

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

## **Intelecto e Pessoa**

**Problema da Individuação em Santo Tomás**

**NALFRAN MODESTO BENVINDA**

**RECIFE, 2004**

**NALFRAN MODESTO BENVINDA**

## **Intelecto e Pessoa**

**Problema da Individuação em Santo Tomás**

**Dissertação de mestrado apresentada  
como requisito parcial à obtenção do  
grau de Mestre em Filosofia pela  
Universidade Federal de Pernambuco,  
sob a orientação do Prof. Jesus  
Vazquez Torres.**

**RECIFE, 2004**

**Benvinda, Nalfran Modesto**

**Intelecto e pessoa: problema da individuação em Santo Tomás / Nalfran Modesto Benvinda . – Recife : O Autor, 2004.**  
**103 folhas.**

**Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2004.**

**Inclui Bibliografia.**

**1. Metafísica – Antropologia Filosófica. 2. Ontologia tomista – Discurso sobre o ser – Substância, ato/potência, matéria/forma, essência/existência. 3. Aristóteles e Tomás de Aquino – Concepção do homem e doutrina do intelecto. 4. Tomás de Aquino – Individuação, pessoa, pensamento e liberdade. I. Título.**

**111.32  
128.2**

**CDU (2.ed.)  
CDD (22.ed.)**

**UFPE  
BC2005-093**

## TERMO DE APROVAÇÃO

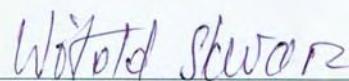
**NALFRAN MODESTO BENVINDA**

Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

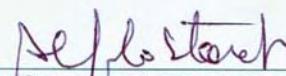
Dr. JESUS VÁZQUEZ TORRES

  
ORIENTADOR

Dr. WITOLD SKWARA

  
1º EXAMINADOR

Dr. ALFREDO STORCK

  
2º EXAMINADOR

RECIFE/2004

## RESUMO

Esta dissertação tem o intuito de mostrar a partir do pensamento de Tomás de Aquino que o intelecto é fundamento do pensar e do querer do homem individual. O ponto de apoio e investigação em busca do nosso objetivo será um texto, o *De unitate intellectus contra averroístas*, que nosso autor escreve para refutar duas teses do pensamento averroísta, a saber, a de que o intelecto possível é uma substância separada, sendo assim extrínseco aos elementos constitutivos do ser do homem e a tese de que o intelecto é único para todos os homens. A posição de Tomás vai de contra as teses averroísta a partir de um dado da experiência: esse homem singular pensa [*Hic homo singularis intelligit*]. Nesse sentido, Tomás, a partir de Aristóteles, faz toda uma fundamentação de que o intelecto não é separado ao modo como os averroísta propunham, como também, que o intelecto é múltiplo, sendo numericamente dividido entre os homens. É a partir da atitude de Tomás que nos posicionamos dizendo que, a partir de suas teses, temos resguardado o pensar e o querer do homem individual, isto é, da pessoa humana. Tendo em vista que nossa questão figura no horizonte da antropologia tomista, questionando em torno de qualidades fundamentais do homem individual, percorremos um caminho no sentido de aprofundar a antropologia tomista, estabelecendo sua vinculação com o pensamento sobre o homem em Aristóteles; compreender o problema da individuação em nosso autor; desenvolver a noção de pessoa até atingir nossa questão central, quando explicitamos a posição de Tomás diante das teses averroísta. Em suma, nosso autor conclui que é apenas admitindo que o intelecto é faculdade da alma, que é forma do corpo e que é numericamente dividido entre os homens, sendo um para cada homem, que podemos resguardar o pensamento e a liberdade à pessoa. Nossa autor conclui que, não sendo assim, ficamos destituídos de condições básicas para se fundamentar uma moral, que tem na sua base a própria liberdade humana.

Palavras-Chave: Antropologia Tomista. Pessoa. Doutrina do Intelecto.

## ABSTRACT

This dissertation has the intention of showing, starting from Thomas Aquinas thought, that the intellect is the basis of thinking and will of the individual man. The support point and investigation in search of our objective will be a text, the '*De unitate intellectus*', that our author writes to refute two theories of the Averroist thought, namely, the one that holds the possible intellect is a separate substance, thus being extrinsic to the man's self constituent elements and the theory that the intellect is unique for all humans. Thomas' position goes against the Averroist theories, acting upon the experience datum: that unique man thinks [*Hic homo singularis intelligit*]. In that sense, Thomas, from Aristotle, embodies the fundamental that the intellect is not separated from the way as the Averroists proposed, as well as, that the intellect is multiple, being numerically divided among the men. It is starting from Thomas' attitude that we take up a position saying that, starting from his theories, we have been protecting the thought and will of the individual man, that is, of the human being. Considering that our concern is the horizon of the Thomist anthropology, questioning around the individual man's fundamental qualities, we have searched out in order to deepen the Thomist anthropology, establishing his vinculum with the thought on the man in Aristotle; understand the problem of the individuation in our author; to develop the person notion to reach our central subject, when we make Thomas position clear before the Averroist theories. In short, our author concludes that it is just admitting that the intellect is the realm of the soul, it is the form of the body and that it is numerically divided among the men, being one for each man, that we can protect the thought and the freedom to the person. Our author concludes that, if contrarily, we are deprived of basic conditions to found a moral that has on its base the own human freedom.

Keywords: Thomistic anthropology. Person. Doctrine Thoughts

O estudo da filosofia não se destina a nos  
fazer saber o que os homens pensaram, mas em  
que realmente consiste a verdade.

**Tomás de Aquino**

## AGRADECIMENTOS

**Do fundo do meu coração agradeço,**

a Deus, pela dom da fé, da existência e da capacidade de pensar.

a Frei Luciano dos Santos Andrade, O. Carm. (*in memoriam*)

a todos os confrades da Província Carmelitana Pernambucana, na pessoa do seu provincial Frei João José da Costa, O. Carm.

à Comunidade Carmelitana do Convento de São Cristóvão - SE, onde pude, no interior de seu silencioso claustro, escrever as páginas deste pequeno trabalho. Agradeço particularmente a cada um dos confrades deste convento: Frei Rosivaldo (prior e meu eterno irmão) e os freis, Genildo, Patrício, Antonio, Maia, Francisco, Otávio, André, Leonardo, Augusto, Ricardo, Fábio, Leandro, Edigleison e Damião. Agradeço ainda as inúmeras contribuições do Frei Telésforo, em especial, no meu latim de iniciante.

a todo o corpo docente do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, na pessoa do seu coordenador, Prof. Fernando Raul.

ao meu orientