todos os órgãos do corpo<sup>25</sup> como um líquido que envolve e é absorvido pela esponja. Assim, está em toda a parte como ato do ser. A partir dessa ocupação, a alma intelectual, pela própria vontade, usufrui dos sentidos corpóreos na abstração das representações imaginárias do mundo material. Ademais, o intelecto se sobressai ao promover essa abstração e [além disso] por conhecer a verdade, as emoções, o sentimento de perda, consideradas como coisas que são incorpóreas (AQUINO, *ScG*, II, LXV, 1439)<sup>26</sup>.

Como fica claro na leitura, enquanto para Agostinho o corpo é um instrumento fundamental para a manifestação do conhecimento, para Tomás de Aquino, [o mesmo corpo] representa a porta de entrada para uma construção cognitiva, como ele mesmo afirma: “A alma, sendo parte da natureza humana, não tem sua perfeição natural senão unida ao corpo. Por onde, não era conveniente que fosse criada sem ele” (AQUINO, *S.th.*, I, q.90, a.4). Por isso, nos posicionamos no pensamento tomasiano, como um conhecimento que condiz com a proposta que abraçamos para responder a questão levantada nesta dissertação.

*O Doctor Angelicus no corpus thomisticum* ressignifica a alma e como ela adquire e/ou

---

<sup>24</sup>Como já demonstrado no item 2.3.1

<sup>25</sup>Esta é uma das questões tratadas por Agostinho quando em diálogo com Evódio. Este lança uma dúvida sobre onde a alma localiza-se no corpo. Em resposta, Agostinho reafirma a condição da alma não ser corpórea e não está sujeita a uma limitação espacial, ou seja, uma alma quantitativa. No entanto, o poder dela sobre o corpo é ressaltado pelo bispo de Hipona ao afirmar: “E o tenha a ponto de mover todos os membros e órgãos do corpo, como um eixo-motor (*cardo*), determinando todas as ações corporais” (AGOSTINHO, 1997, p. 68/9 - destaque do autor).

<sup>26</sup>Para ratificar sua posição, nos parece que Tomás tenha se apropriado das palavras do Bispo de Hipona, pois o fato ocorre no momento que Agostinho esclarece a Evódio que a alma não é corpórea, diz ele: “Logo, o corpóreo, por singular semelhança natural, é visto com os olhos. E a alma, pela qual vemos o incorpóreo e entendemos seu conceito, é preciso não seja corpo, nem algo corpóreo” (AGOSTINHO, 1997, p. 66).

produz conhecimento. Para manter a máxima aristotélica “não a nada no intelecto humano que antes não tenha passado pelos sentidos”, o Aquinate apresenta uma alma unida ao corpo e o intelecto como atributo potencial dela (AQUINO, *ScG*, II, LXII, 1399). Nesse sentido, afirma a existência de um “intelecto que não se corrompe [...]” (*Ibid.*, XLIX, 1249), de forma que, ele não só não se confunde com a alma, como é considerado uma substância subsistente em si (cf. AQUINO, *ScG*, LI, 1268). Tomás denomina essa substância intelectual de substância espiritual. Ademais, são elas que continuam a existir quando o corpo cessa as funções orgânicas: “Mas, certas potências se comparam com a alma, em separado, como com o sujeito, e são o intelecto e a vontade; e tais potências necessário é que permaneçam na alma, depois de destruído o corpo” (AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.8)

A partir dessas considerações, afirma que mesmo sendo o intelecto subsistente e espiritual, nada produz de próprio:

Porém, o intelecto humano, ínfimo na ordem dos intelectos e maximamente remoto da perfeição do intelecto divino, é potencial em relação aos inteligíveis; e, no princípio, é uma como tábua em que nada está escrito, como diz o Filósofo. E isto se vê claramente do fato de, a princípio, sermos inteligentes só em potência; depois é que nos tornamos inteligentes em ato. — Assim, pois, é claro que o nosso inteligir é um como sofrer, conforme o terceiro modo da paixão. E, por consequência, o intelecto é uma potência passiva (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.2).

São necessários os sentidos do corpo material para a captação das imagens do mundo externo e sua transformação em fantasmas, assim a Alma passa a conhecer. Os sentidos estão no corpo e esses são canais de entrada para a percepção deste mundo no mundo interno. É evidenciada essa afirmação por Tomás, quando, ele afirma ser necessário a união do corpo e da alma para que haja a captação (cf. AQUINO, *ScG*, II, LVII, 1331/1397/1479).

### 3.3.1 Das operações da alma, segundo Tomás de Aquino

Há uma ordem tríplice no modo de operação<sup>27</sup> da alma. Na primeira ordem, estão em simbiose corpo e alma. Essa relação é chamada de potência vegetativa, pois somente com a condição mediada pela alma é que pode haver uma manifestação desta potência no corpo. A segunda ordem, que está além da potência vegetativa, determina à potência sensitiva. E por fim, a potência intelectual, que vislumbra o conhecimento universal a partir da abstração do particular das coisas extrínsecas [objeto de operação da alma], ou seja, dos entes.

<sup>27</sup>Aqui destacamos “potências da alma” como o próprio Tomás a distingue na *Suma Teológica*, II-I, q. 78.

Para que a alma consiga formar sua operação é de fundamental importância que tenha condições de armazenar as percepções do sensível; para isso considera o Aquinate que “Por onde, sendo a potência sensitiva o ato do órgão corpóreo, é necessário haja outra potência que receba as espécies dos sensíveis e as conserve” (AQUINO, *S.th.*, I, q. 78, a.4). Quanto a estas potências operativas da alma, estabelece quatro sentidos internos, a saber: sentido comum, imaginação, estimativa/cogitativa<sup>28</sup> e memorativa.

O sentido comum (substância intelectual) é o protagonista para a intelecção da alma a partir da intermediação entre os sentidos externos e internos. É ele, sentido comum, que recebe as impressões para serem retidas na imaginação para *conversio ad image* e na sequência serem armazenadas na memória e atualizadas pela cognição. Ela sempre ativa, dinamiza a imagem que se encontra em potência e aguarda a devida extração pelo intelecto. Este, por sua vez, é dividido em Intelecto agente e Intelecto possível (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.4).

O primeiro [Intelecto agente] abstrai a essência universal dos fantasmas [que está em potência] e a transforma em ato, ou seja, atualiza e imprime o inteligível. O segundo [Intelecto possível] recebe a impressão inteligível e é o responsável pelo ápice do entendimento humano, é nele que o conhecimento propriamente dito se realiza. Portanto, a união da alma com o corpo não só é necessária, mas faculta sua ação no mundo material pelo conhecimento. Além disso, segundo Tomás: “[...] que certas operações da alma se exercem sem órgão corpóreo, como entender e querer” (AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.5).

### 3.3.1.1 Dos conhecimentos externos e internos

Tomás de Aquino tem a intenção de demonstrar a alma intelectual como a substância formal do corpo e sua intelecção transformada em elemento fundante do conhecimento. É a partir das obras aristotélicas [em especial a obra *De Anima (Sobre a Alma)*] que alicerça e direciona seus estudos.

Para confirmar que a alma percebe o mundo por sensações, divide a percepção em dois sentidos: os sentidos externos ou corporais e os sentidos internos. Nos sentidos externos, há uma subdivisão em dois outros sentidos corporais: os sentidos próprios e o sentido comum ou

---

<sup>28</sup>“Embora a operação do intelecto nasça do sentido, contudo, na causa apreendida por este último, o intelecto conhece muitas coisas que o sentido não pode perceber e o mesmo se dá com a estimativa, embora de modo inferior” (AQUINO, *S.th.*, I, q.78).

accidental<sup>29</sup>. São estímulos externos diretos que provocam nos sentidos internos uma impressão diferenciada.

Nos sentidos próprios, a ação do objeto está direcionada para um órgão específico:

Sentidos próprios são todos os sentidos particulares, que possuem, cada qual, um objeto exclusivamente. Cada sentido particular é influenciado de modo imediato pelo objeto sensível; isto se dá pela espécie, que procede do objeto material sob a forma de cor, som etc; esta espécie é recebida pelo respectivo sentido particular, que a recebe em forma imaterial (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 471).

Segundo o Aquinate “[...] o intelecto não está fora da alma, mas é uma potência dela” (AQUINO, *ScG*, II, LXII, 1399). Essa afirmativa reforça a tese de Aristóteles frente à colocação de Averróis que indica o intelecto como uma parte da alma.

Os sentidos internos são passivos enquanto não há neles operação; pois logo que ocorra a manifestação do mundo exterior, eles registrarão as informações recebidas, que por sua vez servirá de base para abstração da imagem pelo intelecto e a transformará em ato. Esses sentidos, respondem pela percepção sensitiva das substâncias intelectivas [sentido comum, imaginação, memória, cognição] que é processada na alma e conduz ao entendimento.

Enquanto isso, o sentido comum é responsável pela conexão entre os sentidos externos e internos. É um canal que interliga os dois sentidos com o objetivo de comparar, distinguir e discernir as variáveis recebidas. Uma vez captadas e retidas às informações do mundo sensível, se faz necessário o registro impresso das imagens ou fantasmas [*phantasmata*]<sup>30</sup> pela imaginação, para ser consultada quando não mais houver objeto. Sobre esses processos:

As espécies recebidas pelos sentidos próprios e pelo sentido comum têm de ser conservadas; pois, a par da apreensão das coisas sensíveis presentes, o ser sensitivo necessita percebê-las também quando ausentes. Donde a necessidade de uma outra faculdade, capaz de reter, com a força representativa, as imagens das coisas sensíveis (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 472).

Tratamos aqui da faculdade da memória que arquiva as imagens intencionadas [é a razão dos animais lembrarem algumas situações] (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.78, a.4) que se coloca como responsável por guardar e manter os fantasmas ou imagens. Tal intenção é trabalhada pela cognição. Essa é responsável por perceber as intenções e auxiliar a memória. É dividida em

<sup>29</sup>Optamos em utilizar ‘sentido accidental’ para não haver interpretação duvidosa com a utilizada na substância intelectual dos sentidos internos.

<sup>30</sup>Tomás de Aquino utiliza esta palavra quando deseja tratar da ‘imagem’, mas não se aplica ao entendimento moderno para a mesma. O Dr. Jonas M. Madureira, esclarece em sua tese de doutorado “O intelecto e a imaginação no conhecimento de Deus segundo Tomás de Aquino” (2014, 135 p).

cognitiva [somente nos homens, que é particular] e estimativa ou instintiva, presente nos animais e nos homens. Segundo afirma o Ernest Ruppel,

A estimativa. O último sentido interno, aliás subdividido em dois: a estimativa nos animais, e a cognitiva no homem, tem uma peculiaridade que precisa ser muito bem entendida. Ao passo que os três sentidos internos precedentes não conhecem nenhum objeto novo, mas reúnem, conservam e novamente evocam os mesmos objetos percebidos pelos sentidos externos, a estimativa e a cognitiva conhecem um novo objeto, um novo aspecto do objeto conhecido. A estimativa do animal conhece a conveniência ou desconveniência; por exemplo, a ovelha conhece o lobo como perigoso para ele. E o homem, pela cognitiva, conhece coisas ainda mais altas (*apud* COSTA, 2003, p. 113).

A cognição tem uma funcionalidade abrangente e traça um paralelo entre as informações recebidas, produz novas situações e define um novo posicionamento pelo processo de comparação. Mesmo assim, essa função não atinge o universal e fica tão somente no particular. As funções estimativas e cognitivas são responsáveis por preparar os fantasmas particulares para o universal, como afirma Tomás: “Necessita ainda a alma, para intelecção, das potências que preparam os fantasmas, para que se tornem inteligíveis em ato, a saber, a potência cogitativa e a memorativa” (AQUINO, *ScG*, II, LXXX, 1618). Conhecida como razão particular, a cognição, opera como responsável pelo acesso as reminiscências da alma, atuando silogisticamente nas situações recordadas. Isso distancia o homem mais ainda dos animais (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.78, a.4).

### 3.3.1.2 Da memória

Como saber se uma imagem corresponde a ela mesma se não há, a priori, nada impresso?

As impressões recebidas pelos sentidos internos, oriundas dos sentidos externos, parecem não serem imagens para nós enquanto não forem convertidas e armazenadas na memória. Então, o que elas são? Como denominar essas impressões? Considerando que a captação pelos sentidos seja indefinida, deduzimos que as imagens somente passam a ser definidas no instante em que a memória à explica [arquiva], assim é possível afirmar que é ela quem diz o que é a imagem. Ademais, as sensações captadas pelos sentidos externos necessitam dela para promover o primeiro direcionamento e a finalidade que se propõe em atender os Intelectos agente e possível. Portanto, a imagem não define a memória, mas o contrário, a memória é que define a imagem. A memória, como visto antes, é de fundamental importância para a operação do intelecto e a construção do conhecimento. Ademais, em Aristóteles a memória tem uma importante relação com a lembrança. Sobre a possibilidade de lembrar-se,

afirma o Estagirita: “Os animais nascem naturalmente dotados do poder da sensação, e a partir desta alguns desenvolvem a faculdade da memória, enquanto outros não” (*apud* QUADROS, 2016, p. 51), compreendemos que a memória é uma faculdade inerente aos homens e à desenvolver em alguns animais superiores, desta forma, ambos desenvolvem a memória em processos distintos. Compreendemos que o distanciamento entre eles se caracteriza pelas faculdades intelectivas [reminiscência e a vontade (intenção)] no homem, enquanto que nos animais pelas faculdades instintivas [possível liberdade<sup>31</sup> e memória estimativa (lembrança)].

Como demonstrado anteriormente, os sentidos externos captam o sensível e transmite para os sentidos internos o que foi captado. Mas, perguntamos: Afinal, o que foi captado pelos sentidos? Demonstramos acima que a imagem só “é” algo quando armazenada pela memória. Ora, para responder à pergunta, vamos nos apropriar da palavra *sulumbra*<sup>32</sup> para indicar ‘sombra indefinida’ diferente do sentido de uma ‘imagem definida’<sup>33</sup>. Ademais, o frade de Aquino não deixa dúvidas quanto a operação de abstrair do objeto sua imagem completa, diz ele: “Igualmente, o intelecto humano não obtém desde a primeira apreensão o conhecimento perfeito de uma coisa” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.5). Implica afirmar que uma ‘sombra’ não oferece possibilidade de produzir uma lembrança. Ao contrário, uma vez arquivada na memória, possui condições de imagem e torna-se capaz de ser lembrada, ao qual passamos a denominar de *phantasmata*. Como vimos, a memória está relacionada com o tempo, ou seja, as imagens são oriundas das ‘sombras’ e uma vez guardadas se tornam imagens do passado. Logo, a memória tem uma relação peculiar com a temporalidade<sup>34</sup>. É notória esta condição, quando o Intelecto agente busca o que está armazenado nela, e esta, apresenta duas outras faculdades: a lembrança e a recordação. Assim, a imagem faz referência a si mesma na memória e ao mesmo instante no que já era conhecido.

---

<sup>31</sup>“Schopenhauer ressalta, como acepção original, o sentido físico, onde homens e animais são livres desde que não estejam com algum impedimento e exerçam sua exclusiva vontade. No entanto, Tomás esclarece que o homem está acima dos animais por ter um juízo da razão que lhe permite ‘querer’ e por ser senhor dos seus atos, pois ele, o homem, é causa de si, isso o difere dos animais que agem por impulso natural” (SILVA, 2018, p. 53).

<sup>32</sup>Do latim *sulumbra* que segundo etimologistas teve origem a partir da expressão *sub illa umbra* (sob a sombra). Disponível em: <http://www.etimologista.com/2010/05/origem-da-sombra.html>.

<sup>33</sup>“[...] a semelhança da coisa é recebida no intelecto à maneira de ser do intelecto, e não à maneira de ser da coisa” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.5, *ad.3*). Embora que o significado da palavra nos conduza a um possível entendimento de ‘imagem’, contudo nos leva a crer que não “é”; por isso, para evitar distorções, consideramos que no lugar da palavra ‘imagem’ seja mais apropriado o uso da palavra ‘sombra’, por considerar que enquanto não acontece a memorização [arquivamento] não temos uma ‘imagem’.

<sup>34</sup> Percebemos que o processo memorativo está dentro de uma complexa operação do conhecimento sensível, como já exposto. Parece que a faculdade da memória é maior que imaginávamos. No entanto, entendemos que neste complexo o intelecto insere a memória e esta as faculdades da lembrança e reminiscência. Deixamos claro que aqui nos falta uma pesquisa mais minuciosa que deixaremos para outro momento.

Na memória, em potência, são possíveis duas condições temporais: a afecção e a imaginação. Na condição de afecção a faculdade da lembrança é sua correspondente. Para a recordação é a imaginação. As mesmas não se encontram separadas, mas estão interagindo simultaneamente como uma só ao mesmo tempo. Nos posicionamos [sem a pretensão de colocar um ponto no assunto], e por isso partimos para uma dedução que esta é a memória. Por outro lado, para além das imagens, as demonstrações até o momento apresentadas nos conduzem a refletir que as afecções na alma são também registradas. Porém, não como ‘*sulumbra*’ e depois ‘*phantasmata*’, que desencadeiam na alma um processo de lembrança somente, mas, também, um registro de sensações. Por exemplo, uma viagem em que as lembranças são felizes ou infelizes, boas ou más; atreladas a essas imagens, as sensações [sem um registro imaginativo do acontecido] estão presentes, por exemplo, a condição de sentir prazer ou desprazer e não ser necessário uma imagem, apenas uma sensação: de espiritualidade. Portanto, as experiências adquiridas pelo sentido tátil são muito importantes. Para o Doutor de Aquino, será a partir da experiência que conhecemos. A experiência sensível tem uma finalidade [*telos*]: o conhecimento intelectual; mas, resta-nos uma dúvida no tocante do como a alma conhece as coisas ditas espirituais, sem uma imagem?

Recorremos a Martin Grabmann, que nos responde:

O que em si é incorpóreo, transcendente e naturalmente espiritual – do qual não pode existir nenhuma imagem como representação –, o pensamos por analogia e utilizamos o que foi captado pelos sentidos; porque pela comparação, negação, superioridade, etc., nos adaptamos dos conceitos aprendidos, por meio da experiência, aos conteúdos mais elevados (1928, p. 60 – tradução nossa)<sup>35</sup>.

Assim, compreendemos que para conhecermos as coisas sem imagens [metafísica] é necessária uma condição comparativa previamente; isso nos diz que sem ela na memória para relacionar, não seria possível conhecer; por outro lado, uma vez esta imagem habitando na memória, podemos associá-la e desenvolver conhecimentos novos por relação de semelhança.

Ademais, Martin Grabmann reforça seu posicionamento referente a metafísica tomasiana ao apresentá-la como a ciência espiritual de mais alto grau, afirma ele:

Ela [metafísica] é a ciência espiritual perfeita, porque trata das coisas mais inteligíveis, sem a necessidade dos sentidos. Ela nos traz os mais intensos

---

<sup>35</sup>“*Lo que es en sí incorpóreo, transcendente y puramente espiritual, de lo cual no puede haber en la fantasía ninguna representación, lo pensamos por analogía y utilizando lo que cae en la esfera de los sentidos, pues por comparación, negación, elevación, etc., adaptamos los conceptos sacados de la experiencia a contenidos trascendentes*” (GRABMANN, 1928, p. 60).

princípios do ser, seus fundamentos e ideias gerais, e os temas mais independentes sobre o assunto (1928, p. 61 – destaque nosso)<sup>36</sup>.

Parece que [diferente do que admitimos como simples lembranças da memória] uma outra faculdade da alma [a recordação, que é uma possibilidade em si] nos faz avançar no complexo da memória intelectual.

### 3.3.1.3 Da recordação ou reminiscência

Assim, tanto os homens como os animais possuem a potencialidade da lembrança [registro na memória] mas, somente no homem é possível recordar. Essa possibilidade requer um raciocínio [pensamento] intelectual que ocorre pelas faculdades do livre-arbítrio e da vontade [intenção], as quais não fazem parte da alma dos animais. Portanto, o homem tanto pode ter lembranças como recordações ou os dois ao mesmo tempo. Que nos leva a considerar o Intelecto agente como aquele que intermedia essa possibilidade.

Ademais, para o Intelecto agente acessar a memória se faz necessário que ele mantenha a imagem anterior. Assim, deduzimos que a memória intelectual atualiza o *phantasmata* e o Intelecto agente conserva as imagens e as sensações capturadas anteriormente, conforme explicado acima. Deveras ser a razão do homem o único a poder ter lembranças e recordações, simultaneamente, sem a presença do sensível lembrado. Esta simultaneidade, nos parece ter sua operação no Intelecto possível, uma vez que o Intelecto agente é o responsável por abstrair do particular o universal e fornecer ao Intelecto possível a condição de conhecimento. Ora, a lembrança está para a memória sensitiva, assim como, a recordação está para a memória intelectual [pensamento]; este é facultado evocar o passado [armazenado] pela condição em potencial da reminiscência.

Considera Sueli Castro (2017, p. 19): “Há sensação do presente, expectativa do futuro, mas a memória é do passado”. A memória intelectual conserva as imagens em blocos [que estão em uma ordem] e por meio de associações deles, estabelecem uma relação direta com as sensações. Desta forma, o Aquinate corrobora ao considerar que “reúne comparando as representações individuais, como a razão intelectual compara as intenções universais” (AQUINO, *S.th.*, I, q.78, a.4) Esta conservação ou armazenamento está na mente que é atuante

---

<sup>36</sup>“*Ella es la ciencia espiritual por excelencia, porque trata de las cosas más inteligibles, sustraídas a la percepción de los sentidos. Ella se ocupa de los más profundos fundamentos del ser, de los principios y las ideas generales, de los objetos más independientes de la materia*” (GRABMANN, 1928, p. 61).

no corpo, logo, não é uma faculdade da alma, mas uma potencialidade do corpo material. Na *Summa Theologica* teremos o posicionamento a respeito deste ponto ao ser afirmado que “chama-se, ainda, *razão particular*, e os médicos lhe destinam um órgão determinado, a parte mediana do cérebro” (AQUINO, *S.th.*, I, q.78, a.4 – destaque do autor). Observada essa condição da mente, podemos deduzir que para além dessa possibilidade, a memória parece estar presente tanto na condição sensitiva como na intelectiva; ora, como exposto antes, observamos certo espelhamento do órgão sensível [cérebro] com o seu correspondente intelectivo. Isso nos leva a compreender como podemos nos lembrar de algo quando este algo não está presente. Consideradas as reflexões expostas como vias factíveis, outra questão é a reminiscência ser uma faculdade que independe da memória sensitiva e promove novos conhecimentos sem a necessidade da mente.

A memorização se dá em bloco, como visto antes, portanto existe por parte dela a condição de associar os blocos e produzir novos conhecimentos [por exemplo, as letras formarem palavras] sem a necessária ativação dos sentidos externos. Tomás, sobre o assunto, considera o filósofo Avicena em que ele propõe uma potência situada entre a memória estimativa [animais] e a imaginativa [homens], diz Aquino:

Assim da forma imaginada do ouro e da forma imaginada de uma montanha, compomos a imagem única de uma montanha de ouro que nunca vimos. Essa operação não se encontra nos animais, mas só no homem, em quem para tal é suficiente à imaginação (AQUINO, *S.th.*, I, q.78, a.4).

Segundo Sueli Castro (2017, p. 29), Tomás de Aquino demonstra que a memória possui duas potências, a saber, potência sensitiva interna e potência inteligível, que compõem sua natureza. Segundo Tomás, a memória conserva imagens que tão somente foram apreendidas em potência e posteriormente [pelo Intelecto agente] as tornam inteligíveis em ato, afirma: “Ora, no intelecto, que não tem órgão corporal, nada existe senão sob um modo inteligível. Portanto, aquilo cuja semelhança se encontra no intelecto deve ser conhecido em ato” (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.6). No Aquinate existe uma harmonia entre as duas potências de tal forma que uma completa a outra e vice-versa, como afirma Sueli Castro:

[...] razão pela qual a memória não apenas pertence às imagens sensíveis ou ao juízo do intelecto, ainda que só acidentalmente possa auxiliar a aquisição inteligível do conhecimento, pois o inteligível depende do sensível, uma vez que nada existe no intelecto sem antes passe pelos sentidos [...] (2017, p. 33).

Esta operação, segundo o Doutor de Aquino, é coerente por via aristotélica das formas materiais serem inteligíveis em ato, diz ele: “Ora nada passa da potência ao ato senão por meio

de um ente em ato; por exemplo, o sentido torna-se em ato pelo sensível em ato” (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.3).

Deste modo, compreendemos que o conhecimento inteligível se dá em outro plano da memória que analisaremos mais adiante.

### 3.3.2 Do conhecimento inteligível e da abstração

Temos considerado que a memória é maior que simplesmente um box de imagens armazenadas à espera de ser visitada. Com o intuito de melhor compreender o seu funcionamento, será proposto uma separação [metafórica] em dois estágios facultativos que parece importante para ser compreendida a operação memória-intelecto. Para o primeiro estágio, a percepção sensível é a memória sensível responsável pela operação. Enquanto no segundo estágio, a memória inteligível é responsável pelo conhecimento inteligível.

Contudo, outra importante faculdade da alma é a abstração. Esta começa pela captação no sensível até o inteligível. Ora, toda a operação se inicia pelos sentidos externos quando o mundo material é abstraído da sua forma particular e incluso como sombra (*sulumbra*) na memória sensível e depois como imagem (*phantasmata*) nos sentidos internos pela memória inteligível. Esta primeira abstração, ainda deficiente quanto a sua definição [o que é isto?] realizada pelos sentidos externos demonstra como é feita a operação, como já visto, dos órgãos responsáveis; a partir deste ponto, entra no circuito a memória sensível [uma vez retida uma sombra] permite na sequência uma nova abstração, desta vez, abstraída para a memória inteligível que a tornará uma imagem [com isto está respondida à pergunta feita anteriormente], assim permitindo ao intelecto agente que a transmute da forma universal em ato, que por sua vez é acessado pelo intelecto possível, ou seja, o conhecimento propriamente dito.

Como explicar um processo de duas abstrações até o conhecimento? Ora, a abstração não extrai por completo a essência da matéria, mas em partes, como explica Tomás de Aquino:

Igualmente, o intelecto humano não obtém desde a primeira apreensão o conhecimento perfeito de uma coisa; mas conhece primeiramente algo dela [**sombra**], por exemplo, sua quiddidade, que é o objeto primeiro e próprio do intelecto; depois conhece as propriedades, os acidentes, os modos de ser, que têm relação com as essência da coisa [**imagem**] (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.5 - destaque nosso).

Para realizar o processamento, o intelecto dispõe de duas potências funcionais intrínsecas (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.4). A primeira, o Intelecto agente e a segunda, o

Intelecto possível. Uma vez armazenadas e preparadas as imagens ou fantasmas, é necessário um processo de abstração<sup>37</sup> realizado pelo Intelecto agente. A função do intelecto é de estabelecer sua atividade no processo de extrair ou abstrair a essência dos fantasmas, conforme afirma o *Doctor Angelicus* “porém o intelecto humano, unido ao corpo, tem como objeto próprio a quiddidade [essência] ou natureza existente na matéria corpórea; [...] do conhecimento das coisas visíveis ascende a um certo conhecimento das invisíveis” (AQUINO, *S.th.*, I, q.84, a.7) A afirmativa é reforçada por Claudir Zuchi:

o fantasma é indispensável para intelecção. Pois, assim como o sentido não pode sentir sem o objeto sensível, a alma não pode entender sem o fantasma. Sem ele, como objeto, não pode haver conhecimento. Ele é a fonte de onde o intelecto deve haurir o conteúdo de seu objeto, propriamente, dito (*apud* COSTA, 2003, p. 106-118).

Considera o Aquinate: “Por onde, para causar a operação intelectual, segundo Aristóteles, não basta só a impressão dos corpos sensíveis, mas se requer algo de mais nobre, porque *o agente é mais nobre que o paciente*, [...]” (AQUINO, *S.th.*, I, q.84, a.6 – destaque nosso). Ademais, o Intelecto agente é responsável por duas operações: (i) abstrair da realidade particular a essência universal dos fantasmas e (ii) disponibilizar o inteligível em ato para o Intelecto possível. Ambas as atividades são simultâneas, em uma só ação. Essa realidade é o necessário para o Intelecto agente abstrair o universal inteligível, como afirma o Aquinate,

[...] é sua propriedade conhecer uma forma que existe individualizada em uma matéria corporal, mas não essa forma enquanto está em tal matéria. Ora, conhecer dessa maneira, é abstrair a forma da matéria individual, que as representações imaginárias significam (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.1).

Para Aristóteles, ao contrário do pensamento platônico, à realidade não é proposta universal, mas, uma realidade particular. Ademais, nos parece que o conhecimento das coisas materiais só é possível a partir da abstração do imaginário, conforme afirma Aquino: “[...] nosso

---

<sup>37</sup> *Abstractio, abstrahere*: Literalmente: retirar de; extrair de. Na linguagem de Santo Tomás, a abstração é antes de tudo o ato pelo qual a inteligência depreende – da realidade sensível que lhe é oferecida pelos sentidos – o “inteligível” que esta contém em potência, ou seja, a realidade universal, que dá origem ao conceito. A partir dessa primeira abstração, dessa emergência do inteligível na inteligência, distingue-se a abstração total da abstração formal. Pela abstração total, a inteligência depreende um todo universal de seus submúltiplos particulares: o gênero animal de suas diversas espécies, a espécie homem dos indivíduos nos quais esta espécie se realiza. As palavras que designam a realidade inteligível assim separada são ainda concretas (homem, animal), porque essa abstração designa essa realidade como existindo nos indivíduos. Pela abstração formal a inteligência considera separadamente em um objeto aquilo que o determina ou o faz ser tal. Por exemplo: a animalidade, a humanidade. As palavras que designam esse aspecto assim isolado são palavras propriamente abstratas, pois não designam o que existe, mas os princípios de inteligibilidade daquilo que existe (cf. LIVRO de vocabulário e referências de Tomás de Aquino. Disponível em < <https://pt.scribd.com/document/343750915/Sao-Tomas-de-Aquino-Extra-Livro-de-Vocabulario-e-Referencias-de-Tomas-de-Aquino-pdf> > acessado em 18/05/2019).

intelecto conhece as coisas materiais abstraído das representações imaginárias” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.1). Os comentários tomasianos estendem-se para esclarecer que diferente dos Intelectos angelical e divino [que conhecem pela intelecção da simples quiddidade] o do homem só conhece pela operação da composição ou divisão e do raciocínio. Assim, afirma Tomás sobre essa posição: “Desse modo, deve compor os elementos apreendidos ou dividi-los, e em seguida passar de uma composição ou divisão a outra, o que é raciocinar” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.5). Desta forma, abstrair é desvelar [ou revelar] do intelecto as coisas que se encontram na imaginação [*phantasmata*] quando ocorre a transmutação do particular para o universal.

O Intelecto agente transforma o que está em potência em entendimento [ato] iluminando os fantasmas. De acordo com o entendimento de Gardiel:

assim como as cores, objeto da vista, torna-se visíveis só graças à iluminação devida à luz, assim o inteligível, contido em potência nas imagens, torna-se atual, se for semelhantemente iluminado pelo intelecto agente (*apud* COSTA, 2003, p. 106-118).

Tomás de Aquino reforça o pensamento aristotélico ao afirmar: “Portanto, deve-se dizer que essa luz verdadeira ilumina como uma causa universal da qual a alma humana participa certa potência particular, como dissemos” (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.4), ressaltando a importância desse intelecto como uma luz natural que ilumina as representações imaginárias.

Os argumentos demonstrados pelo *Doctor Angelicus* até o momento são bastantes esclarecedores e convincentes. Em considerarmos que a operações intelectivas da alma, o corpo não participa. Esclarecendo um pouco mais sobre as operações intelectivas da alma, trataremos da segunda via funcional do intelecto: o Intelecto possível [potencial]. É nele que os inteligíveis, agora universais, serão transformados em conhecimentos.

Retomando os comentários de Claudir Zuchi:

Na interpretação de Tomás de Aquino, a alma humana possui, além do intelecto agente, uma outra potência intelectiva que é o intelecto possível. Ambos devem ser entendidos como perfeições da própria alma humana. O primeiro é a própria capacidade que a inteligência possui de abstrair, das imagens da fantasia, as formas inteligíveis. O segundo, o intelecto possível, é a própria inteligência enquanto possui a capacidade de apreender essas formas (*apud* COSTA, 2003).

Como visto acima, há uma correlação com o pensamento tomasiano: “Como as imagens das cores estão na vista, assim estão as imagens das representações no intelecto possível.” E demonstrando a importância dessa apreensão como conhecimento, o Aquinate corrige aos que afirmam ser o corpo e o intelecto uma coisa só, diz ele: “Não é, portanto, na razão de movido pelo intelecto que Sócrates conhece. Mas, ao contrário. É porque Sócrates conhece que ele é

movido pelo intelecto” (AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.1), portanto, há no intelecto uma independência do corpo e uma superioridade da alma e de suas faculdades, conforme diz o Aquinate: “Deve-se considerar, ainda, que quanto mais nobre a forma, tanto mais domina a matéria corporal e tanto menos nela está imersa” (AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.1).

Identificadas as operações da alma intelectiva, o intelecto agente [em ato] imprime no intelecto possível [em potência] o inteligível em ato; uma vez que somente após a alteração da forma particular para universal é passível da operação, ou seja, de construir a razão. O doutor de Aquino faz a devida separação do composto corpo e alma intelectiva ao apresentar um como corruptível [o corpo] e o outro como subsistente [a alma], afirma ele: “Em consequência, a alma humana, mas não as outras formas, conserva seu ser quando o corpo é destruído” (AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.1), contudo, consideramos que a corrupção do corpo implica também o da memória sensitiva [mente], mas não se aplica a memória intelectiva [inteligível]. Esta, permanece em operação no intelecto como faculdade subsistente da alma.

Portanto, Tomás de Aquino, considera como homem o que possui corpo e alma, ou seja, uma vez corrompido o corpo não há mais homem, apenas um corpo sem alma [cadáver]; por outro lado, afirma ser a alma uma substância imaterial e imortal, como já visto, como também todas as suas faculdades que compõe o seu ser e mais: “A operação própria do homem enquanto homem é conhecer. [...] que a alma humana, em razão da sua perfeição, não é forma imersa na matéria corporal [...]” (AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.1) logo, está presente nas afirmações do Aquinate o livre-arbítrio a vontade [intenção] que eleva a alma para além da matéria e a permanência operativas das suas faculdades.

## 4 A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO POR PARTE DA ALMA APÓS A CORRUPÇÃO DO CORPO

Esta parte da dissertação é responsável em demonstrar a possível condição de continuidade da alma e sua capacidade de construir conhecimento novo após a morte. Assim, de início, é necessário ter uma certa definição mais ampliada sobre o objeto de estudo, no caso, sobre a alma. Como uma questão inexorável ela existe e é imortal. Portanto, são apresentadas as potências subsistentes que não dependem do corpo e o seu *modus operandi*; para isso, será retomado alguns conceitos das potências presentes no corpo, desta vez voltado apenas para o conhecimento inteligível. Ademais, outros pontos convêm estudar, tais como: a memória, intelecto, vontade e livre-arbítrio. Por fim, há uma alma que é consciente de si mesma e capaz de operar suas faculdades a partir de um juízo particular.

### 4.1 SOBRE A ALMA (O QUE É?)

Por mais que se fale sobre a alma e que pareça existir inúmeras literaturas, há sempre um sentimento muito forte [é o que nos parece] que está faltando algo à mais. Por um lado, nos angustia a tentativa de descobrir o que é este ‘algo’, por outro e ao mesmo instante, nos enche de prazer a certeza de não ter sido [ainda] escrito o último capítulo sobre o assunto. Então, temos o dever e a necessidade de evocar autores clássicos para auxiliar-nos na angustiada e prazerosa procura sobre o que é a alma. Por isso, iniciamos esta jornada pelos escritos do Bispo de Hipona. Segundo Agostinho, a alma é capaz de ver o incorpóreo e formar um conceito (cf. AGOSTINHO, 1997, p. 66-67). Quanto sua natureza, diz ele, não procede de nenhum dos quatro elementos [fogo, terra, ar e água], porque ela é de natureza substancial peculiar. Por fim, admite que a alma é “uma substância dotada de razão apta a receber um corpo” (AGOSTINHO, 1997, p. 66-67). Séculos mais tarde, as posições agostinianas são consideradas por Tomás de Aquino a partir do pensamento aristotélico em que reafirma ser a alma em si mesma uma substância formal. Ademais, o Frade Dominicano reitera em seus estudos do *corpus thomisticum* que a alma “[...] é o primeiro princípio da vida e não é corpo, mas ato do corpo [...]” (AQUINO, *S.th.*, I, q.75, a.1) e que “[...] as naturezas intelectuais são formas subsistentes, mas não existentes na matéria como se o seu ser dependesse da matéria”

(AQUINO, *ScG*, II, LI, 1268). Portanto, a alma não está presa no corpo<sup>38</sup> como um passarinho preso na gaiola.

É com a intenção de deixar muito claro sua posição sobre o que é ‘corpo’, que o Frade de Aquino expõe: “Tudo que é composto de matéria e forma é corpo” (AQUINO, *ScG*, II, L, 1260). E mais: “Além disso, em tudo que se corrompe há necessariamente potência para o não-ser” (AQUINO, *ScG*, II, LV, 1301). Ratifica a natureza das substâncias intelectuais ao afirmar: “Depreende-se do exposto que as substâncias intelectuais são imateriais” (AQUINO, *ScG*, II, L, 1259). Assim, sem deixar dúvidas no quesito ‘corpo’, suas considerações demonstram categoricamente que a substância inteligente não é corpo material (cf. AQUINO, *ScG*, II, L, 1260), porque este não pode conhecer as coisas inteligíveis, pois apenas, “[...] as espécies das coisas inteligíveis tornam-se inteligíveis em ato enquanto são abstraídas da matéria individual” (AQUINO, *ScG*, II, L, 1261). Como visto, a alma é ato do corpo e ele potência da alma. Por tudo que até agora temos visto nos posicionamentos tomasianos, deduzimos que a substância intelectual [alma] é subsistente por não ser um corpo<sup>39</sup> e por conseguinte é detentora de vontade e livre-arbítrio [tem atos operativos dominantes], a isto, implica afirmar que a alma [substância intelectual], segundo Tomás de Aquino, tem capacidade de formar juízo dos seus atos por ter conhecimento intelectual (cf. AQUINO, *ScG*, II, XLVIII, 1242). Para além desse posicionamento, infere o Frade: “[...] é livre o que é causa de si mesmo” (AQUINO, *ScG*, II, XLVIII, 1243 - destaque do autor), logo, nos parece claro a individualidade da alma e sua potencialidade de construir novos conhecimentos sem o corpo<sup>40</sup>.

Ora, como descrito antes, corpo é a composição de alma e matéria, assim, a alma não é corpo por não ser composta. Porém, como forma substancial do corpo, indagamos como a alma se une a ele? Para responder a essa pergunta, buscamos nas demonstrações dos estudos

---

<sup>38</sup> “[...] foram feitas as criaturas intelectuais, que contivessem as criaturas corpóreas, não segundo extensão quantitativa, mas de modo simples e inteligível [...]” (AQUINO, *ScG*, II, XLVI, 1235). E ainda, “[...] nenhuma substância intelectual é corpo. Com efeito, não há corpo algum que contenha outro corpo senão em proporção quantitativa. [...] nenhum corpo pode receber a forma substancial de outro, se não for privado da sua forma pela corrupção. Ora, o intelecto não se corrompe [...]. Logo, a forma não é recebida em um corpo senão individualizada. [...] é impossível que dois corpos mutuamente se conttenham, porque o continente excede o que é contido” (AQUINO, *ScG*, II, XLIX, 1247-1253) E por fim, “[...] a ação de nenhum corpo reverte sobre o agente, pois foi demonstrado pelo Filósofo que nenhum corpo se move a si mesmo senão segundo uma parte, de modo que uma parte seja movente, e outra movida” (AQUINO, *ScG*, II, XLIX, 1254)

<sup>39</sup> Esta posição é condizente com a afirmação do Aquinate em relação a alma: “[...] não há potência para o não-ser [...]”. Logo, todas as substâncias intelectuais são incorruptíveis” (AQUINO, *ScG*, II, LV, 1301-1302).

<sup>40</sup> Tomás de Aquino não se furta em seus comentários de afirmar as potencialidades da alma, diz ele: “Além disso se o intelecto fosse forma na matéria, e não subsistente por si mesmo, resultaria que o que é recebido no intelecto sê-lo-ia também na matéria, porque as formas que têm o ser depende da matéria nada recebem que também não seja recebido na matéria. Ora, como a recepção das formas no intelecto não é recepção de formas na matéria, é impossível que o intelecto seja forma material” (AQUINO, *ScG*, II, LI, 1271).

tomasianos quais possibilidades ou composições possíveis entre estas substâncias [corpo e alma]. Primeiro apontamos que a alma não se une ao corpo pela mistura substancial, no entanto é admissível que,

com efeito, o ser da matéria corpórea está como recipiente e sujeito para algo superior; e o ser da substância intelectual está como princípio e conforme a conveniência da sua natureza. Por isso, nada impede que a substância intelectual, isto é, a alma humana, seja a forma de um corpo humano (AQUINO, *ScG*, II, LXVIII, 1452).

Uma outra resposta apresentada pelo Aquinate é: “Ora, o ser por si mesmo segue a forma, *pois por si mesma* dizemos da coisa *quanto a si*, porque cada coisa tem o ser segundo a forma. Por isso, as substâncias que não se identificam com a forma podem ser privadas do ser [...]” (AQUINO, *ScG*, II, LV, 1299 – destaque do autor). Nesta explicação está evidenciado que a alma humana não pode se unir ao corpo de um animal ou de uma planta e vice-versa. Esses corpos não estão para a alma humana; cada uma das espécies está para seu corpo potencial. Portanto, para Tomás, a doutrina da metempsicose defendida por alguns é absurda<sup>41</sup>.

Em suas conclusões, Tomás de Aquino, refuta outras possibilidades da união de corpo e alma. E considera que o caminho mais coerente será pelo que ele denominou de ‘toque virtual’<sup>42</sup>, ou seja, a via possível para esta união. Este se diferencia do sentido tátil corpóreo, pode-se dizer que possui características que o distingue (cf. AQUINO, *ScG*, II, LV, 1318a-c), são elas: (i) a substância intelectual é indivisível, logo, o toque virtual também o é. O indivisível alcança o divisível, pois segundo o Aquinate “[...] todo corpo é divisível. Ora, todo corpo divisível necessita de algo que o contenha e una as partes” (AQUINO, *ScG*, II, LXV, 1429). Em nosso entendimento, o Aquinate trata da divisibilidade da matéria a partir dos átomos, assunto tratado no passado pelos filósofos atomistas que ele retoma como um paralelo para explicar a ligação íntima da substância intelectual no corpo; (ii) O toque virtual age sobre todas as partes do corpo, não somente em uma parte<sup>43</sup>. Por fim, (iii) o toque virtual atinge a parte molecular das células do corpo, não há impedimento como ocorre no tato físico, como afirma: “[...] sendo para o interior, faz que a substância tangente penetre no sujeito tocado, e o atravesse sem impedimento” (AQUINO, *ScG*, II, LVI, 1318c). Neste ponto, consideramos que a ação da

<sup>41</sup>Tomás de Aquino tece considerações explicando o porquê desta impossibilidade na *Suma contra gentios* (II, XC, 1759) e deixa bem claro que a alma humana não se une a outros corpos.

<sup>42</sup>“Não obstante, este toque não é constitutivo, mas virtual” (AQUINO, *ScG*, II, LVI, 1318). Em outras palavras é o desenvolvimento ou o autodesenvolvimento daquilo que estava presente no princípio. Assim a árvore está virtualmente contida na semente (cf. **Dicionário de termos tomista**. Disponível em: <<https://docero.com.br/doc/xxc5n5>> Acesso em: 29/03/2019).

<sup>43</sup>“Ora, a alma é *ato do corpo orgânico*, não só de um órgão. Ela está, pois, segundo a sua essência e como forma em todo o corpo, e não só em uma parte” (AQUINO, *ScG*, II, LXXII, 1483 - destaque do autor).

substância intelectual, que consegue envolver todo o corpo, atinge a divisão celular em seu modo mais íntimo. Ora, afirma Tomás de Aquino “[...] as coisas unidas por este contato não constituem simplesmente uma só coisa” (AQUINO, *ScG*, II, LXXII, 1319a)<sup>44</sup>. Ou seja, o ‘uno’. Todavia, consideramos que os estudos do filósofo árabe Avicena sobre a questão da individualidade, tem relevância, afirma ele:

Portanto, é inevitável que, se elas se encontram individualizadas, então o princípio por meio do qual elas se individualizaram lhes esteja agregado, a partir de certas predisposições que concretizam a individualização. Tais predisposições estão implícitas ao que é próprio a elas [almas] por meio daquele corpo, havendo uma adequação para que se conciliem um ao outro, ainda que tal condição e tal adequação estejam ocultas para nós. E, também, os princípios de aperfeiçoamento são advindos a elas por intermédio dele, ou seja, o corpo delas. [...] Ora, se a alma é simples, absoluta, então ela não está dividida em matéria e forma (AVICENA, *Livro da alma*, V, 3, p. 147; 4, p. 151)

Embora as afirmações possam creditar que a forma substancial e a matéria sejam uma, a matéria sempre estará submissa a alma, conforme explica o Aquinate: “Pelo contrário, quanto mais elevada é a forma, tanto mais o seu ser excede a matéria” (AQUINO, *ScG*, II, LXVIII, 1454). Dessas considerações expostas que esclarecem a ação da alma no corpo, registramos a importância do princípio vital [*anima*<sup>45</sup> - cf. AQUINO, *ScG*, II, LXXI, 1481a-b] que posiciona-se como intermediário para o movimento da vida, dando condição para ela, a alma, mover o corpo em sua totalidade, respeitando o potencial de cada órgão e de cada parte que o compõe.

Contudo, as afirmações aristotélico-tomistas que dissertam sobre a alma como forma substancial do corpo e habita todo ele com igual potência<sup>46</sup>, estão mergulhadas em uma intra-

<sup>44</sup>Certamente trata aqui de reforçar que não há um composto ou mistura, mas uma operação e uma passividade única.

<sup>45</sup>No latim clássico é o Fluido vital produzido pelo sangue que põe em atividade todo corpo animado diferenciando do corpo inanimado. Na *Suma Contra Gentes* é destacado como ‘espírito’, mas preferimos utilizar *anima* para evitar possível confusão quanto ao significado.

<sup>46</sup>Na primeira metade do século XX, um dos mais conceituados neurocientistas da universidade de Cambridge, Dr. Edgar Douglas Adrian, discursa a respeito do funcionamento do cérebro humano. E aborda sobre a “provável sede da inteligência”. Relata que no final do século XVII, filósofos de várias universidades [em particular de Cambridge e Oxford] discutiam qual parte do corpo estava situada a inteligência. Eram duas as respostas: no cérebro ou espalhado por todo o corpo. Os docentes de Cambridge afirmavam ser em um único local; por outro lado, os docentes de Oxford optaram pela segunda resposta. O professor Edgar Douglas Adrian destaca que a filosofia de Aristóteles sobre o assunto é comparada ao “fantasma de Hamlet” (*apud* NICOLELIS, 2011, p. 61). O Dr. Adrian assume a condição da inteligência habitar no cérebro. Nos estudos agostinianos vale ressaltar a observação do Bispo de Hipona sobre a localização da alma: “E o tenha a ponto de mover todos os membros e órgãos do corpo, como um eixo-motor (*cardo*), determinando todas as ações corporais” (AGOSTINHO, 1997, p. 68/9 - destaque do autor). Enquanto Tomás de Aquino houvera dito o contrário em seus estudos, e demonstrado [como visto] que a alma está em todo o corpo com toda sua potencialidade. A neurociência depara-se nos tempos atuais, com o evento dos órgãos ‘fantasmas’ e pesquisam como pacientes sentem dores em órgãos que foram retirados. Será que o Aquinate tinha razão?

funcionalidade [tão íntima] que o homem é capaz de interagir com o mundo sensível como se não tivesse sentidos, citamos Tomás: “Com efeito, conforme o modo de ser, pode-se considerar a admirável conexão das coisas” (AQUINO, *ScG*, II, LXVIII, 1453a). Por exemplo, ao ouvir um som, não é a minha faculdade auditiva quem o faz, mas sou ‘eu’ [Homem] quem ouve. Esta relação siamesa [corpo-alma] parece negar a faculdade que possibilita ao ato. Na reflexão do pesquisador Manuel Barros, o corpo não é formado por partes acidentais e que a alma tem uma individualidade<sup>47</sup>, reafirma sua posição ao dizer: “Sou eu que existo, em mim mesmo, plenamente; é para minha vida que estão dispostas todas as partes do corpo; sou, no sentido que a palavra tem em metafísica, uma substância” (cf. *apud* LAET, 2017, p. 262). Relevante considerar, a partir das afirmações de Manuel Barros, que após a corrupção do corpo, sugere que a alma, tem consciência de si mesma e vontade própria. Então, “finalmente, a alma separa-se do corpo, não como se separam duas coisas que se tocam, mas como a forma se separa da matéria, embora, [...] haja contato de coisa incorpórea com o corpo” (AQUINO, *ScG*, II, LXV, 1433c). Nessa consideração o *Doctor Angelicus* proporciona a substância intelectual o desejo natural de permanecer existindo mesmo após a corrupção do corpo, de outro modo, “em consequência, a alma humana, [...], conserva seu ser quando o corpo é destruído” (AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.1, *ad.* 5).

Todavia, uma vez sem o corpo, parece que a alma pode modelar seu formato “por isso, nada impede que [...] a alma humana seja a forma de um corpo humano” (AQUINO, *ScG*, II, LXVIII, 1452), diz Tomás. E manter [por escolha própria] a mesma imagem do corpo que teve antes dele se corromper: “Da mesma forma, a alma humana conserva seu ser quando é separada do corpo, mantendo uma aptidão, inclinação natural a se unir a ele” (AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.1, *ad.* 6). Para esse proceder, a alma usufrui da sugestibilidade<sup>48</sup>. Por outro lado, os estudos agostinianos nos leva a refletir que ainda não temos condições de compreender a alma;

---

<sup>47</sup>Estas considerações convergem com as afirmações aristotélicas: “A alma é, em primeiríssimo lugar, aquilo pelo qual vivemos, percebemos e discorremos; ela será, conseqüentemente, certa definição e forma, mas não matéria e sujeito” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, II, 414a, 10).

<sup>48</sup>Segundo os estudos das ciências modernas, em especial da Neurociência, o cérebro é comparado a um comandante na formação do corpo físico e o responsável por sua automanutenção. Assim, em outras palavras, explica o neurocientista Miguel Nicolelis que “Em cada um de nós esse órgão está trabalhando continuamente, numa rotina frenética de assimilação de tudo aquilo que nos rodeia, com o intuito de modelar nossa autoimagem corpórea com base num incessante fluxo de informação” (2011, p. 127). Ora, toda informação adquirida pelo cérebro é um ato da alma que opera a potencialidade do corpo. Assim, uma vez modelada a autoimagem, o intelecto agente prepara a imagem inteligível para que o intelecto possível a guarde como conhecimento na memória intelectual. Portanto, a alma de posse desse conhecimento parece ter condições de usufruir da sua vontade e livre-arbítrio para decidir como deseja manter sua aparência após a corrupção do corpo. Daí segue que esta possibilidade de escolha e decisão por pensamento ocasiona a sugestibilidade, ou seja, permanecer com o corpo tal qual tinha [autoimagem guardada na memória intelectual].

entendemos que Agostinho de Hipona, a partir da fé cristã, busca um porto seguro para suas divagações que estão para além do mundo sensível, diz ele: “Acredite, coisas muito elevadas devem ser meditadas sobre a alma, sem que a tenhamos que imaginar em sentido dimensional” (AGOSTINHO, 1997, p. 70).

Contudo, por mais dissecada que seja a alma sempre restará um hiato em nossa parca compreensão sobre o que de fato ela é e até onde se estende suas potencialidades.

## 4.2 SOBRE AS POTÊNCIAS DA ALMA E SUA IMORTALIDADE

É citado na parte 3 desta pesquisa as operações que a alma pode realizar quando está no corpo<sup>49</sup>. Vimos no exposto acima uma maior conceituação sobre ela e como sua manifestação no mundo sensível é importante para seu enriquecimento epistemológico. Nosso esforço a partir de agora é demonstrar que as potências da alma não se perdem junto com a morte do corpo físico, ou seja, que ela passa a ser uma potencialidade em ato quando se encontra desencarnada.

Uma das razões da alma continuar após a corrupção do corpo é não ser um composto, mas uma substância simples. Como já demonstrado acima, a alma é necessária por ser causa de si mesma. O próprio Tomás apresenta o exemplo do círculo, diz: “[...] a forma redonda que propriamente inere ao círculo, mas, acidentalmente à moeda. Por isso, é possível à moeda não ser redonda, mas isto é impossível ao círculo” (AQUINO, *ScG*, II, LV, 1299). Ressaltamos que a união da alma com o corpo é substancial e não acidental. A alma é simples e completa, por isso não existe o contrário para o não-ser. Sua potencialidade intelectual é demonstrada pela perfeição do inteligível, citamos: “Ora, as coisas necessárias são perfeitamente cognoscíveis pelo intelecto, enquanto contingentes, não o são senão de modo deficiente. [...]. Por conseguinte, o intelecto tem ciência dos incorruptíveis, isto é, dos universais” (cf. *Ibid.*, 1307). Ademais, segundo as considerações tomasianas, a perfeição é razão direta da sua substância (cf. *id.*, 1308). Está demonstrado que a inteligência não corresponde ao corpo, mas a alma, por isso é uma potência, conforme afirma o Aquinate: “Mas, acima de todas essas formas, há uma semelhante às substâncias superiores também quanto ao gênero de conhecimento, que é a inteligência; esta forma é capaz da operação que se realiza totalmente fora de órgão corpóreo algum” (cf. *Ibid.*, LXVIII, 1459a), e reforça: “Mas quando dele separada, terá outro modo de conhecer, semelhante às outras substâncias separadas do corpo [...]” (AQUINO, *S.th.*, I, q.75,

---

<sup>49</sup> Considerações demonstradas nos itens 3.3 e 3.3.1.

a.6). Como demonstrado nos estudos tomasianos, uma faculdade que se destaca na alma é a sua capacidade potencial de construir conhecimento sem a necessidade de um órgão físico. Outrossim, a captação pelos sentidos físicos não caracteriza conhecimento, mas condição perceptiva do mundo sensível que somente se conclui no intelecto possível.

Outra potencialidade da alma é a condição dela operar fora do corpo, como esclarece o Frade Dominicano em sua consideração na *Suma Contra os Gentios* (cf. AQUINO, *ScG*, II, LXIX, 1465). Possivelmente, a condição de permanecer produzindo esteja relacionada ao fato da sua criação. Aristóteles pensa a alma como um composto hilemórfico [corpo e alma], como a forma de um corpo natural organizado. Para Tomás de Aquino a posição aristotélica diverge da sua, pois enquanto o estagirita segue o pensamento que tudo que teve começo terá um fim, em outras palavras, que a alma morreria junto com o corpo; o Aquinate afirma que embora o argumento pareça ter razão, não se aplica a potencialidade da alma, diz ele: “Aquilo, que jamais deixará de ser, tem potência para sempre ser. [...]. Mas, de tudo que começa a ser pode-se dizer que alguma vez *não é*” (AQUINO, *ScG*, II, LXXXIII, 1651 - destaque do autor). Todavia, podemos condicionar de ‘maturidade da alma’ a aquisição dos conhecimentos, pela substância intelectual, ao se unir com o corpo (cf. *Ibid.*, LVII, 1331) e a continuidade deles após a corrupção; enfim, entendemos se tratar de uma maiêutica socrática, uma vez que a alma é, no pensamento de Aristóteles, uma “tabula rasa”. Essa condição somente ocorre se houver na alma a potencialidade de subsistência (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.75, a.2) e compreensão, conforme já visto.

Em suas argumentações, Aristóteles deixa claro que a imagem é elemento primordial para que a alma possa perceber o *ente* que fora abstraído pelos sentidos externos (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 425a, 15). Destes, considera o tato como o mais nobre [posição que contraria a de Tomás]. Em nossa compreensão, compartilhamos com o Estagirita que potencialmente toda alma seja táctil, desta forma, uma vez desprovida do corpo e do seu sentido nobre, a visão [posição de Tomás de Aquino], sua percepção intelectual torna-se possível pela percepção táctil; pois, estaria apta a perceber o que está a sua volta pelos sentidos que lhe são próprios (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.75, a.6)<sup>50</sup>. Em acordo com o pensamento agostiniano, os sentidos podem trazer uma percepção, mas apenas a alma pode dá significado a coisa percebida que, segundo o Frade de Aquino, ocorre por meio da intelecção do inteligível.

---

<sup>50</sup>Avaliamos que o posicionamento de Tomás de Aquino sobre a possibilidade de outras formas de conhecimento, pode ser aplicado a esta consideração.

#### 4.2.1 Das potências presentes no corpo necessárias para construção do conhecimento inteligível

Retomamos o esclarecimento do *Doctor Angelicus* quanto a importância da alma unida ao corpo, diz ele: “A alma, sendo parte da natureza humana, não tem sua perfeição natural senão unida ao corpo. Por onde, não era conveniente que fosse criada sem ele” (AQUINO, *S.th.*, I, q.90, a.4). A partir desse esclarecimento importante, desenvolve-se na parte 3 deste trabalho toda uma estrutura explicativa dos principais órgãos que existem para atender as diversas operações potenciais da alma<sup>51</sup>. No entanto, não temos a intenção de nos deter em novas explicações, por isso, selecionamos três potências que avaliamos serem fundamentais [como vias] e importantes para a construção do conhecimento na alma após a corrupção do corpo. São elas: Percepção, Imaginação e Abstração. Estas potências [em nosso entendimento] necessitam do corpo como instrumento no plano físico para conduzir aos intelectos agente e possível as condições necessárias para o conhecer.

Como já descrito antes, o processo das imagens mentais são estímulos perceptivos que ficam registrados na mente após o término da perceptividade operada pela imaginação<sup>52</sup>. Esta, independe da ação dos sentidos. Há três desdobramentos para formação da imagem: (i) ocorre a ‘persistência da forma do objeto’ que é resultado operativo da imaginação; a partir daí temos a impressão da forma observada naquele que percebe. Em seguida, (ii) a imaginação capta a forma impressa percebida e se desliga dos sentidos e inicia a abstração que será atualizada sucessivamente pelo mesmo processo descrito. No último desdobramento, (iii) a imagem construída é associada a um nome. Uma vez constituída, a imagem [formada pela percepção e pelo resultado da imaginação] contextualiza a crença e a suposição como elementos que constituem a opinião.

##### 4.2.1.1 Percepção e imaginação

A partir do que foi tratado sobre onde se localiza a alma e demonstrado que ela não está em um órgão específico, mas em todo corpo e em todas as partes, podemos considerar que a percepção sensorial está presente em todos os sentidos. Avicena (*Livro da alma*, II, 2, p. 54) afirma que: “[...] sentir é a recepção da forma da coisa”. Implica em afirmar que mesmo com

---

<sup>51</sup>Ver: ‘Das operações da alma, segundo Tomás de Aquino’.

<sup>52</sup>Ver: ‘Os sentidos como instrumentos para cognição da alma’.

suas particularidades, cada sentido possui a faculdade de perceber e operar no que lhe é potencial. Assim, a visão ver, porém, antes a de sentir o que é visto, conforme comenta Agostinho: “Mas seus olhos percebem meu corpo, e se o percebem também o experimentam na percepção. [...]. Entretanto, seus olhos não estão no lugar que se acha meu corpo” (AGOSTINHO, 1997, p. 105). Compreensão esta que se assemelha a que o Frade Dominicano se refere, de outro modo, a possibilidade da alma sentir em todo corpo, diz ele: “Ela está, pois, segundo sua essência e como forma em todo o corpo, e não só em uma parte” (AQUINO, *ScG*, II, LXXII, 1483). Então, podemos compreender que devido a potencialidade presencial em todo corpo a alma possua a sensação táctil espiritual. Condição que favorece a ela perceber por todo o corpo e por qualquer sentido a matéria. Assim, explica-se a colocação de Aristóteles em determinar o tato como o mais nobre sentido do corpo; Tomás de Aquino, embora em opinião diferente do estagirita, julga ser a visão o sentido mais nobre, contudo, como apresentado acima pelo Bispo de Hipona, tanto a visão como os demais sentidos passam pela leitura da percepção táctil ou sensorial; por exemplo, o ouvido que tem a função de ouvir e não se furta de sentir a vibração e produzir o som correspondente ao que lhe foi percebido. Esclarece o Aquinate, em outro exemplo, que o sentir nos leva a correspondência do tato, conforme pondera em sua afirmativa: “[...] deve-se dizer que o sentido do gosto é, segundo o Filósofo, uma espécie de tato que se encontra apenas na língua. Não se distingue, portanto, do tato em geral, mas somente dessas espécies de tato que estão espalhadas por todo o corpo” (AQUINO, *S.th.*, I, q.78, a.3).

Considera-se que a percepção opera como um elemento estimulador que auxilia a alma entrar em ação, assim, parece que perceber ora é potência, ora é ato, conforme ocorra ou não uma afecção. Retomamos as palavras de Marco Zingano: “A sensação e o objeto sentido são o mesmo no ato de sensação. Isso garante a capacidade da percepção de fornecer corretamente os dados que terão de ser reconhecidos posteriormente pelo intelecto” (*apud* SILVA, 2011, p. 79). Por outro lado, será pela imaginação que as imagens serão armazenadas na memória e reconhecidas no intelecto.

Ora, como já descrito, a imaginação não tem um lugar definido no corpo, como a visão nos olhos, assim, está intrinsecamente ligada à memória sensitiva do corpo, distinguimos a percepção imaginativa. Contudo, não é independente em suas operações estando a alma no comando. Segundo Aristóteles, é possível existir operações imaginativas sem imagens visuais, como parece ser o caso do som, do gosto, do aroma, e de outros que estão na memória mas não foram captadas como imagem no sentido *strictos* da palavra, diz ele: “[...] até quando temos os olhos fechados aparecem imagens visuais” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 428a, 15).

Desta forma a imaginação não necessita dos sentidos para produzir a imagem. Implica que o conhecimento parte do processo perceptivo-imaginativo, logo, há possibilidade que no momento da captação da imagem possa ocorrer alguma falha e a informação captada pelo sentido correspondente chegue falseada ou distorcida. Aristóteles chama a atenção para essa possibilidade e comenta:

É evidente, portanto, que a imaginação não poderá ser uma opinião acompanhada de sensação, nem uma opinião gerada por meio da sensação; e também não é uma combinação da opinião e da sensação, por aqueles motivos, e também porque o objeto da opinião não é outro que o objeto da percepção sensorial. [...] Imaginar será, com efeito, formar opiniões a respeito do que se percebe, e não por acidente (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 428a, 25-30).

Em nossa avaliação, a fala do estagirita parece se referir a questão em que a imaginação e o entendimento estão separados um do outro (cf. ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 428a, 30; 429a, 5). Ora, conforme Avicena, a imaginação extrai da matéria sua forma e a apreende sem a necessidade que haja nela a matéria existente, assim, deixando de existir [matéria], a imagem abstraída está na imaginação. Portanto, pondera Avicena (*Livro da alma*, II, 2, p. 53) que: “[...] a forma que está na imaginação está de acordo com a forma sensível e conforme certa determinação, certa modelagem e certo lugar”. Podemos compreender que uma vez a matéria imaginada, ela está individualizada, ou seja, não faz parte de um coletivo na imaginação, por exemplo: um peixe tem a imagem ‘peixe’; vários peixes é uma imagem ‘vários peixes’, não se aplica na imaginação significar se é um peixe ou um cardume ou se estão separados por espécies diferentes, mas somente a forma da matéria. No exemplo, não ocorre a abstração de ‘cardume’, como acontece no intelecto que pode conceituar um gênero ou uma espécie. Sobre a questão das intenções múltiplas afirma Avicena:

Ora, isso faz parte das propriedades do intelecto humano, mas não pertence às demais faculdades, pois estas apreendem o múltiplo múltiplo, como ele é; e a unidade unidade, como ela é. Não é possível que elas apreendam a unidade simples, mas a unidade como um conjunto composto das coisas e de seus acidentes. [Também] não é possível que elas [as outras faculdades] separem os acidentes e os extraiam das essências. Portanto, quando o sentido apresenta uma forma qualquer à imaginação, e a imaginação [apresenta-a] ao intelecto, o intelecto toma dela [da forma] uma intenção. Mas, ao apresentar-se a ele [intelecto] uma outra forma daquela [mesma] espécie — sendo outra somente numericamente —, o intelecto não toma a partir dela, de modo algum, uma outra forma qualquer [além] daquela que havia tomado, a não ser pelo aspecto do acidente como acidente, próprio a esta [outra forma], [caso] em que ele [o intelecto] a tomara ora [como] abstrata, ora como acidente (AVICENA, *Livro da alma*, V, 5, p. 154 – destaque do autor).

A forma abstraída da matéria não guarda apenas uma imagem. Aristóteles comenta que há nos animais uma memória estimativa, que permite-lhes lembrar uma certa intencionalidade da imagem apreendida. Ora, certamente que a racionalidade é da alma humana, ou seja, possui ela a condição de juízo mediante a representação de uma imagem; mesmo possuindo a condição de memória estimativa, o animal não possui o senso de decisão. Assim, ao animal cabe uma reação e ao homem uma ação. Todavia, em ambos os casos, a imagem abstraída propõe uma intencionalidade oculta na matéria. Ao que o Filósofo Árabe denomina de percepção estimativa. Explica que esta percepção está para além de uma simples abstração por conseguir captar as intenções imateriais [mesmo presente na matéria]. Afirma ele: “Quanto ao bem, ao mal, o acordo, o desacordo e o que se assemelha a isso, estas são coisas que, em si mesmas, são imateriais, apesar de, às vezes, ocorrer a elas serem materiais” (AVICENA, *Livro da alma*, II, 2, p. 53). Isso nos faz compreender o motivo pelo qual a ovelha ao ver o lobo foge para salvar sua vida; dá-se porque percebe a intencionalidade na imagem do predador.

#### 4.2.1.2 Abstração

Os sentidos representam o ponto inicial a partir do qual a abstração se realiza [*a quo* – inteligível em potência] e como resultado dessa realização o cognoscível [*ad quem* – inteligível em ato]. No entanto, como já demonstrado, a alma intelectiva conhece as coisas materiais por ser forma do corpo e o intelecto conhece as coisas imateriais por ser imaterial e não depender do corpo para o ato de conhecer alguns dos objetos. Nos parece de uma razão lógica que nem o intelecto, nem a forma, se unam respectivamente por causa do corpo e da matéria. Por outro lado, para conhecer as formas materiais e exercer suas operações a alma intelectiva necessita do corpo, porém, para ela existir ele não lhe é necessário (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.84, a.4). Outro ponto que Tomás de Aquino trata como relevante e tem sido alvo de muitas pesquisas, são as representações imaginárias [princípio individuante - cf. JANUNZI NETO, 2011, p. 57]. Estas estão no intelecto de modo imanente como forma particular inteligível em potência e depois como inteligível em ato, como o próprio Frade Dominicano afirma:

Não podem, pois, por sua própria ação, imprimir-se no intelecto possível. Mas, pela ação do intelecto agente, voltando-se para as representações imaginárias, se produz certa semelhança no intelecto possível; essa semelhança é representativa das coisas de que se têm representações imaginárias, somente quanto à natureza específica. E é nesse sentido que se diz que a espécie inteligível é abstraída das representações imaginárias, mas isso não significa que uma forma, numericamente a mesma, que antes estava nas representações

imaginárias se encontre em seguida no intelecto possível, à maneira como um corpo, tirado de um lugar, é transportado para outro (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.1, *ad.* 3).

Para Tomás de Aquino, a abstração é uma potência derivada do intelecto superior e, como ele afirma, este pode iluminar as representações imaginárias. Ora, como já visto, o intelecto conhece somente as formas universais extraídas das condições particulares; enfim, transforma o inteligível em ato<sup>53</sup>. Ademais, seguimos por uma via lógica tomasiana em que o conhecimento começa pelo sensível<sup>54</sup> e atividade do intelecto agente pela abstração. Isso nos conduz a uma outra reflexão: se nos seres vivos as substâncias são compostas [forma e matéria], podemos inferir que uma vez destruída a matéria, restará a forma. Contudo, não cabe considerar como uma dualidade corpo e alma, mas uma condição potencial da existência do objeto na matéria e na imatéria. Assim, quando destruído o objeto, continua a existir imaterialmente na forma inteligível universal, portanto, tudo que em nosso pensamento existe há antes de ter existido. Ora, se temos a forma inteligível universal em ato [conhecimento] na alma, podemos reproduzir na matéria esta forma; como se procedêssemos de maneira reversa o processo do conhecimento, agora, do universal para o particular. Por isso, errôneo pensar que a abstração produza alguma imagem irreal, mas ao contrário, ela revela para o intelecto, segundo o Frade de Aquino, uma representação imaginária [semelhança material], diz ele: “[...] as coisas materiais não podem ser conhecidas sem a matéria” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.1).

De certo que a revelação do objeto cognoscível obedece a uma condição gradativa para o conhecimento [potência cognoscitiva] como o próprio *Doctor Angelicus* considera, são elas: (i) os sentidos: ressaltamos a importância dos órgãos responsáveis pela captação da matéria e por manter a relação entre a alma e o mundo sensível; (ii) o intelecto angelical: a estes, Tomás de Aquino esclarece que conhecem as coisas materiais pelas formas subsistentes, sem a matéria, ou seja: “[...] não as conhecem se não vendo-as nas imateriais, a saber, em si mesmos ou em Deus” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.1). E, por última condição, (iii) o intelecto humano: este como intermediário entre os sentidos e os anjos. Como já foi visto acima, é uma potência da alma. Para além de uma potencialidade, o intelecto humano tem como propriedade:

[...] conhecer a forma que existe individualizada em uma matéria corporal, mas não essa forma enquanto está em tal matéria. Ora, conhecer dessa maneira, é abstrair a forma da matéria individual, que as representações imaginárias significam (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.1).

<sup>53</sup>“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” (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.4).

<sup>54</sup>“[...] espécie sensível não é o que é sentido, mas aquilo pelo qual o sentido sente” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.2).

Todavia, ao considerar uma relação de conhecimento, compreendemos que o anjo conhece a matéria pelo imaterial e o homem conhece o imaterial a partir da matéria.

O processo da abstração da coisa inteligível ocorre por meio da individuação. Contudo, é necessária uma matéria sensível ou natural para constituir a coisa individualizada, assim, temos a matéria comum [possui propriedades sensíveis] que é o objeto inicial de abstração realizada pelos sentidos. Uma vez abstraída a matéria sensível comum [a imagem e sua individualidade], contamos agora com uma imagem inteligível em potência que será objeto de uma nova abstração pelo intelecto agente e deste para o intelecto possível que produzirá o conhecimento. Mas, qual a garantia que este conhecimento adquirido da imagem abstraída corresponde a representação imaginária percebida pelos sentidos? A este questionamento, o Aquinate, responde com sabedoria e coerência, diz ele:

Portanto, o julgamento da potência cognoscitiva terá por objeto aquilo mesmo que ela julga, a saber, sua própria impressão, segundo o que ela é; e assim todo julgamento será verdadeiro. Por exemplo, se o gosto não sente senão sua própria impressão aquele que tem o gosto sadio julga o mel doce, julgará com verdade, e igualmente julgará com verdade aquele que tem o gosto imperfeito e que julga o mel amargo. Um e outro julgam segundo é afetado o próprio gosto. Por conseguinte, toda opinião será igualmente verdadeira, e de modo geral, toda significação (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.2).

O conceito de verdade é toda aquela impressa existente como entendimento da alma. No entanto, vale ressaltar que tratamos de um conhecimento gerado a partir da matéria inteligível<sup>55</sup> e da imaterialidade das formas inteligíveis, separadas é conhecido por uma alma imaterial, assim, parece que o homem pode conhecer as coisas imateriais, mas não as coisas puramente materiais [individuação]. Desta forma, o conhecimento universal aponta para o interesse do apreender tão somente as formas existentes separadas, desprezando a coisa material. Por outro lado, o Aquinate apresenta uma possível solução para a substância intelectual abstrair o conhecimento inteligível da matéria, diz ele:

Aristóteles tomou uma via intermediária. Afirmou, com Platão, que o intelecto difere dos sentidos, mas que estes não têm operação própria sem comunicar-se com o corpo. [...] Como não é inconveniente que as coisas sensíveis, que estão forma fora da alma, ajam sobre o composto, nisso Aristóteles está de acordo com Demócrito em que as operações da parte sensitiva são causadas por uma impressão das coisas sensíveis sobre o sentido [...]. Aristóteles, contudo, afirmava que o intelecto opera sem comunicar-se com o corpo. Com efeito, nenhuma coisa corpórea pode agir sobre uma incorpórea. Por isso, para causar um ato do intelecto, segundo Aristóteles, não basta só e unicamente a impressão dos corpos sensíveis, é preciso algo mais elevado, pois o *agente é mais nobre que o paciente*. [...] Mas esse agente, [...] intelecto agente, torna

<sup>55</sup>“A matéria inteligível é a substância enquanto é o sujeito de quantidade” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.1).

as representações imaginária recebidas pelos sentidos em inteligíveis em ato, por modo de abstração (AQUINO, *S.th.*, I, q.84, a.6 – destaque do autor).

Entretanto, nas afirmações de Aristóteles são demonstradas condições do intelecto imaterial [agente] conhecer a coisa material a partir da abstração que atualiza o inteligível em si. Consideramos nessa afirmativa que o processo de abstração parece-nos iniciar no instante da percepção dos sentidos [sensibilidade], logo, admitimos que seja essa a primeira abstração [oriunda da individuação da matéria] a ser armazenada na memória sensitiva e a segunda abstração [oriunda da forma particular abstraída], desta vez, pelo intelecto agente que irá armazenar na memória intelectual. Esclarecendo melhor essa questão, o Aquinate, no *Comentário ao De Trinitate de Boécio* as duas abstrações e como procedem, diz ele:

Portanto, existem duas abstrações no intelecto. Uma corresponde à união da forma e da matéria ou do acidente e do sujeito. Esta é a abstração da forma da matéria sensível. O outro corresponde à união do todo e da parte; e isso corresponde à abstração do universal do particular. Essa é a abstração de um todo, em que consideramos uma natureza absolutamente, de acordo com seu caráter essencial, na independência de todas as partes que não pertencem à espécie, mas são partes accidentais (AQUINO *Innar. Boethius De Trinitate*, q.5, a.3 – tradução própria)<sup>56</sup>.

Importante considerar que no primeiro modo de abstração, não ocorre uma abstração da forma substancial da matéria, mas accidental da quantidade [matéria inteligível], como já demonstrado, a matéria sensível [sujeito] tem a forma por acidente. Para Tomás de Aquino a condição de ser evidente essa abstração acontece porque:

Os acidentes acontecem como substância em uma ordem definida. A quantidade chega primeiro, depois a qualidade, depois aquelas passividades (paixões) e ações. Assim, a quantidade pode ser considerada inteligível antes que seja considerada nela as qualidades sensíveis (por isso a matéria é chamada de sensível). A quantidade, então, de acordo com sua natureza essencial, não depende da matéria sensível, mas apenas da matéria inteligível (cf. *Ibid.*)<sup>57</sup>.

Assim, citamos Antônio Janunzi Neto para ratificar nosso entendimento: “[...] pois tudo que é pensado a partir de suas dimensões qualitativas, é pensando pressupondo sua

<sup>56</sup> “So there are two abstractions of the intellect. One corresponds to the union of form and matter or accident and subject. This is the abstraction of form from sensible matter. The other corresponds to the union of whole and part; and to this corresponds the abstraction of the universal from the particular. This is the abstraction of a whole, in which we consider a nature absolutely, according to its essential character, in independence of all parts that do not belong to the species but are accidental parts.” (In Boethius *De Trinitate*, q.5, a.3).

<sup>57</sup> “But accidents befall substance in a definite order. Quantity comes to it first, then quality, after that passivities (passiones) and actions. So quantity can be thought of in substance before the sensible qualities (because of which matter is called sensible) are considered in it. Quantity, then, according to its essential nature does not depend upon sensible matter but only upon intelligible matter.” (cf. *Ibid.*)

quantificação” (2011, p. 62). Analisemos agora o segundo modo de abstração. Detalhamos em capítulos anteriores a atividade do intelecto agente quanto a abstrair do particular o universal [agora observada a coisa como um todo]<sup>58</sup>. Ademais, o Frade de Aquino nos *Comentários do De Trinitate de Boécio* considera:

Além disso, não podemos abstrair um todo de qualquer parte. Pois há algumas partes das quais depende a natureza do todo, ou seja, quando o ser de um todo particular consiste na composição de partes particulares. [...] Partes desse tipo, necessárias para entender o todo, porque entram em sua definição, são chamadas partes da espécie e da forma. Há algumas partes, no entanto, que são acidentais ao todo como tal. [...] Essas partes são chamadas partes da matéria: elas não estão incluídas na definição do todo, mas ao contrário é verdadeira (AQUINO *Innar. Boethius De Trinitate*, q.5, a.3 – tradução própria)<sup>59</sup>.

A operação intelectual obedece a um regramento que considera somente os elementos essenciais necessários para definir a coisa abstraída [imagem]. Isto nos faz considerar o mesmo entendimento sobre o conceito de abstração adotado por Antônio Janunzi Neto, citamos: “[...] é um processo intelectual de atualização do inteligível no próprio intelecto a partir das representações imaginárias” (2011, p. 49).

#### 4.3 SOBRE A ALMA IMORTAL

O desejo de permanência como ser existente está impresso no ser humano. É da sua natureza racional não aceitar a possibilidade do fim existencial<sup>60</sup>. O professor Jean-Didier afirma o seguinte:

O homem é vivente – um vivente que passeia com seu cadáver, este corpo que a morte transforma em relíquia para edificação dos passantes [...]. A questão do homem coincide assim com o do vivente: pode o homem ter algumas razões de existir se a vida não tem razão de ser? (2011, II, 3, p. 172).

<sup>58</sup>Para Antônio Janunzi Neto, o Aquinate torna evidente que a abstração separa e retém somente as partes que lhe são necessárias para definir a essência da coisa, desconsiderando as partes acidentais (cf. 2011, p. 62).

<sup>59</sup>“Moreover, we cannot abstract a whole from just any parts. For there are some parts upon which the nature of the whole depends, namely, when the being of a particular whole consists in the composition of particular parts. [...] Parts of this sort, which are necessary for understanding the whole because they enter into its definition, are called parts of the species and of the form. There are some parts, however, that are accidental to the whole as such. [...] These parts are called parts of matter: they are not included in the definition of the whole, but rather the converse is true” (AQUINO *In Boethius De Trinitate*, q.5, a.3).

<sup>60</sup>Aqui optamos em posicionar a razão a partir do mínimo desejo da alma, pois a própria condição deste trabalho nos favorece desenvolver essa possibilidade. Ademais, parece ser um enigma perturbador ao pensar nossa razão aprisionada nas observações inconclusas da ciência. Observações que estão presentes na obra conjunta do filósofo Luc Ferry e do biólogo e professor Jean-Didier Vincent, intitulada ‘O que é o ser humano?’.

A pergunta retórica encontra no passado sustentação deste desejo de perpetuar-se como existência sem transgredir a lei da vida. Por conseguinte, nas crenças antigas a alma permanece junto aos homens, não separada do corpo, vivendo sobre a terra (COULANGES, 2006, p. 15). De outro modo, uma vez nascida com o corpo, permanecia nele fechada na sepultura (cf. *Ibid.*, p. 12). Nos dias atuais, encontramos cortejos fúnebres [a moda antiga] características de encerramento da alma em um sepulcro; recordamos Virgílio ao término do funeral de Polidoro, quando diz: “Encerramos a alma do túmulo” (cf. *apud* COULANGES, 2006, p. 13). Outra reverência era chamar o defunto pelo nome como forma de desejar-lhe uma vida de felicidade sobre a terra. Dos objetos deixados na sepultura como forma de atender a uma necessidade do morto até as práticas bizarras de enterra junto com o defunto servos e cavalos, chegamos aos epitáfios que denotam em suas letras a presença daquela alma em descanso eterno. Os contos e as tragédias relatam um pouco dessas culturas entre os vivos e os mortos.

Ocorre-nos que as tragédias falam um pouco da nossa vida. Entre algumas que tivemos o prazer de apreciar, duas mereceram maior atenção: Édipo e Antígona. Tragédias contadas por um dos maiores escritores de teatro: Sófocles (496 – 406 a.c.), segundo afirma Aristóteles. Em Édipo o rei, depois do destino lhe ferir a alma e fechar a porta da luz, cai em desgraça e sua alma não mais lhe pertence. Desgraçado, será Édipo em Colono que seguirá o caminho para uma morte honrosa; conduzido por aquele que um dia o tornou rei, cumpre seu amargo destino. Recebido pelo deus Hades [o deus do mundo dos mortos] que lhe abre as portas [fenda na terra] do submundo espiritual, para aquela alma redimida, agora, pudesse habitar para todo o sempre.

Em sofrimento, sua filha, Antígona, vê o pai condenado a um triste fim. Não desejando o mesmo para seu irmão que morreu em um duelo, luta para que o rei de Tebas permita enterrá-lo. Segundo a tradição, nenhum morto merecia o castigo de não ter um funeral; pois, acredita-se que a alma do falecido ficará eternamente martirizada se o seu corpo não for enterrado. Era tão séria essa tradição, que muitas batalhas faziam tréguas para que os mortos fossem enterrados. Mas, quando o ódio estava acima de tudo, os lados continuavam brigando ou para roubar o cadáver do inimigo, ou para enterrar o seu ente querido. O intuito era deixar [por vingança] a alma do seu inimigo vagando em sofrimento no Hades. O desespero de Antígona por querer enterra seu irmão, encontra uma razão no verso de Píndaro. Sobre este, Fustel de Coulanges relata-nos:

Frixos havia sido constringido a deixar a Grécia, fugindo até a Cólquida, onde morreu. Mas, embora morto, desejava retornar à Grécia. Apareceu, portanto, a Pélias, e lhe ordenou que fosse à Cólquida para de lá trazer sua alma. [...] mas, unida aos restos corporais, não podia deixar sozinha a Cólquida. Dessa

crença primitiva derivou-se a necessidade do sepultamento. Para que a alma se mantivesse nessa morada subterrânea, necessária para sua segunda vida, era preciso que o corpo, ao qual permanecia ligada, fosse coberto de terra. A alma que não possuía sepultura não possuía morada, e ficava errante. Em vão aspirava ao repouso, [...] e era obrigada a errar sempre, sob a forma de larva ou de fantasma, sem se deter jamais, e sem receber nunca as ofertas e alimentos de que necessitava. Como era infeliz, logo se tornava perversa. Atormentava os vivos, provocava-lhes doenças, destruía colheitas, assustava-os com aparições lúgubres, a fim de fazer com que dessem sepultura a seu corpo e a si mesma. Daí se originou a crença nas almas do outro mundo (2006, p. 13).

Como demonstrado acima, morrer era menos assustador do que deixar de prestar os devidos rituais ao morto. Isso era preocupante e dava medo. Uma vez respeitada as tradições, a transição para a morte dava a alma uma condição de uma criatura endeusada. Segundo Fustel de Coulanges (2006, p. 17), estas eram consideradas criaturas sagradas, por isso, as melhores proposições lhes eram direcionadas: bom, santo, feliz, *et tal.* Reforçado por Cícero: “Nossos ancestrais quiseram que os homens que deixaram de viver fossem contados entre os deuses” (cf. *apud* COULANGES, 2006, p. 18). Toda esta ancestralidade é por ser desconhecida o destino da alma após a morte. Com possibilidades deste destino ser uma existência vaga, confusa e condenada, como tão bem escreve Dante Alighieri em sua obra imortal ‘A divina comédia’. Todavia, tanto os gregos como os romanos sabiam que o não cumprimento dos rituais fúnebres soava como um chamamento das almas do outro mundo a saírem dos seus túmulos e visitá-los. Ademais, como demonstramos até agora, qualquer que seja a tradição é bastante representativo a condição consciente das almas após a morte quanto ao que precisam e ao que querem.

Assim, os relatos históricos nos mostram as razões pelas quais os vivos cultuam os mortos e buscam na religião um caminho para justificar a não aceitação da morte matar a existência. O desejo natural de permanecer [mesmo depois da corrupção do corpo] defendido por Tomás de Aquino na *Suma Teológica* (II-I, q.75, a.6) considera que todo ser capaz de emitir um juízo a partir do intelecto, ou seja, que possui razão suficiente de expressar naturalmente seu próprio desejo, é por vontade que deseja existir sempre. Ora, como apresentado acima, as crenças antigas demonstravam que para além do corpo havia algo subsistente e não diferente do que existiu. Mas, a morte continua sendo um mistério que somente aquele que passou por ela pode relatar. Haja vista que teria Sócrates falado dela como algo que pode navegar entre o nada sentir ou sentir uma forte mudança, diz ele: “Morrer é uma **destas duas coisas**: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; **ou, então**, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar”

(PLATÃO, *Apologia*, 40c - destaque nosso). Assim, o respeito pela tradição é mantido como cultura enraizada na personificação de cada indivíduo e são nas palavras de Cebes em diálogo com Sócrates que fica claro como a alma tem consciência de si mesma e do que precisa fazer enquanto alma desencarnada (cf. PLATÃO, *Fédon*, 107c-d).

Consideramos nos ditos de Platão, em especial em sua afirmação sobre o ‘mover a si mesmo’, uma expressão que nos permite especular como uma consciência de si mesma independente dos sentidos que ora favorece sua condição de continuidade após a morte (cf. PLATÃO, *Fedro*, 245c). Posição esta que converge com o pensamento do Aquinate, pois diz ele; “[...] *é livre o que é causa de si mesmo*” (AQUINO, *ScG*, II, XLVIII, 1243 - destaque do autor). Encontramos na dimensão do agir, o entendimento de liberdade que trataremos posteriormente.

Retomemos Avicena e sua consideração sobre a subsistência da alma, diz ele:

Nosso discurso não é a respeito da reunião de uma coisa com outra coisa. Fica claro, portanto, que, em relação à sua essência, toda coisa que é simples, não composta, ou que é fundamento e raiz de um composto, não tem nela reunidos o ato de subsistir e a potência de se aniquilar. Pois, se houvesse nela uma potência de se aniquilar, então seria absurdo que houvesse nela um ato para subsistir. Por sua vez, se houvesse nela um ato para subsistir e para existir, então não haveria nela uma potência de se aniquilar. Fica evidente, portanto, que não há na substância da alma uma potência de se corromper (AVICENA, *Livro da alma*, V, 4, 151).

Mesmo com dúvidas sobre o futuro depois que a luz da vida se apaga, alimentamos a esperança que a morte é uma simples mudança de perspectiva. No entanto, o que essa nova perspectiva nos reserva de bom ou de ruim é o nó da questão. Se é que nos reserva algo! Como será a nova ‘vida’? Eis outra questão. Somente ao homem cabe o incômodo do inevitável: a morte. Contudo, consideramos a posição de John C. Eccles e Karl Popper<sup>61</sup> (1992, p. 62) como uma das mais assertiva, diz ele: “Tenho a impressão de que existam muitas descobertas desafiantes que ainda não conseguimos assimilar totalmente”. Essa afirmação, em nosso entender, amplia e fortalece os propósitos representativos e importantes desta pesquisa na qual nos debruçamos no momento, i.é., as descobertas e os desafios ainda não ocorridos. Portanto, Ciência e Filosofia estão novamente envolvidas em discussões éticas a respeito do destino e manutenção do homem<sup>62</sup>.

<sup>61</sup>Encontramos nos estudos de Karl Popper e John Eccles considerações pertinentes, em especial no Diálogo XI que trata da ciência da imortalidade (1992, p. 147).

<sup>62</sup>Recentemente o historiador Yuval Noah Harari (2015), em entrevista, trata do caminhar da humanidade para a imortalidade. Diz ele que o desejo da religião pela vida eterna é de unir-se ao Universo, agora tem uma forte aliada: a Tecnologia. Esta, em pouco tempo, irá aumentar ainda mais a vida humana. Assim como Aristóteles,

O tempo em que, para alguns, a metempsicose seria uma possível continuidade de si mesmo dá lugar aos avanços científicos. Todavia, outros preferem adotar o céu ou o inferno como representação para sua outra morada, no entanto, se refere aos que possuem bens materiais e os dedicados a caridade; na obra ‘A divina comédia’ de Dante Alighieri podemos nos deliciar do organismo sistêmico infernal e celestial que ele nos apresenta depois da morte. Ademais, pondera o frade de Aquino que as almas são individuais, independentes e por isso não retorna ao coletivo como era expressa na ideia do uno de Plotino, pois partem de uma sociedade de encarnados e passam para uma sociedade dos desencarnados, conforme afirma ele: “Ora, as almas dos mortos, segundo o plano divino, e segundo sua maneira de existir, são separadas da sociedade dos vivos e incorporadas à sociedade das substâncias espirituais que estão separadas do corpo” (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.8). De outro modo, mesmo com os corpos destruídos, as múltiplas almas permanecem como um plural e não como singular de um único ser.

Essa condição de independência espiritual, corrobora com o que temos nos posicionado até o momento sobre a alma ter a clareza da sua existência fora do corpo; isso faz parecer de certo modo, a constatação do conhecimento novo a partir da soberania intelectual da alma e da não necessidade dos órgãos corporais como elementos indispensáveis para o conhecer. São dispensáveis para o mundo espiritual, por isso, ao tratar do conhecimento das almas encarnada e da desencarnada, considera para esta última que “ignoram o que acontece entre nós [vivos]” (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.8 – destaque nosso). Todavia, ressaltamos que tal ignorância de uma para com a outra, conforme dita o Aquinate, refere-se à posição de apreender o mundo sensível como antes, ou seja, quando estava no corpo. Ademais, o frade de Aquino demonstra razão em explanar no *corpus thomisticum* a ação das almas separadas junto aos encarnados e entre elas [separadas] ao escrever que:

as almas dos mortos podem ocupar-se com as coisas dos vivos, mesmo se ignoram o estado deles, como nós nos ocupamos com os mortos, oferecendo por eles sufrágios [escolhas], embora seu estado seja desconhecido. Elas podem também conhecer as ações dos vivos, não por si mesmas, mas ou pelas almas **daqueles que daqui partem para junto delas [...]**” (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.8, *ad.* 1 – destaques nosso).

Ora, realizar escolhas demonstra que tem sobre si [a alma] consciência dos seus atos. Trataremos mais adiante sobre a consciência que a alma tem de si mesma.

---

Harari trata do prazo de validade do corpo, com uma pequena diferença, agora com garantia estendida. Sem evidenciar o que acontece após esta data, fica incerto o que o homem se torna, por isso, sua colocação deixa um hiato. Segundo as considerações de Harari, a eugenia e a bioeletrônica são as bolas da vez.

### 4.3.1 Das potências subsistentes na alma que não dependem do corpo

A alma parece ser uma “caixinha de surpresas”. Quanto mais estudamos, maiores são as descobertas de suas potencialidades. Contudo, foi necessário separar as que são favoráveis como objeto de estudo desta dissertação e o que corresponde a uma possível continuidade [após a morte do corpo] da construção do conhecimento. Para isso, explanaremos sobre seguintes potências da alma: memória, recordação, intelecto. Evidente que as outras são importantes, como já apresentadas, que em determinados momentos comentamos, mas para este item capitular trataremos apenas das selecionadas.

No *corpus thomisticum*, em particular na *Summae Theologiae*, Tomás de Aquino em suas objeções, considera que a alma por ser imaterial é contrária ao corpo, por isso, deveria ela se unir a um corpo sútil<sup>63</sup>. Como resposta à própria objeção, corrige e considera que: “Deve-se dizer que a alma intelectual não tem necessidade de corpo, em razão da operação intelectual, enquanto tal, mas em razão dos sentidos que requerem órgãos cuja composição seja igualitária” (AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.5, *ad.* 2). Ora, uma vez definido que a alma não requer um corpo para as operações intelectivas, resta-nos saber se ela, a alma, possui outras potencialidades. Na questão 77 da *Suma Teológica*, ao tratar da generalidade e da especialidade das potências que a alma possui, procura esclarecer as razões pelas quais há muitas potências, para isso, responde a dúvida suscitada: “Existe, ainda, outra razão pela qual a alma humana está dotada de grande número de potências diferentes. Está ela na fronteira das criaturas espirituais e corporais, por isso, nela se reúnem as potências tanto de umas e outras criaturas” (AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.2). Posição que nos faz recordar o mundo mitológico dos semideuses gregos. Talvez, a partir deste pensamento que nasce a explicação para a pluralidade das potências existirem como necessárias para atingirem a perfeição.

Segundo o *Doctor Angelicus*, o alcance da bondade suprema é imperfeita nas coisas inferiores pelas limitações do próprio corpo. Ademais, a alma humana por ser dotada de inúmeras potências, necessita de um instrumento físico [corpo] capaz de atender as suas diversas operações<sup>64</sup>; logo, descreve o Frade de Aquino, ela, a alma, pode alcançar a felicidade suprema, comenta ele:

---

<sup>63</sup> “Logo, a alma deveria estar unida a um corpo muitíssimo sutil, [...] e não a um corpo composto, e sobretudo terrestre” (AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.5, *ad.* 2).

<sup>64</sup> “A natureza corporal, toda ela, está com efeito submetida à alma, e se refere a ela como matéria e instrumento” (AQUINO, *S.th.*, I, q.78, a.1).

O homem, com efeito, pode chegar à bondade universal e total, porque pode alcançar a bem-aventurança. Ele ocupa, entretanto, por sua natureza, o último degrau entre aqueles a quem cabe a bem-aventurança; por isso a alma tem necessidade de numerosas e diferentes operações e potências (AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.2).

Como visto, a alma humana intermedia entre as criaturas angelical e corporal, por isso, a razão dela ter um grande número de potências. Portanto, a alma intelectual [em relação as criaturas inferiores] está mais próxima de Deus; isto significa dizer que pode atingir a bondade, mesmo por meios e condições diversas (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.2, *ad.* 1). Todavia, sentimos que o Aquinate deixou de esclarecer, o que acontece com as almas impedidas de alcançar a perfeição (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.90, a.4) ao morrerem em tenra idade? Sem corpo, não existe conhecimento. Porém, está em sua essência as potências subsistirem. Ora, segundo o Dominicano de Aquino, a essência da alma é ato, logo, não é sua potência (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.1). Assim, parece-nos que mesmo com a morte do corpo, a alma preserva na essência a potencialidade.

Segundo o Aquinate “[...] deve-se considerar que a toda forma segue-se uma inclinação. Por exemplo, em virtude de sua forma, o fogo tende a subir e a produzir algo semelhante a si” (AQUINO, *S.th.*, I, q.80, a.1). Essa preservação tem na alma uma potência natural, com certa força tendenciosa no qual ele chama de apetite natural, ou seja, para onde a alma tende a se inclinar. Isso explica a condição que a alma intelectual possui de poder receber naturalmente as espécies dos sensíveis e dos inteligíveis (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.80, a.1). Como esclarece o Frade Dominicano, a alma é superior as formas naturais, logo, o apetite natural é uma potência da alma. Para uma melhor compreensão, distingue duas espécies de apetite: o sensitivo e o intelectual. O animal se inclina para as coisas que conhece [necessariamente, o objeto sempre presente<sup>65</sup>], enquanto o homem não precisa dessa presença. Para este conhecimento, tanto o homem quanto o animal tendem ao apetite sensitivo [apreendido a partir daquilo que percebeu], mas, difere quanto ao desejar; no homem denota a capacidade de escolha inerente a sua razão [pensamento, raciocínio], ou seja, pode definir o que é bom ou ruim e o porquê (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.80, a.1, *ad.* 2).

Quanto ao apetite intelectual, considerado por Aristóteles como superior, traz em seu esboço a vontade como a verdadeira representação do desejo; não nos movemos sem antes ter vontade. Segundo Tomas, para Aristóteles “[...] o apetite é um tipo de desejo” (AQUINO, *S.th.*,

---

<sup>65</sup> “O motivo pelo qual nos parece que [os animais inferiores] não possuem opinião é o seguinte: não possuem a [opinião] que deriva do raciocínio. O desejo não envolve, por isso, a faculdade capaz de deliberar” (ARISTÓTELES, *Sobre a alma*, III, 434a, 10 – destaque do autor).

I, q.80, a.1, *ad.* 2). De outro modo, fica claro nas palavras do Aquinate que há diferença entre o apetite sensitivo e o intelectual, como explica: “Visto que o objeto apreendido pelo intelecto é de gênero diverso do objeto apreendido pelo sentido, segue-se que o apetite intelectual é uma potência distinta do apetite sensitivo” (AQUINO, *S.th.*, I, q.80, a.1, *ad.* 2). Ademais, como já demonstrado, o intelecto volta-se para as coisas universais enquanto o apetite intelectual tende para as coisas particulares fora da alma pela razão universal. Uma vez considerado uma potência da alma, o apetite intelectual, também será subsistente a corrupção do corpo. Logo, como já visto, que é da natureza da alma conhecer, assim, entendemos que a expressão ‘natureza’ está relacionada com uma vontade, como acima foi exposto, que esta vontade representa o desejo e por razão direta também é um tipo de apetite. Desta maneira, a alma desprovida do corpo mantém seu apetite [vontade] ativa perante o desejo de apreender o conhecimento do mundo espiritual.

A posição referenciada acima sobre a subsistência das potências não sensíveis da alma, é confirmada por Tomás de Aquino na *Suma Teológica* ao afirmar: “Mas algumas potências se referem à alma, em particular, como a seu sujeito, é o caso da inteligência e da vontade” (AQUINO, *S.th.*, I, q.88, a.1). Outras potências são subsistentes, porém, duas delas requerem nossa atenção, pois habitam na alma, não por terem sido apreendidas pela percepção sensível, são elas: a alegria e a tristeza (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.8, *ad.* 5) - explanação que será ponto ulterior. Ora, haveria na alma alguma faculdade capaz de conhecer pelo apetite intelectual estados imateriais?

Antes de nos debruçarmos nas potencialidades subsistentes da alma que selecionamos, retomemos a título de recordação as afirmações do *Doctor Angelicus* que tratam da importância da alma após a corrupção do corpo. Por mais que tenhamos navegado pelas oscilações tomasianas sobre o destino da alma após a morte, não nos restam dúvidas que notoriamente em várias passagens, por questões religiosas, o Aquinate se furtou em afirmar e considerar uma alma livre, pensante, cheia de vontade para continuar existindo e operando com seus apetites intelectivos. Enfim, um ser consciente de si mesmo. Na questão 89 da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino deixa bem claro que a faculdade intelectual não é afetada pela morte do corpo, mas ao contrário, opera de maneira diferente e adequada a sua nova realidade, afirma ele:

Como, pois, as espécies inteligíveis permanecem na alma separada, segundo já se disse, e como o estado dela não é o mesmo que o da vida presente, resulta que, pelas espécies inteligíveis adquiridas nesta vida, **a alma separada poderá inteligir** o que antes já inteligira: não, porém, do mesmo modo, isto é, voltando-se para os fantasmas, mas por modo que lhe seja conveniente (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.6 - destaque nosso).

Contudo, não basta somente se movimentar de modo diferente, o importante é que “[...] tais potências **necessário é que permaneçam na alma**, depois de destruído o corpo” (AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.8 - destaque nosso). Assim, evidencia-se que tratamos de uma consciência individual com capacidade de abstrair no mundo imaterial formas não materiais. Para que estas formas sejam utilizadas em aprendizados novos, precisam estar armazenadas na memória.

#### 4.3.1.1 Da memória e recordação

No capítulo 3 desta dissertação, tratamos de uma memória capaz de guardar as imagens captadas pelos sentidos e suas operações<sup>66</sup>. Estávamos voltados, tão somente, para o aspecto de retenção no campo do sensível. Agora, buscamos ampliar os estudos para o campo do inteligível, não mais uma memória como um local de armazenar imagens e sim de operar no homem, principalmente, a recordação e a retenção. Contudo, vale ressaltar nas palavras do Aquinate que a memória não é uma potência diferente do intelecto, afirma ele: “A memória não é, em consequência, uma potência distinta do intelecto, porque pertence à razão da potência passiva não só conservar, como também receber” (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.7). Assim, sua natureza não poderia ser diferente ao do intelecto, por isso, como já demonstrado, pertence ao imaterial ou intelectiva. Em algumas passagens Tomás de Aquino se refere a uma natureza espiritual, mas sem se deter em apontar uma direção; por exemplo, seriam três elementos naturais: corpo, alma e espírito? O que podemos deduzir é uma potência espiritual cognitiva chamada de intelecto e possui em sua arquitetura a memória que é responsável pela guarda de todas as apreensões e com capacidade de recordar, sem que para isso, seja necessário o objeto presente.

Tomás em dado momento afirma que quanto a memória sensível [lembranças] não há diferença entre a do homem e a do animal (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.78, a.4). Mesmo não havendo essa diferença oriunda de comparações das representações individuais imaginárias, considera a intencionalidade como um fator diferencial. De outro modo, Paulo Faitanin, corrobora com o Aquinate ao considerar:

Assim, pois, as impressões sensíveis não são marcas inteligíveis, senão apenas sensíveis, elas não são suficientes para dizer o que é tal realidade para o intelecto: ele precisa produzir uma marca inteligível e indelével – uma palavra mental – que resulte do *intus legere*, ‘ler por dentro a natureza’ de um objeto

---

<sup>66</sup> Conforme demonstrado no item 3.3.1.2.

real, para assim guardá-la e usá-la de modo inteligível, para além dos sentidos e da presença atual do objeto, no conhecimento e elaboração da ciência do objeto (2006, p. 127).

Ou seja, os animais percebem por um instinto natural; no homem por uma questão racional particular (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.78, a.4). Em nosso entendimento [com a imagem potencial já abstraída], a forma particular [individualização] armazenada na memória, agora é abstraída pelo intelecto agente que conserva uma imagem inteligível [em ato] na memória intelectiva subsistente na alma (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.6). Por sua vez o intelecto possível acessa esta memória e opera o conhecimento, portanto, o Frade Dominicano reforça suas considerações a respeito dessa operação quando afirma:

Pelo fato de receber as imagens inteligíveis, pode operar quando quiser, mas não opera sempre, pois 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 (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.6 – destaque do autor).

Ademais, conservada na memória intelectiva, as imagens servirão de recordações de um passado (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.6), com uma possível intenção de operar no presente ou idealizar o futuro<sup>67</sup>. Sobre o assunto se posiciona Bernardo Ferro:

por isso, Aristóteles sustenta que algumas ideias e seguem *habitualmente* a outras, despertando na alma nexos associativos que servem de motor ao processo de reminiscência: [...] através de um de três modos fundamentais de relação: ou porque este lhe é semelhante, ou porque se lhe opõe, ou porque lhe é próximo (2013, p. 22-23 - destaque do autor)

Em seus estudos, o frade de Aquino, faz uma menção se “[...] é possível considerar primeiramente se as imagens inteligíveis podem ser conservadas desse modo no intelecto” (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.6). As afirmações do pensamento tomasiano sobre as operações do intelecto, demonstram certa independência que a alma intelectiva possui quando desprovida do corpo<sup>68</sup>. O próprio Tomás chega a afirmar que o intelecto conserva as imagens sem necessitar de algum órgão.

<sup>67</sup>Esta contraposição refere-se a um contexto sobre as lembranças. Como já demonstrado, a memória sensitiva armazena as lembranças tanto no homem [cognitiva] como no animal [estimativa]. Para as recordações, a memória intelectiva opera como conservadora de imagens inteligíveis que são acessadas permanentemente pelo intelecto em ato.

<sup>68</sup>Estabelece condições de operação como: modo inteligível ou estar em ato, são características dos estudos do *corpus tomisticum* realizados a partir de uma lógica estabelecida; para a época, o processo dedutivo se afigurava como melhor caminho para a compreensão. Em tempos modernos, as ciências aprimoraram as metodologias; haja vista a Neurociência que tem demonstrado as operações do cérebro de forma mais ampla. Por entender a superioridade da alma sobre o corpo, logo, as operações cerebrais são da alma, assim, as comprovações neurocientíficas apontam para as operações da substância intelectual.

A relação memória tempo fica claro com a faculdade da recordação, ora, uma vez guardadas as imagens se tornam algo do passado que podem ser acessadas por uma operação facultativa. Logo, a memória tem uma relação peculiar com a temporalidade [reter e recordar], segundo afirma Bernardo Ferro (2013, p. 28): “Assim, ainda que a recordação do conteúdo em causa implique, já, a consciência de uma ordem temporal, a ausência da imagem relativa ao intervalo de tempo decorrido impede a sua localização exata no seio dessa ordem”. A esse respeito, o filósofo árabe fez o seguinte comentário:

Agora, dado que o intelecto percebe as coisas que se precedem e se sucedem, inteligir [juntamente] com elas, o tempo, é uma necessidade – e isso não em um tempo, mas em um instante, pois o intelecto entende o tempo em um instante. E quanto à sua [do intelecto] composição do silogismo e da definição, esta é, pois, sem dúvida alguma, em um tempo; salvo que sua [do intelecto] concepção da conclusão e do definido é instantânea (AVICENA, *Livro da alma*, V, 5, p. 154-155 – destaque do autor).

Contudo, Paulo Faitanin (cf. 2006, p. 125) adverte que são necessárias condições tanto para a retenção quanto para recordação. Dentre as condições citadas para retenção [sensação, percepção – já vistas em outro momento], reservamos outras duas para comentar: o conhecimento e a conservação. No que se refere ao conhecimento, este é de importante condição, pois, sem ele não é possível a lembrança. Ora, como lembrar do que não está na memória? E por sua vez, como reter o que não se conhece? Por fim, a retenção só poderá existir a partir da conservação das imagens que estão para a operação dos intelectos [como já demonstrado], estando a retenção como parte da memória sensitiva. Quanto a recordação, a posicionamos como parte da memória intelectual, assim, são três condições necessárias, segundo Paulo Faitanin (cf. 2006, 125): (i) consciência, capacidade do sujeito se relacionar consigo mesmo e poder pesquisar em sua memória algo que está retido; (ii) a atenção é importante para recordar, porque é por ela que o sujeito pode se voltar de maneira consciente para a uma percepção; (iii) sem o interesse é quase impossível que haja, tanto consciência quanto atenção para uma dada percepção.

A prática da recordação não seria possível se não houvesse uma faculdade que atue como responsável por sua expressão, tratamos aqui do pensamento. Assim, podemos afirmar que a imaginação é a responsável pelo produto da memória, ou seja, o raciocínio, e este, pelo pensamento. Ademais, o conhecimento parte do pressuposto da combinação das imagens separadas e depois justapostas, que denominamos raciocínio. A partir dessa formulação teremos como resultado o pensamento racional, ou simplesmente, pensamento. Será por via deste que produziremos a linguagem. Com isso, segundo Paulo Faitanin “Só assim o intelecto produz

conhecimento ciência e saber” (2006, p. 125). O intelecto possível é a ponte transformadora do inteligível em ato para o conhecimento universal, por outro lado, o intelecto agente é o facilitador desta transformação.

#### 4.3.1.2 Do intelecto

Como já demonstrado, o intelecto não é a alma, mas potência dela (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.1). E como tal, opera alinhado com as outras potências imateriais: memória intelectual, recordação, vontade e livre-arbítrio. Por isso, a sua subsistência é inerente a alma. As afirmações realizadas pelo Aquinate, reiteradas vezes que o intelecto, assim como a vontade, não necessita de corpo para operar (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.8, *ad.4*), leva-nos a deduzir que após a morte do corpo, não há uma descontinuidade ou paralização total ou parcial do intelecto quanto as suas operações, mas ao contrário, uma permanente operacionalidade intrínseca relacionado a memória intelectual. Ora, como descrevemos acima, raciocinar só é possível a partir da imaginação retida na memória que nos permite produzir o pensamento, e este, uma linguagem que expressa a coisa pensada. Portanto, cabe-nos [mais uma vez] o bom senso lógico validar a razão que propõe ao intelecto, não somente continuar operando após a corrupção do corpo, mas, garantir que as outras operações [já descritas] permaneçam em atividades. O reforço dessa afirmação operativa é ratificado pelo Aquinate ao deixar explícito a condição intermediária do intelecto [quanto a imagem inteligível] como sendo o estado de hábito, ou seja, operar entre a potência e o ato (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.6, *ad. 3*). Em outras palavras, o intelecto se mantém ativo como razão direta da alma, que sugere por meio de uma linguagem expressiva o efeito da sua existência. Ademais, garante o Frade de Aquino que “[...] há na alma operações que se realizam sem órgão corporal, como *conhecer e querer*” (AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.5 – destaque nosso), mais adiante apresenta outras potências: “[...] é o caso da inteligência e da vontade” (AQUINO, *S.th.*, I, q.78, a.8). Assim, o exercício do hábito que é um ato repetitivo operado pela alma em decorrência da sua potencialidade intelectual, demonstra indubitavelmente a manifestação das potências imateriais, ou seja, do querer, do conhecer e da vontade. Outra vez nos deparamos com a demonstração na qual a alma, por meio das suas potencialidades, estabelece sua autonomia [vontade] contrária a uma possível inoperância [letargia] pós corpo, visto que pelo desejo de conhecer e querer, denota determinado juízo de escolha, i.é., seu livre-arbítrio, item que trataremos mais adiante.

Contudo, temos estudado que a alma intelectual se encontra em uma posição

intermediária entre os anjos e a matéria. Visto também que ela conhece as coisas a partir do sensível particular para o universal; por sua vez, os anjos conhecem o particular a partir do universal, pois, estes não possuem nem necessitam dos sentidos. No entanto, Tomás de Aquino ao tratar dos sentimentos que não passam pelos sentidos, deixa sutilmente transparecer uma relação muito estreita entre os anjos e a substância intelectual [alma]; ocorre no instante em que trata da alegria e da tristeza. Refuta o pensamento que afirma serem esses sentimentos potência concupiscível da alma separada, contesta ele: “Deve-se dizer que a tristeza e alegria estão na alma separada, não segundo o apetite sensitivo, mas *segundo o intelectivo*, como se encontram nos anjos” (AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.8, *ad.* 5). Demonstramos antes que o apetite intelectivo é superior [de acordo com o pensamento do estagirita] por considerar a vontade da alma como uma representação verdadeira do desejo. Portanto, isso nos leva a compreender que os anjos também são possuidores do desejo, mesmo que seja [quanto a sua natureza] diferente ao da alma humana. Podemos deduzir por esta via que certas potências imateriais além de existirem, permitem ser conhecidas. Entretanto, a máxima “nada no intelecto que não tenha passado pelos sentidos”, atribuída a Aristóteles, parece de certo modo, faltar uma maior clareza nesse argumento. Esta clareza se dá com a melhoria a partir dos estudos em Avicena e do conhecimento ampliado pelo Aquinate. Assim, parece-nos mais clara a compreensão em que a alma intelectiva conhece pela via da razão universal, pelo apetite intelectivo natural e por outras razões já demonstradas. Por isso, por tudo que até agora demonstramos, podemos admitir a hipótese possível de uma alma que tem condições de conhecer sem a necessidade de usufruir de um corpo físico.

Retornemos um pouco sobre a capacidade de raciocinar que fora tratado antes. Para o Aquinate, essa capacidade atua na composição da imagem e em seguida em sua divisão construindo uma nova possibilidade de conhecimento, afirma ele: “Deste modo, deve compor os elementos apreendidos ou dividi-los, e em seguida passar de uma composição ou divisão a outra, o que é raciocinar” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.5). Nesta faculdade a imaginação é seu principal objeto, em sentido contrário não haveria sobre o que raciocinar. O conhecimento aponta como um produto final do pensamento raciocinado. No entanto, adverte o dominicano que o intelecto pode errar, não sobre a essência da coisa simples, mas na condição de composição e divisão, considera ele que “o intelecto não erra sobre a quiddidade da coisa. Mas o intelecto pode enganar-se sobre os elementos que têm relação com a essência ou quiddidade, quando ele ordena um elemento para outro, por composição, divisão ou mesmo raciocínio” (AQUINO, *S.th.*, I, q. 85, a.6). Todavia, como já demonstrado, o juízo sobre a proposição da

verdade no intelecto está na disposição do que ele, o intelecto julga, ou seja, o objeto da sua própria impressão [opinião e significação] (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.2).

Compreendemos que o autor em sua descrição no *Corpus Tomisticum* esclarece que a capacidade de autoafirmação da alma intelectual pelo intelecto, deixa claro que o pensamento é a expressão de uma consciência que se relaciona intimamente consigo mesma, por isso ele afirma que: “Em consequência, como o intelecto se conhece a si mesmo, embora seja um intelecto singular, da mesma forma conhece sua intelecção, que é um ato singular, ou no passado, ou no presente ou no futuro” (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.6, *ad.2*). É do nosso entendimento que essa afirmação trata de uma individualidade imaterial capaz de pensar, saber que pensa e o que pensa; toda essa operação é oriunda da imaginação intelectual [recordação], razão própria [juízo] e expressividade singular [o ‘eu’ enquanto consciência de si mesmo].

#### 4.4 SOBRE A CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTOS NOVOS NA ALMA SEPARADA DO CORPO<sup>69</sup>

##### 4.4.1 Da consciência de si mesma

Parece razoável trilhar no caminho cartesiano, quando consideramos que o pensar em si mesmo, representa a consciência de si para consigo. Certamente os estudos sobre o assunto são muito mais amplos e aplicados do que uma simples reflexão. No entanto, para nossos estudos, tal reflexão tem seu valor. Além disso, converge com as colocações feitas pelo Aquinate sobre as potencialidades da alma. E, entre elas, está o intelecto. Diz-nos o frade dominicano, que ele é um princípio e que também incorruptível, logo, sua permanência para além do corpo é natural, ou seja, não é destruído com a destruição do corpo (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.1, *ad. 6*). Por conseguinte, também nos fala que, por natureza, tem a substância inteligente e o desejo de se perpetuar (cf. AQUINO, *ScG*, II, LV, 1309). Com isso, a resposta conclusiva de Descartes “penso logo existo” ressoa como uma concordância com a fala do frade ao dizer: “Desta forma, a alma humana conserva seu ser quando é separada do corpo” (AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.1, *ad. 6*).

---

<sup>69</sup>Optamos em considerar ‘conhecimentos novos’, porque nosso entendimento parte da perspectiva que a razão pode compor e dividir [combinar] as representações imaginárias e a partir daí, produzir diversos conhecimentos. Por outro lado, ao pensar em ‘novos conhecimentos’ contrariamos o pensamento tomasiano por que não mais existem os sentidos físicos para captação das imagens, uma vez que a alma está sem o corpo.

Tudo isso nos leva a uma individualidade consciente por natureza do ser, ou seja, segundo o frade de Aquino “por desejo natural, todas as substâncias inteligentes desejam sempre ser” (AQUINO, *ScG*, II, LV, 1309). No entanto, Tomás de Aquino ao tratar da consciência não a considera uma potência, mas um ato. Esclarece o Aquinate que “consciência quer dizer *conhecimento com um outro*” (AQUINO, *S.th.*, I, q.79, a.13). Ora, é impossível que haja conhecimento se não houver uma relação mútua com alguma coisa e para isso é imprescindível que a consciência esteja em ato, logo, é parte natural da alma. Ademais, como o intelecto é uma potência [*habitus* - cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.5] da alma, a ele, a consciência não pode lhe pertencer, mas é racional compreender que sem o intelecto, ela não pode agir. De outro modo, a consciência precisa do conhecimento para suas atribuições, como diz o Aquinate: “a consciência atesta, obriga ou incita, e ainda acusa ou reprova ou repreende. Ora, tudo isso resulta da aplicação de algum conhecimento ou ciência [razão] que temos do que fazemos” (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.5). Segundo o *Doctor Angelicus* é necessário ponderarmos três condições para agir consciente: (i) atestar reconhecendo nossas ações realizadas; (ii) formar juízo das aplicações necessárias para o fazer ou não, ou seja, obriga-nos a um posicionamento e (iii) julgando as aplicações a partir da ação tomada, bem ou mal feita, define a consciência se reprova ou não o ato. Todo esse processo está na relação direta do conhecimento que obtemos ou já existente. Sem dúvidas que outras considerações mais profundas devem nortear tomadas decisivas, como por exemplo as questões morais, por isso mesmo, tomamos a consciência como uma particularidade do homem frente a sua racionalidade, podendo ele escolher [livre-arbítrio] a partir de uma determinada vontade impulsionada pelo intelecto, logo, a consciência é ato.

Em seus estudos, o Aquinate ensina que somente por meio da união da alma com o corpo [composição] é possível existir homem. E em outro momento, esclarece que a natureza de cada coisa é demonstrada a partir de suas operações, assim, para o homem, sua natureza é de conhecer. Para isto ocorrer, precisa ele de outras faculdades inerentes a própria natureza, como a vontade, o desejo, a liberdade e o livre-arbítrio, como demonstramos antes. Portanto, uma vez desprovida do corpo que lhe serve como instrumento para captar as razões do mundo externo e transformá-las em conhecimentos, a alma, desperta na sua natureza operativa representada pelo desejo [vontade e livre-arbítrio] de permanecer conhecendo. Ademais, seria um absurdo considerar que essa natureza operativa [conhecer], uma vez corrompido o corpo, tivesse condições de operar em ato [vontade e livre-arbítrio], independente da alma. Por força desse absurdo, teríamos potencialidades semelhantes a alma intelectiva atuando em causa própria (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.3). Tal pensamento vai de encontro com as razões que

nos faz negar o intelecto único de Aristóteles e Averróis, se pudéssemos imaginar tal possibilidade. Portanto, chegamos a uma razão da importância de existir por natureza, uma consciência de si mesmo e de sua relação com o mundo espiritual [posição do próprio Tomás ao citar a alma como uma substância espiritual] no qual agora ela se encontra.

As afirmações tomasianas são tácitas quanto a alma separada conhecer a si mesma. Afirma Tomás, “deve-se dizer que a alma humana conhece a si mesma, por seu ato de conhecer, que revela perfeitamente sua potência e sua natureza” (AQUINO, *S.th.*, I, q.88, a.2, *ad.* 3). Portanto, não se encontra como potência o ato de conhecer a si mesma, mas, em sua natureza, algo que lhe é peculiar. Essa descrição quando bem observada nos leva a separar [para efeito de compreensão] a alma do intelecto. Como já demonstrado anteriormente, o intelecto é uma potência desta e conhece o inteligível quando está em ato (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.87, a.1). Porém, o que consideramos ao afirmar que a alma conhece a si mesma é uma dicotomia na substância intelectual e a exposição da quiddidade da alma separada do intelecto [salientamos que as considerações aqui citadas estão no âmbito do metafórico e como ferramentas explicativas]. Assim, podemos ter uma ideia de uma alma imaterial que embora conheça o universal pelo singular [pelo intelecto], possui na sua gênese a propriedade da própria existência, ou seja, existe e sabe que existe.

No entanto, segundo Tomás, é necessário o intelecto para que a operação de conhecimento sobre si mesma possa acontecer, pois, diz ele que somente “a essência de Deus, é ato puro e perfeito, é absoluta e perfeitamente inteligível em si mesma” (AQUINO, *S.th.*, I, q.87, a.1), que de certa forma contraria nossa posição anterior quando expomos a quiddidade da alma a imaterialidade. Todavia, pensamos diferente do frade de Aquino, quanto a gênese da alma. Ora, em nosso entendimento o criador de uma obra contamina sua criação. O artista quando pinta um quadro, coloca elementos que naquele momento dispõe para criar e que irá definir seu estilo. Muitas das pinturas parecem falar por si mesmas, sem precisar do seu criador para dizer o que significam. Ademais, Deus em sua essência e vontade não podia criar a alma com elementos difusos à sua natureza e de nenhuma outra, porque todas as suas criações estão impregnadas por sua presença [onipresença], que de certa forma falam por si mesmas, bastante que se aprecie o que acreditamos ser sua obra. Mas, parece-nos razoável que tenha Ele condicionado [por justiça] que as conquistas das criaturas inteligentes sejam por mérito. Eis a necessária condição de si conhecer [subjetividade].

O *Doctor Angelicus*, esclarece-nos que o autoconhecimento está no gênero dos inteligíveis em ato. Faz uma distinção entre os anjos e os homens, destacando o primeiro como

aquele que está em ato [não em ato puro e completo] e o homem colocado como pertencente ao gênero inteligível em potência. Contudo, foi demonstrado acima que o intelecto *agente* é o responsável por transformar a potência em ato, como afirma o Aquinate: “segue-se que nosso intelecto conhece as si mesmo enquanto é posto em ato pelas espécies que a luz do intelecto agente abstrai do sensível” (AQUINO, *S.th.*, I, q.87, a.1), e na sequência o intelecto *possível* [a partir do ato] o transforma em conhecimento. Ainda afirma que “primeiro o intelecto conhece a respeito de si mesmo é o seu ato de conhecer” (AQUINO, *S.th.*, I, q.87, a.3). Ora, há certa confusão [se nos permite dizer] entre a operação realizada pelo anjo e a realizada pela alma; podemos considerar uma outra operação: as das suas quiddidades particulares quando separadas dos seus intelectos. Ademais, pelo que compreendemos e demonstramos, o anjo não conhece o universal pelo singular das coisas sensíveis, mas, diretamente; por outro lado, a alma somente conhece o universal pelo singular, ou seja, indiretamente. São processos diferentes para diferentes intelectos (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.87, a.3).

Parece que temos nas duas operações [a partir do ato] o conhecimento do universal em vias diferentes; porém, os dois estão em ato no conhecimento, logo, tanto o anjo como a substância intelectual [alma] conhecem a si mesmos a partir de uma consciência operativa da faculdade intelectual. Eis porque o intelecto é confundido com a própria alma, mas como demonstrado ele é uma faculdade desta. Por fim, [sobre nossa posição] esclarece o frade dominicano: “Em consequência, muitos ignoram a natureza da alma, e muitos também se deixam enganar sobre sua natureza. Razão porque Agostinho diz de tal busca sobre a mente [alma]: ‘A mente não procura conhecer-se como estivesse ausente, mas procura em sua presença discernir o que é’” (AQUINO, *S.th.*, I, q.87, a.3 – destaque nosso), como dispusemos acima, a alma [sujeito] se distancia das outras realidades ao buscar em si a razão de ser, eis porque Tomás de Aquino a coloca como um ser espiritual mais próximo de Deus.

#### **4.4.2 Da vontade e livre-arbítrio**

É deveras importante tratar um pouco mais sobre a ‘vontade’, por auxiliar em uma melhor compreensão de uma alma desprovida de corpo e de um desejo que se mantém consciente em si mesma. Por operar suas faculdades intelectivas, enfim, imprime uma dinâmica diferente ao qual tinha quando estava no corpo (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.6). Tomás de Aquino, em particular na questão 82 da *Suma Teológica*, aborda inicialmente à vontade no que é necessário e para a necessidade. No intuito de melhor compreender essa questão, embora

outros autores abordem em épocas distintas, optamos em considerar o pensamento de Arthur Schopenhauer (1788-1860) em seu livro ‘O livre arbítrio’ que capitula sobre o necessário e sobre a consciência. Pautamos que nos ajudará como base de argumentação consistente mais próxima do Aquinate.

Afinal o que podemos entender por ‘necessário’? questionamento realizado por Schopenhauer que condiz com a colocação do frade de Aquino quando este afirma que “a vontade quer alguma coisa de maneira necessária” (AQUINO, *S.th.*, I, q.82, a.1), ora, logo entendemos que a vontade não se manifesta sem sentido nem direção; por isso, que Schopenhauer define o necessário como “tudo aquilo que resulta de dada razão suficiente” (SCHOPENHAUER, 1, [s.d.], vol. I, p. 24), não se dispondo como contingência. Pensamento que acompanha ao de Tomás de Aquino no tocante ao necessário não poder não ser, das razões que irão construir a necessidade natural e de utilidade (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.82, a.1). Esse pensar está atrelado ao entendimento da liberdade. Assim, Schopenhauer reconhece de forma negativa que a liberdade é a “ausência de toda a força necessitante” (SCHOPENHAUER, 1, [s.d.], vol. I, p. 24). Nesse ponto, aplica-se a vontade livre como se não fosse determinada por qualquer razão, ou seja, não estivesse necessitando de nada. No entanto, ele considera que a relação da necessidade e a determinação da vontade pelo mundo externo por ser tão próxima é de fato o que justifica a necessidade como ato da vontade e esta ser objeto exclusivo da consciência (cf. SCHOPENHAUER, 1, [s.d.], vol. I, p. 30). Com isso, como já exposto acima, a alma deseja [tem vontade] profundamente permanecer existindo após corrupção do corpo<sup>70</sup>. Suas buscas e desejos [vontade] apontam para algo que lhe dá certeza da sua subsistência e estado de consciência de si mesma. Ademais, esta consciência é a pura afirmação da liberdade dessa vontade.

O contrário da manifestação da vontade [desejo voluntário] frente ao que é próprio dela, ou seja, está inclinada para uma coisa, é tida por Tomás de Aquino como uma necessidade de coação que é algo repugnante. Desta forma considera ele que “o movimento da vontade é certa inclinação para algo” (AQUINO, *S.th.*, I, q.82, a.1). Em determinada posição, afirma “Ora, o ser por si mesmo segue a forma [...]” (AQUINO, *ScG*, II, LV, 1299), inclina-se para uma direção e a evidência sugere uma vontade livre e voluntária para escolher naturalmente o que lhe faz feliz, como anuncia Agostinho.

---

<sup>70</sup>Considerações que o próprio Tomás afirma na *Suma Teológica* (II-I, q.75, a.6) ao responder que a vontade da alma está na condição em que “todo ser dotado de intelecto deseja naturalmente existir sempre”. Entendemos nessa afirmativa o que temos demonstrado a respeito da livre vontade.

Contudo, para Tomás a vontade é uma inclinação natural do intelecto que segue sua forma conhecida (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.87, a.4). Assim, a afirmação em Aristóteles que a vontade está na razão é melhor compreendida no pensamento do Aquinate. Como demonstrado acima, consideraremos uma dicotomia da alma e do intelecto quando tratamos da consciência de si mesma. Pois, a partir desse entendimento do intelecto sobre a vontade, nos resta fazer uma reflexão sobre o inconsciente que é um desconhecido para o intelecto. Por falta de maior pesquisa sobre o assunto, vamos nos restringir em considerar que ele [inconsciente] parece habitar na alma ou ser a própria.

Portanto, como já descrevemos, a alma por natureza busca o conhecimento a partir das suas operações intelectivas. Essa operação favorece ao homem a condição da razão e da inteligência das coisas e o distingue do gênero animal, como trata Aristóteles: “a vontade está na razão, mas o irascível e o concupiscível estão na parte sensitiva” (*apud* AQUINO, *ScG*, II, L, 1374). Desta maneira, reafirma o intelecto como uma potência da alma que a faz emitir pensamento próprio e de conhecer<sup>71</sup>. Com essas potencialidades, o homem, tem naturalmente o desejo de ser imortal (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.2). Tomás reforça, frente à imortalidade, que as substâncias intelectuais são denominadas de espíritos (cf. AQUINO, *ScG*, II, XLIX, 1256). Esclarece que “é pela morte, deficiência do corpo, que a alma acidentalmente **permanece posteriormente** a este” (AQUINO, *S.th.*, I, q. 90, a.4 - destaque nosso). Em comunhão com o intelecto, a vontade, impulsiona o conhecimento e à realização dos desejos da alma [é a expressão da sua vontade consciente, voluntária e livre] como senhora dos próprios atos, ciente que esta escolha não determina um fim, mas, seus meios para tal.

De certo modo, temos a compreensão que as exposições de santo Tomás referente a alma desencarnada não se diferencia da alma encarnada no tocante a ter consciência de si mesma; está clara em sua passagem ao explicar que por meio da sua escolha [vontade] pode aderir ao que é necessário e ao que não é. Todavia, certamente para essa condição não há dúvidas, por parte da alma intelectual, da plena ciência de si mesma e do seu desejo livre voltado para seu bem [felicidade] ou bem-aventurança. Vejamos os dizeres do frade sobre esse assunto:

Há bens particulares que não têm relação necessária com a bem-aventurança, porque pode ser bem-aventurado sem ele [contingente] [...]. Mas há outros bens que têm uma relação necessária com a bem-aventurança; são aqueles

---

<sup>71</sup>Essas ponderações nos faz compreender que pela vontade livre a alma tem consciência da sua limitação sem o corpo, no entanto, permanece ciente das possibilidades que pode operar; por isso, em suas palavras: “Mas quando dele separada, terá outro modo de conhecer, semelhante às outras substâncias separadas do corpo [...]” (AQUINO, *S.th.*, I, q.75, a.6). Outra demonstração de independência e capacidade da alma para continuar produzindo o conhecimento por meio da sua vontade.

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 (AQUINO, *S.th.*, I, q.82, a.2 – destaque nosso).

Nas razões claras e objetivas demonstradas acima, não temos dúvidas que para tal situação apresentada, o homem dispõe, como ato natural, a condição de decidir o seu melhor, mesmo que aos olhos dos outros pareça ser sua infelicidade. Mas o Aquinate deixa claro que a tendência da alma intelectual é direcionar-se para o divino. Ora, parece que em uma posição implícita nas suas palavras estamos de certa maneira determinado [qualquer que seja a escolha] a bem-aventurança em Deus. Dispomos de uma escolha que não existe por nossa vontade, mas, sugere que assim façamos como cumprimento da lei natural de liberdade. Nesse sentido, optamos diferente e contrariamos o pensamento do frade de Aquino ao citar como exemplo a possibilidade de agir contrária a lei divina e no fim ser feliz do mesmo modo aos que optaram em caminho diferente do nosso, mesmo que seja em tempo diferente.

Para essa linha de pensamento tomasiano, ainda estamos diferentes a ela. No entanto, sem contrariedade nas palavras do santo de Aquino é evidente a individualidade expressiva da alma ao poder escolher entre pontos diferentes, isso nos conduz, como já escrito, a aceitar na subsistência da alma após a corrupção do corpo, a mesma determinação de escolha diante ao um novo processo de percepção e entendimento. Diante de tanta determinação de escolha, estaríamos certos que a vontade está acima das operações intelectivas, i.é., seria ela, a vontade, superior ao intelecto? Essa questão é exposta por Schopenhauer quando ele propõe uma resposta para o sentido do suicídio, diz ele: “Como prova disso, não vemos, pois, o modo por que o mais poderoso entre todos os motivos, na ordem natural, o instintivo amor à vida, parece em certos casos inferior a tantos outros, como se observa no suicídio” (SCHOPENHAUER, 1, [s.d.], vol. I, p. 22). De fato, parece que a vontade é superior a própria lei natural.

No entanto, Tomás de Aquino tratará do assunto e a firma de modo absoluto “o intelecto é mais nobre que a vontade” (AQUINO, *S.th.*, I, q.82, a.3). Descreve que a superioridade de uma coisa sobre outra pode ser considerada de duas formas: absoluta ou relativa. Na forma absoluta explica o Aquinate: “Uma coisa é tal absolutamente, quando ela é isso em si mesma” e para a forma relativa diz: “e é tal relativamente, quando o é em relação a uma outra” (AQUINO, *S.th.*, I, q.82, a.3). Ademais, em suas considerações o Aquinate explica que o intelecto por se aproximar do mais simples tende a ser superior a vontade, porém, em condições relativas pode ocorrer que o inverso aconteça, como afirma ele “no caso em que o objeto da

vontade seja uma coisa superior ao objeto do intelecto” (AQUINO, *S.th.*, I, q.82, a.3). Por não ser objeto da nossa pesquisa não detalharemos os pontos acima, por se tratar de recursos para demonstração no sentido de estabelecer um contrário, em que, dispondo a alma de uma certa escolha e de uma tomada de decisão, reiteramos, como demonstrado, a condição da sua existência consciencial e individualizada capaz de operar suas faculdades para além do corpo, mesmo no contraditório.

Cabe-nos ressaltar que toda tomada de decisão é inerente a condição livre para executar a própria vontade. Logo, por mais que a vontade e o intelecto pudessem decidir qual caminho seguir ou qual resposta a fornecer, não poderiam, se lhes ocorresse a ausência do livre-arbítrio. Para tanto, conceituamos [conforme nosso entendimento] o que vem a ser, a partir do ‘escolher algo’, liberdade e livre-arbítrio. Certamente que os pontos propostos requerem um maior estudo e merecido aprofundamento, mediante tamanha relevância em nossas ações diárias. Porém, para o momento cabe-nos colocar que a liberdade é uma condição do querer agir aplicada ao mundo sensível a partir da vontade e regida por condições normativas moralizantes, ou seja, tudo posso mais nem tudo me é lícito. Assim, minhas escolhas estão atreladas as condições ofertadas pela sociedade na qual estou inserido. No que se refere ao livre-arbítrio, é uma potência de escolha a partir do comparativo entre uma coisa e outra realizada a partir de um juízo proveniente de uma escolha que nos leva a bem-aventurança [felicidade]. Para essa condição não há aplicação de uma *nomia*<sup>72</sup> social, pois, posso escolher o que quiser mesmo que minha liberdade esteja condicionada somente em uma direção. Assim, podemos dizer que a liberdade está na vontade da ação no mundo sensível, enquanto o livre-arbítrio está no julgamento livre da alma em detrimento da escolha [querer] entre duas coisas com o propósito do seu bem-estar.

Para tanto, o bem-estar da alma, como já demonstrado, desfruta das razões que santo Tomás abordará como a alma intelectiva deseja por natureza ser imortal (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.75, a.6). Considera que a alma para determinadas operações não necessita de órgãos do corpo, pois o conhecer e o querer são inerentes ao intelecto (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.5), portanto, apresentamos acima razões que nos levam a certeza da plena consciência da alma após a corrupção do corpo, que são ratificadas pelo Aquinate quando afirma:

Portanto, para que o intelecto conheça em ato [sem o mundo sensível], não somente adquirindo uma ciência nova [coisas imateriais], mas ainda fazendo uso de uma ciência adquirida [memória intelectiva, hábito], o intelecto exige o ato da imaginação e das outras potências [vontade e livre-arbítrio]

---

<sup>72</sup>Leis sociais, normas do código cível.

(AQUINO, *S.th.*, I, q.84, a.7 – destaques nosso).

Todavia, Tomás de Aquino, expõe razões contrárias que a alma conheça as coisas incorpóreas ou imateriais. Afirma ele que o intelecto em ato para conhecer se volta as representações imaginárias existentes, pois só as podemos conhecer em estado de vida presente. Nos posicionamos com razões que diferem do Aquinate. Observamos o contraditório em determinados pontos do seu texto. Temos a impressão que em certos momentos ele manteve o devido cuidado em suas considerações, haja vista sua posição de sacerdote da igreja. É fato notório que na mesma contextualização negue a possibilidade do conhecimento da alma fora do corpo e ao mesmo instante afirme poder comparar a imagem da coisa material com a coisa imaterial, vejamos o que diz ele “conhecemos as coisas incorpóreas, das quais não se tem representações imaginárias, por comparação com os corpos sensíveis, dos quais são as representações imaginárias” (AQUINO, *S.th.*, I, q.84, a.7), pois, se as coisas imateriais não podem ser conhecidas pelo intelecto sem uma representação por imagens, como o intelecto poderá [a partir da sua vontade, como já demonstrado], usufruir do livre-arbítrio [comparar e escolher] entre uma imagem na memória e o “não-ser”? Segundo o próprio Tomás, os argumentos que podem nos levar a conhecer a verdade é a dedução e a Deus à negação.

Ora, essas operações [dedução e negação] são ações da vontade por via do intelecto em ato livre. Assim, colocamos nossas considerações que demonstram uma possível contradição no uso dos termos ‘imaterial’ ou ‘incorpóreo’, pois, se é possível realizar tal comparação [como sugerido] podemos deduzir que os termos existem em outra condição que não o particular; porém, condizente com a percepção pela alma intelectual, ou seja, o termo universal. Desta maneira, como visto, o intelecto em ato pode perceber os universais e comparar com outros que já existem em sua memória intelectual. Ademais, o *Doctor Angelicus* faz certo esclarecimento sobre o impedimento do intelecto no estado de consciência da alma durante o sono, explica ele: “Portanto, na medida em que o sentido e a imaginação estão livres durante o sono, também o juízo do intelecto, mas não totalmente” (AQUINO, *S.th.*, I, q.84, a.8), segue que, uma vez possibilitado de usufruir do livre-arbítrio [juízo de escolha], ainda que parcial, para raciocinar, podemos deduzir que após a corrupção do corpo essa condição é potencializada e a possibilidade de se enganar em suas escolhas, desaparece.

Tomás de Aquino assevera que é de suma importância o homem ser dotado de livre-arbítrio, uma vez que possui a razão e pode decidir racionalmente em que direção seguir e por que fazê-lo (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.83, a.1). Não podemos esquecer que a ação de simplesmente julgar também é uma condição dos animais não racionais. Assim, podem julgar

livremente, porém sem saber o porquê daquele juízo, uma vez que não possuem a potencialidade racional de comparar; contudo, pelo instinto, operam de maneira automática. Nas duas posições temos um juízo decisivo, prático, com fim último, ou seja, decidir o que fazer agora! Compreendemos que o distanciamento entre ambos se caracteriza no homem pelas faculdades intelectivas: reminiscência e vontade [intenção], enquanto nos animais pelos instintos, ou seja, a memória estimativa [lembrança] relacionada com uma possível liberdade<sup>73</sup>.

Para isso acontecer, tanto os homens como os animais, possuem, como já demonstramos, a potencialidade da lembrança [registro na memória], mas, somente no homem é possível recordar. Esta possibilidade requer um raciocínio [pensamento] intelectual que ocorre pelas potencialidades do livre-arbítrio e da vontade [intenção], as quais não operam na alma dos animais (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.5). Ademais, a alma intelectual tanto pode recorrer as lembranças e as recordações ou usufruir das duas ao mesmo tempo. Portanto, nos leva a considerar que o intelecto agente é o responsável por intermediar esta ação.

#### 4.4.3 Da operação intelectual como permanência do conhecimento

O intelecto, segundo o santo de Aquino, tem como finalidade principal o conhecimento da natureza das coisas materiais [a partir das imagens]. Significa dizer que sua essência e seu conhecer são resultados desse primeiro conhecimento, ou seja, segundo ele “essa operação permanece no intelecto como sua perfeição e seu ato” (AQUINO, *S.th.*, I, q.87, a.3). Além disso, como já demonstramos acima, a diferença se dá conforme uma ordem hierárquica divina considerada por Tomás. Então, podemos deduzir que tudo que se conhece é em ato, por ser da natureza do intelecto a perfeição do conhecer. Ora, se consideramos que por condição natural a alma conhece a partir das representações imaginárias e com a morte não terá mais essas representações, logo, a alma estará desprovida de conhecer naturalmente. Contudo, o dominicano esclarece esta falsa razão, diz ele:

Ora a alma tem um modo de existir diferente quando está unida ao corpo, e quando dele separada, embora sua natureza permaneça a mesma. [...]. Quando, contudo, está separada do corpo, convém-lhe o modo de conhecer pelo qual se volta para as coisas que são totalmente inteligíveis, da mesma maneira que as outras substâncias separadas (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.1).

---

<sup>73</sup>Sobre o assunto citamos parte de texto editado por nós: “Schopenhauer ressalta, como acepção original, o sentido físico, onde homens e animais são livres desde que não estejam com algum impedimento e exerçam sua exclusiva vontade. No entanto, Tomás esclarece que o homem está acima dos animais por ter um juízo da razão que lhe permite ‘querer’ e por ser senhor dos seus atos, pois ele, o homem, é causa de si, isso o difere dos animais que agem por impulso natural” (SILVA, 2018, p. 51-55).

Com expressiva afirmação, o Aquinate coloca a inteligência como a operação mais semelhante às substâncias superiores. Pois, segundo ele, esta opera sem a necessidade dos órgãos corpóreos, por isso a denomina alma intelectiva. Ademais, esclarece que não há nenhuma relação da operação realizada por ela com a matéria corporal, porque, segundo explica, pode ela, a alma, produzir operações sem o corpo (cf. AQUINO, *ScG*, II, LXVIII, 1459a - 1465).

Em seus estudos [em particular a questão 75, no artigo sexto], Tomás de Aquino trata da composição de homem, e há um posicionamento claro sobre o problema de as representações imaginárias deixarem de existir para a alma uma vez separada do corpo. Desta forma, fica explícito que as imagens são imprescindíveis na construção do conhecimento. Porém, o Aquinate nos leva a percepção das leis naturais que regem o homem e tudo que há. Significa dizer [segundo nosso entender] que para a condição material a organização é uma e para o incorpóreo é outra. Assim, podemos compreender que o conhecimento não está retido a uma situação permanente pelos sentidos, ou seja, Tomás esclarece que se tudo fosse a partir das representações imaginárias contidas somente na alma, a ciência estaria restrita, logo, diz ele a respeito: “Se, pois, aquilo que conhecemos fosse somente as espécies que estão na alma, todas as ciências não seriam de coisas que estão fora da alma, mas somente das espécies inteligíveis que estão na alma” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.2). Portanto, quando aponto para o corpo, o conhecimento se processa por um modo próprio [como já demonstrado], quando aponto para fora dele [substância espiritual] o conhecimento acontece de outro modo, i.é., obedece às leis que transitam entre os diferentes planos de participação da alma [material e espiritual]. Esta posição foi definida pelo Aquinate ao afirmar que há na alma operações independentes da matéria corporal, sem com isso, que haja por parte dela necessidade do corpo (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.5, *ad.* 2).

Os estudos do frade dominicano sempre estão apontando para as potências que independem do corpo. Haja vista, sua afirmação sobre o intelecto e a vontade como potência que estão para além da matéria (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.76, a.8, *ad.* 4). Outra ponderação, contida no intelecto como parte da sua constituição, a memória [sensitiva e intelectiva] responde pelas ações de receber e armazenar. Como já demonstramos, a memória sensitiva é comum tanto no homem como nos animais, enquanto que a memória intelectiva somente nos homens. Esta atua como responsável na garantia da recordação e como ambiente para composição da razão. Ora, sem ela como poderia o intelecto, uma vez compondo a partir da divisão, armazenar

conhecimentos novos? Não há dúvidas da sua importância e sua subsistência junto com o intelecto após a corrupção do corpo.

A este respeito, podemos demonstrar as operações a partir do *habitus* que tanto no corpo quanto na alma é existente. Diz o Aquinate, que “[...] é preciso que o *habitus* da ciência aqui adquirido esteja em parte nas potências sensíveis, acima enumeradas, e em parte no próprio intelecto” (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.5). Salvo a memória sensitiva que pertence ao corpo e com ele se corrompe, é contrário ao que demonstramos sobre as memórias sensitiva e intelectiva pensar que: uma vez as imagens apreendidas pelo intelecto pudessem desaparecer na morte do corpo. De certo, ficou claro a importância da recordação por parte do homem quando em alma [sem corpo], lembrar dos seus atos e ter ciência do seu julgamento [consciência de si mesmo]. Assim, também é claro que a ciência adquirida no mundo sensível é espelhada [impressa] na alma, a partir do *habitus* como potencialidade intelectual, como esclarece Tomás: “[...] mas o que está no próprio intelecto permanecerá necessariamente. [...] Deve-se, portanto, dizer que o *habitus* de ciência, na medida em que está no intelecto, permanece na alma separada” (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.5).

No entanto, deve-se admitir como verdade o objeto a partir de uma representação de imagens? Por menor que seja, há uma possibilidade de no caminho até o intelecto possível ter ocorrido um erro de captação da imagem. Pensando nessa possibilidade, o Aquinate nos tranquiliza e para que não haja dúvidas quanto a apreensão dos sentidos na formação de novos conhecimentos ou reconhecimentos, esclarece: “o julgamento da potência cognoscitiva terá por objeto aquilo que ela mesma julga, a saber, sua própria impressão, segundo o que ela é; e assim todo julgamento será verdadeiro [...]. Por conseguinte, toda opinião será igualmente verdadeira, e de modo geral, toda significação” (AQUINO, *S.th.*, I, q.85, a.2). Ora, o pensamento contrário seria admitir que tudo que captamos pelos sentidos são falhos ou passíveis de inverdades, por outro lado, parece ser mais confortável aceitar as ideias platônicas. Em nosso entendimento, nenhuma nem outra possibilidade nos leva a certeza da realidade. As ponderações do Aquinate em estabelecer a verdade [a partir da condição do intelecto] nos permite ter maior segurança na operação do intelecto possível. Então, consideramos [ainda em nosso entendimento], que o intelecto possível mantém em sua natureza a condição de determinar se o objeto captado pelos sentidos é o que é, sem possibilidades de ser o contrário. Ademais, uma vez desprovida do corpo a alma é capaz de conhecer o imaterial a partir do inteligível.

#### 4.4.4 Da alma separada na construção de conhecimentos novos a partir da memória intelectual

O Aquinate considera [entre tantas proposições] a impossibilidade da alma conhecer sem o corpo, como já demonstrado. Embora, apresente outra proposição contrária a essa afirmação quando afirma: “pode também produzir operação sem o corpo” (AQUINO, *ScG*, II, LXIX, 1465). Ora, como vimos, a operação natural da alma é a intelecção, assim, é necessário separar as proposições para melhor lhes compreender. Por conseguinte, reforça que a alma não existe por causa do corpo, tão pouco que se una a ele por causa do intelecto (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.84, a.4). De maneira contrária, segundo o frade de Aquino, a alma “estaria em vão unida ao corpo”, pois uma vez apta a receber as espécies inteligíveis não haveria necessidade do corpo. Contudo, na mesma obra afirma ter a alma potencialidades independentes do corpo, como o intelecto e a vontade, em outras palavras, parecem contraditórias as alegações citadas. No entanto, há para nós uma peculiar diferença entre as proposições expostas pelo frade de Aquino, ou seja, operar ‘novos conhecimentos’ e ‘conhecimentos novos’.

Para santo Tomás, os ‘novos conhecimentos’ advêm das operações dos órgãos corporais [sentidos externos] até o intelecto possível. De certo que essa operação perderia todo o sentido, se a alma pudesse apreender o particular imediatamente, como se pertencesse a categoria dos anjos, por isso é compreensível ao defender que o corpo seria desnecessário. Por outro lado, é fato entender que a partir dos ‘conhecimentos novos’ o corpo é irrelevante para a operação. Em nossa compreensão, enquanto para ‘novos conhecimentos’ precisa-se captar o sensível pelos sentidos corporais, nos ‘conhecimentos novos’ dá-se o processo a partir do que já existe na memória intelectual à disposição para operar. Ademais, como já demonstrado, todo o processo operativo será pela composição [compor e dividir] das representações imaginárias. Condição essa que realizamos quando estamos ainda no corpo, por exemplo, ao associar uma casa e a cor azul, compõe-se um conhecimento novo: uma casa azul.

Desprovida do corpo, a alma não perde suas potencialidades. Estas são inerentes a sua existência, por isso ao dizer que além do intelecto, da memória, da vontade e do livre-arbítrio, a consciência de si mesma torna uníssonas a sua existência. Assim, como afirma o frade de Aquino: “Portanto, é claro que para que o intelecto conheça em ato, não somente adquirindo uma ciência nova, mas ainda fazendo uso de uma ciência adquirida, o intelecto exige o ato da imaginação e das outras potências” (AQUINO, *S.th.*, I, q.84, a.7). A ciência produzida pela

alma permanece nela após a corrupção do corpo, embora como o próprio Tomás advertiu, a operação é realizada conforme o seu novo *modus vivendi*, diz ele:

Visto que as espécies inteligíveis permanecem na alma separada, [...], mas que o estado dessa alma não é o mesmo que o estado atual, a consequência é **que a alma separada pode conhecer**, por meio das espécies inteligíveis aqui adquiridas as **coisas que anteriormente conheceu**; não, entretanto, da mesma maneira, isto é, voltando-se para as representações imaginárias, mas **de uma forma que convém a uma alma separada** (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.6 – destaques nosso).

Ora, nada contraria a condição de uma vez sem o corpo, a alma operar com as imagens retidas em sua memória intelectual, ação que demonstrada quando foi tratado da recordação. No entanto, nos parece não haver nenhuma explicação sobre como seria a operação que, segundo ele, “convém a uma alma separada” realizar para produzir conhecimentos. Entretanto, não há dúvidas, como acima foi considerado, que a alma separada possui a capacidade por natureza de operar na construção de ‘conhecimentos novos’. Assim, a composição probabilística conferida pela ciência da matemática na construção de ‘conhecimentos novos’, está na razão direta do volume captado e armazenado em memória, que a alma tenha conseguido quando, ainda no corpo, apreender (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.5).

Contudo, qual a necessidade da alma em adquirir conhecimentos se não tivesse a convicção da sua subsistência após a corrupção do corpo. Ora, o santo de Aquino irá propor a seguinte consideração bastante plausível:

O homem, com efeito, pode chegar à bondade universal e total, **porque pode alcançar** a bem-aventurança. Ele ocupa, entretanto, por sua natureza, o último degrau entre aqueles a quem cabe a bem-aventurança; por isso a alma humana tem necessidade de numerosas e diferentes operações e potências (AQUINO, *S.th.*, I, q.77, a.2 – destaque nosso).

Todavia, consideramos que as afirmações por hora demonstradas até o momento, quanto a alma não se tornar um ser letárgico depois da morte é factível. Como também, ratificamos a escalada gradual da alma para sua plenitude de felicidade; sem as potencialidades inerentes da alma, não haveria em nosso íntimo a dúvida se somos apenas corpo; no entanto, isto não é suficiente para validar uma existência, é necessário que sejamos também capacidade operativa e produtora de ‘conhecimentos novos’. Então, resta-nos questionar: Na alma, a matéria [espécie singular] produz um conhecimento universal, logo, uma vez o objeto material não mais existindo, a alma pode conhecê-lo a partir do inteligível universal existente na memória intelectual de outra alma?

Foi demonstrado acima que o intelecto não pode conhecer diretamente as espécies singulares, por isso, é necessário a operação dos órgãos corporais para abstrair o universal. No entanto, pode ele, o intelecto, voltar-se por meio da reflexão passar a conhecer o singular, ou seja, uma vez abstraídas as representações imaginárias, a alma tem o conhecimento direto do universal [pelo inteligível] e indiretamente conhece o singular pela via das representações (cf. AQUINO, *S.th.*, I, q.86, a.1). Outra posição, decorre do que foi explicado anteriormente: a alma conhece o universal inteligível abstraído da espécie singular. Ora, uma vez armazenada a representação universal na memória intelectual e, desprovida do corpo, a alma não precisará buscar as representações imaginárias da espécie singular para conhecer, nem mesmo quando esta não mais existir, pois, na alma separada já consta o conhecimento. Considerando que esta mesma alma pode juntar-se a uma outra na operação de interrelação espiritual, conforme afirma o Aquinate: “Elas podem também conhecer as ações dos vivos, não por si mesmas, mas ou pelas almas **daqueles que daqui partem para junto delas [...]**” (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.8, *ad.* 1 – destaque nosso), parece não haver dúvidas sobre essa relação, i.é., que entre elas existe uma operação de interrelação comutativa e há uma permissão para intercambiar conhecimentos, como afirma o Aquinate:

As almas separadas conhecem as outras almas separadas [...]. Por conseguinte, pelo fato de a alma separada conhecer a si mesma, podemos entender de que maneira conhece as outras substâncias separadas [...]. Todavia, quando está separada do corpo, conhece não voltando-se para as representações imaginárias, mas voltando-se para aquilo que é por si mesmo inteligível [...]. O modo de ser da alma separada é inferior ao do anjo, mas semelhante ao das outras almas separadas. Razão por que tem ela um perfeito conhecimento dessas almas [...].” (AQUINO, *S.th.*, I, q.89, a.2).

Diante das evidências da multiplicidade de almas separadas e do contraditório da corrupção destas [comentado na *Suma contra os Gentios*, II, LXXX, 1613] encontramos uma possível conclusão sobre as posições que não foram esclarecidas por Tomás de Aquino ou deixadas incompletas, nos parece ter um caráter sacerdotal. Pois, na mesma obra, realiza comentários de grande importância que fortalece nossa hipótese frente a capacidade da alma separada construir intelecções novas. Cita o autor da *Suma contra os Gentios* que “há substâncias intelectuais que subsistem sem o corpo” (AQUINO, *ScG*, II, XCI, 1773b), diante dessa afirmação e do que temos defendido até o momento, nos diz o bom senso que as almas ou os espíritos estão em um plano [mundo espiritual] com plena consciência das suas faculdades operativas e mantendo entre si uma relação não diferente do mundo físico quanto ao relacionar-se, mas diferente quanto ao modo de operar suas faculdades de relação e conhecimento. Além

disso, afirma o Aquinate que cada alma “opera por si mesma” (AQUINO, *ScG*, II, XCI, 1773b). Ademais, é notório que o corpo material que lhe serve de instrumento para construir o conhecimento, também é de certa maneira, uma barreira impeditiva para que o intelecto tenha uma maior pureza em suas ações. Ora, o Santo Frade se expressa sobre essa posição ao comentar:

Com efeito, sendo a intelecção uma operação não exercida por órgão corpóreo, ela não necessita de corpo senão enquanto os inteligíveis são recebidos dos sentidos. Mas este é um modo imperfeito de intelecção, pois o **modo perfeito** consiste em se conhecerem as coisas inteligíveis por natureza. Se, pois, [...] é também necessário que antes das almas humanas [...] existam outras substâncias intelectuais [almas] que tenha intelecção das coisas que são em si mesmas inteligíveis [...] (AQUINO, *ScG*, II, XCI, 1779 – destaque nosso)

Portanto, segundo Tomás de Aquino, aos que não acreditam existir espíritos, estão cometendo um erro. Por outro lado, é conclusivo que a alma separada conhece a espécie universal [que não está em si] a partir de outra alma separada. Como já comentamos, o corpo é [em dado instante] o instrumento da alma e em outro momento seu limitador na intelecção mais perfeita. Podemos citar como exemplo, o fato de se deparar com a dificuldade de [quando está no corpo] conhecer as bem-aventuranças e os anjos. Além disso, demonstramos que as operações ocorrem de maneiras diferentes. As do corpo, operam em conjunto com a alma; as da alma, operam com o corpo [quando encarnada] e para além disso, quando separada dele [espírito]. Como o próprio Tomás assevera “um é o modo que a alma separada tem conhecimento intelectual, e o outro modo segundo o qual ela o tem quando unida ao corpo [...] pois cada coisa opera como é” (AQUINO, *ScG*, II, LXXXI, 1625a). Além disso, o *Doctor Angelicus* consolida o pensamento sobre a substância intelectual não depender unicamente do corpo para conhecer, pois, segundo ele, temos conhecimento pelo intelecto de muitas coisas que não necessitou dos órgãos corpóreos para conhecer (cf. AQUINO, *ScG*, XCII, 1792).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, Tomás é categórico ao afirmar que “a alma, princípio primeiro da vida, não é corpo, mas o ato dele” (AQUINO, *S.th.*, I, q.75, a.4), e como ato não se corrompe e é subsistente após a morte do corpo. Podemos concluir que vida é uma ação permanente e contínua, logo, a alma mantém sua individualidade em perfeição. Mas, surge uma importante questão: enquanto a alma é incorruptível, o corpo não é. No primeiro instante e após a corrupção do corpo, a alma perde os canais de entrada, que são os sentidos físicos. Uma vez sem os sentidos, a percepção do mundo externo parece deixar de existir. Ademais, Tomás não esclarece se essa “permanência” da alma, após a corrupção do corpo, permite uma continuação para o conhecimento, se a alma regride ou se torna letárgica. Haja vista que não há mais o corpo com seus sentidos.

Muitas são as razões que nos levam a questionar se vale a pena conhecer o máximo que pudermos enquanto formos vivos, se na morte todos estão em pé de igualdade. Então, qual a razão deste estudo? É por acreditar que por menos sérias que sejam uma filosofia ou uma ciência positiva, não podem se fechar hermeticamente as evidências dos fatos contemporâneos. Nem a Biologia para as questões filosóficas, nem a Filosofia para as constatações biológicas. É notório que as descobertas científicas e as propostas filosóficas dos últimos séculos colocam o homem em um patamar bem acima, pelo menos no que diz respeito ao conhecimento com relação ao homem medieval. Estudos e evidências são mais claros. Como exemplo, a decodificação do genoma humano e a bioética.

Propor uma pesquisa sobre nossa continuidade após a morte do corpo, buscando esquivar-se do viés religioso é um desafio que deve ser enfrentado. Isto implica em discutir o entendimento de Liberdade como discorreu em seu discurso Luc Ferry (cf. 2011). No entanto, não é este o ponto da pesquisa. Mas, pensar que um materialismo biológico pode levar a considerar que todos os esforços realizados para o conhecimento são inúteis, é estar condenado a um ponto final. Por outro lado, fundir-se ao universo e ser eterno simplesmente, nos conduz a uma subserviência divina ou ao simples acaso. Enfim, em quaisquer dessas condições que possamos concordar, há uma certa inutilidade para nosso conhecimento, por não o usarmos plenamente para nada depois da morte. Nas palavras do professor de Física teórica Michio Kaku “enfrentar o envelhecimento é enfrentar a realidade da própria mortalidade”<sup>74</sup>. Revela também

---

<sup>74</sup>Cf. seu *best seller* ‘Visões do futuro: como a ciência revolucionará o mundo’. São Paulo: Rocco 2001, p. 237.

como a ciência da Inteligência Artificial (AI) tem avançado para melhoria e maior longevidade do homem. Insiste em afirmar que viver para sempre não viola nenhuma lei da biologia celular, pois células e alguns animais desafiam a lei do envelhecimento. Para além disso, diz ele, que cientistas da universidade da Califórnia em São Francisco, [os biogerontólogos], trabalham com perspectivas que após 2020 poderão ter identificado os genes da idade.

Todavia, será “incômodo” o nome desse desconforto existencial? Respondemos que sim, pois, somente ao homem cabe o incômodo do inevitável: a morte. Independentemente de qualquer descoberta que prolongue a vida, ainda nos resta a incerteza se a nossa consciência continua depois que o corpo morrer. Em outra perspectiva, a posição de John Eccles e Karl Popper nos parece ser uma das mais assertiva, dizem eles “Tenho a impressão de que existam muitas descobertas desafiantes que ainda não conseguimos assimilar totalmente” (1992, p. 62). Essa afirmação representa a principal importância da nossa pesquisa: descobertas e desafios. É encontrado nos estudos de John Eccles e Karl Popper, em especial no diálogo XI (1992, p. 147), que trata da ciência da morte, considerações pertinentes que somam para proposta deste nosso trabalho.

Em consonância com o professor Kaku e revelando as palavras de Eccles e Popper, o historiador Yuval Noah Harari (2015), em uma entrevista, cita que o caminhar da humanidade é para a uma imortalidade. Diz ele que o desejo da religião pela vida eterna e de unir-se ao Universo agora tem uma forte aliada, a Tecnologia. Ela, em pouco tempo irá aumentar ainda mais a vida humana. Assim como Aristóteles, Harari trata do prazo de validade do corpo, e agora com uma garantia estendida. Sem evidenciar o que acontece após esta data, também deixa um hiato. A partir das considerações de Harari, a eugenia e a bioeletrônica são as bolas da vez. Portanto, Ciência e Filosofia estão novamente envolvidas em discussões a respeito do destino e manutenção do homem.

Ora, por mais que possamos escrever e demonstrar a imortalidade da alma e acompanharmos os avanços da ciência e sua perspectiva realista, sempre nos restará dois pontos imortais. O primeiro, podemos dizer que é a certeza da morte com seu inevitável cumprimento da lei da vida, ou seja, tudo que nasce, cresce, há de um dia morrer. Segundo, aplica-se na incerteza se realmente morremos [ponto final] ou estaremos vivos após o corpo cumprir seu destino. Como pudemos demonstrar em nossa pesquisa, alguns pontos consideramos inexoráveis ou dogmáticos [como melhor entendam] para a compreensão deste trabalho: (i) a alma existe; (ii) a alma é imortal; (iii) a alma subsiste consciente de si e das suas faculdades; (iii) a alma, uma vez consciente de si mesma, compõe a partir do conhecimento que adquiriu,

outros conhecimentos. Como demonstramos, tal ação se dá pelo processo da divisão e composição tomasianos. Por isto, descrevemos uma trajetória deste os naturalistas até os medievais, como [em rápidas palavras] relembramos.

Como observamos no segundo capítulo, a preocupação dos filósofos naturalistas voltava-se para a natureza da alma, pois tinham eles a certeza da existência dela. Como não podiam experienciá-la, formavam verdadeiros debates lógicos retóricos a partir das próprias observações naturais. Por outro lado, como apresentamos no mesmo capítulo, as posições aristotélicas em vista das observações de tais filósofos e quanto a natureza da alma pode ser bastante enriquecedora, segundo Aristóteles. Por exemplo, quando ele afirma ser a alma uma substância formal do corpo e que precisa deste para se desenvolver. Embora, que para Aristóteles tudo possa ser substância, desenvolve um verdadeiro tratado para a alma como ato do corpo e este como potência da alma, assim, determina uma substância intelectual subsistente a corrupção do corpo.

O pensamento do estagirita é aprofundado por Alberto Magno e seu aluno Tomás de Aquino que refutam o intelecto único averroísta. Mais tarde, Tomás amplia essa refutação e aprimora o pensamento do seu mestre. Como demonstramos no segundo capítulo, há um entendimento mais amplo a partir dos primeiros estudos sobre o conhecimento e como se dá o processo do conhecer. Contudo, dissertamos inicialmente a ideia aristotélica e continuamos ao aprimorar com os estudos tomasianos. Será no Filósofo de Aquino que a alma toma outra formatação. Não mais morre com o corpo, como pensava Aristóteles, agora, suas potencialidades subsistem com ela e o intelecto é capaz de denunciar sua própria existência. Chegamos ao ápice dos nossos estudos quando demonstramos outras faculdades que não foram aprofundadas por Aristóteles, mas começaram a ser pelo árabe Avicena e apresentadas ao medievo por Tomás de Aquino, como por exemplo a recordação ou reminiscência, a memória intelectual, a vontade, o livre-arbítrio, *et tal.*

Fechando os capítulos, no último, buscamos de forma tranquila discorrer o que já nos parecia evidente, ou seja, a condição da alma após a morte tomar ciência de si mesma e operacionalizar suas faculdades sem a necessidade de órgãos corporais. No entanto, não era esse o propósito da pesquisa, i.é., apresentar uma alma sobrevivente. Mas, para além desta sobrevivência, demonstrar que: (i) tem consciência de si mesma; (ii) por reconhecer a si mesma, está de posse das suas faculdades intelectivas; (iii) tem ciência de si e de posse do seu intelecto, operar conhecimentos novos sem a necessidade das representações imaginárias, ou seja, ser

capaz de formalizar e formatar a partir do que possui na memória intelectual, outras possibilidades para além da matéria e estabelecer certa relação com outras almas.

Para muitos, por perder o corpo a alma fica limitada ao que já conhece. No entanto, se considerarmos que os que possuem corpos também estão limitados e outros multiplicam seus conhecimentos, notaremos que a diferença entre os planos será simplesmente o uso do corpo como instrumento de aprendizado no mundo físico e o não uso dele no mundo espiritual. Como demonstramos, a alma sem o corpo tem a possibilidade de relação com outra alma também sem corpo. Desta forma, como já descrito acima, existe uma troca de conhecimentos, não restando a alma [como alguns pensam] somente o que apreendeu com seu corpo físico, mas, para além disso, pode associar o que conheceu no corpo com o que passará a conhecer em conjunto com outras almas.

Por conseguinte, podemos concluir que a pesquisa demonstrou que não somente preservamos [enquanto alma] o conhecimento apreendido pelas representações imaginárias, como também continuamos a conhecer e a desenvolver aprendizados novos como uma continuidade de conhecimentos para além da morte.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 5 ed. Tradução de Armando S. Carvalho. Lisboa: Editorial Presença, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. **Sobre a potencialidade da alma** (*De quantitate animae*). Tradução de Aloysio Jansen de Faria. Pedrópolis: Vozes, 1997. 187 p.
- AGOSTINHO, Santo. **Sobre o Gênesis ao pé da letra**. Tradução de Lope Cilleruelo. Libro VII. Disponível em: [https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi\\_lettera/index.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index.htm). Acesso em: 14 abr. 2018
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2002. vol. II, 894 p.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990. vol. I. 376 p.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/Edipucrs, 1996. vol. II. 925 p.
- AQUINO, Tomás. **Commentary on the De Trinitate of Boethius**. Trans. Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval studies, Ontario, 1987.
- AQUINO, Tomás de. **A unidade do intelecto, contra os averroístas**. Tradução, apresentação, glossário e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016. 79 p. (Coleção filosofia medieval).
- AQUINO, Tomás de. **Questões disputadas sobre a alma**. Tradução de Luiz Astorga. São Paulo: Realizações Editora, 2014, 463 p. (livro)
- AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento**. Seleção, tradução e introdução de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 390 p.
- AQUINO, Tomás de. **Sobre el princípio de individuación**. Introducción, tradaducón e notas de Paulo Faitanin. Pamplona: Universidade de Navarra, 1999, 104 p. (Cadernos de Anuário Filosófico, n. 85)
- AQUINO, Tomás de. **Comentário ao De anima de Aristóteles** [La sentenza di Tomasso d’Aquino sul ‘De anima’ di Aristotele]. Traduzione di Giovanni Binotti *et al.* Milano: Edizioni San Paolo, 2012, 610 p.
- ARAÚJO JÚNIOR, Anastácio Borges de. **O corpo obstáculo e o corpo possibilidade: um comentário ao Fédon de Platão**. Artigo. Departamento de Filosofia – UFRN. Disponível em: <https://www3.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/corpo%20obstculo%20e%20corpo%20possibilidade.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2019.
- ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2010, 152p.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002, 695p.
- AVICENA. **Livro da alma**. Tradução, introdução e notas de Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2010, 356 p.
- BOEHNER, Philoteus; GILSON, Etienne. **História da filosofia crista: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Tradução de Raimundo Vier. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CASTRO, Roberto C. G. Tomás de Aquino leitor do Dionísio Areopagita. **Revista Internacional d’Humanitats**, v. 37, mai-ago 2016, CEMOrOc-Feusp / Univ. Autônoma de Barcelona. Disponível em: <http://www.hottopos.com/rih37/73-82RCastro.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2018.
- CASTRO, Sueli de Oliveira. **O conceito de memória em Tomás de Aquino a partir da obra ‘a memória e a reminiscência’ de Aristóteles**. Rio de Janeiro: Niterói, Universidade Federal

Fluminense, 2017, 39 f. Monografia (Curso de Filosofia)

COSTA, Elcias Ferreira da. **Tomás de Aquino: um presente à inteligência**. 2ª edição (corrigida). Recife: Ed. Do autor, 2010, 202 p.

COSTA, Marcos R. Nunes. **Conhecimento, ciência e verdade em santo Agostinho**. In: DE BONI, Luís Alberto (Org). A ciência e a organização dos saberes na Idade Média. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p.39-56. (Coleção Filosofia, n.112).

COSTA, Marcos Roberto Nunes; COSTA, Elcias Ferreira da. (orgs.). **Temas tomistas em debate**. Recife: Instituto de Pesquisa Filosóficas Santo Tomás de Aquino/Círculo católico de Pernambuco, 2003. p. 106-118 (Série Estudos, n. II).

COULANGES, Numa-Denys Fustel de. **A cidade antiga**. Tradução Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Edição eletrônica. São Paulo: Edameris, 2006, 447 p.

CRUZ, Luiz C. Lodi da. **A alma do embrião humano: a questão da animação e o fundamento ontológico da dignidade de pessoa do embrião**. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Bioeticae Pontificii Athenaei Regina Apostolorum, Roma. Faculdade de Bioética, Brasil. Anápolis: Múltipla, 2013.

DE BONI, Luis Alberto. **Estudos sobre Tomás de Aquino**. Pelotas: Série *Dissertatio* Filosofia, 2018, 34 p.

ECCLES, John C.; POPPER, Karl R., **O cérebro e o pensamento**. Tradução de Helena C. F. Arantes e Aurélio O. C. de Oliveira. São Paulo: Papirus/UNB, 1992, 171 p.

FAITANIN, Paulo. A memória segundo Tomás de Aquino. **Aquinate**, n. 3, p. 123-132, 2006. Disponível em: <http://www.Aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/estudo-faitanin-memoria.pdf>. Acesso em: 19 maio 2019

FERRO, Bernardo. Mnême, anamnesis, memória: a gênese de um motivo central do pensamento agustiniano. *Civitas Augustiniana*, n. 3, p.5-60, 2013. Disponível em: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/view/645/1115>. Acesso em: 08 maio 2019

FERRY, Luc; VINCENT, Jean-Didier, **O que é o ser humano?** sobre os princípios da filosofia e da biologia. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2011, 228 p.

GRABMANN, Martin. **Historia de la filosofía medieval**. Tradução de Salvador Minguijón. Transcripción del texto publicado por Editorial Labor S. A. en 1928. Disponível em: <http://www.disc.ua.es/~gil/historia-de-la-filosofia-medieval.pdf>. Acesso em: 05 maio 2019

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus: uma breve história do amanhã**. 2015. Disponível em: <https://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/ciencia/2016/09/11/imortalidade-podera-ser-alcancada-no-futuro-diz-historiador.htm>. Acesso em: 11 mar. 2017.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 3ª ed. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JANUNZI NETO, Antônio. **Sobre o conhecimento sensível e inteligível em Tomás de Aquino: realismo direto e representacionalismo**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, 104 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

KAKU, Michio. **Visões do futuro: como a ciência revolucionará o século XXI**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2001, 457 p.

LIVRO DE VOCABULÁRIO e Referências de Tomás de Aquino. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/343750915/Sao-Tomas-de-Aquino-Extra-Livro-de-Vocabulario-e-Referencias-de-Tomas-de-Aquino-pdf>. Acesso em: 18 maio 2019.

MONDOLFO, Rodolfo. **O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana II, desde Aristóteles até os neoplatônicos**. 3 ed. Tradução de Lycurco G. da Motta. São Paulo: Editora Mestre JOURNAL, 1973.

- NICOLELIS, Miguel. **Muito além do nosso eu**: a nova neurociência que une cérebro e máquinas e como ela pode mudar nossas vidas. São Paulo: Companhia da Letras, 2011, 534 p.
- PLATÃO. **Diálogos**: o banquete, fédon, sofista, político. 2 ed. Tradução de Jorge Paleikat *et tal.* São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção os Pensadores).
- PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.
- PLATÃO. **Sócrates**: defesa de sócrates, ditos e feitos memoráveis de sócrates, apologia de sócrates, as nuvens. 4 ed. Tradução de Jaime Bruna *et tal.* São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. Fedro. *In*: **Obras completas**. Madrid: Edición de Patricio de Azárate, 1871. Tomo 2.
- PLATÃO. **Fedro ou da Beleza**. Tradução de Pinharanda Gomes. Sexta Edição. Lisboa Guimarães Editores, 2000.
- QUADROS, Elton. A questão da memória em Aristóteles e Agostinho: uma leitura a partir de Paul Ricoeur. **Scintilla**, v. 13, n. 2, jul./dez. 2016.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia antiga**: das origens a Sócrates. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, vol. I.
- SCHOPENHAUER, Artur. **O livre arbítrio**. São Paulo: Ed. Formar, [s.d.], vol. I, 106 p. Coleção Grandes mestres do pensamento).
- SILVA, Fernanda P. Augusto da. **Senso-percepção no *De Anima* de Aristóteles**. João Pessoa: UFPB, 2011, 107 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).
- SILVA, Edson G. O livre-arbítrio. *Aquinate*, n. 34, p. 51-55, 2018.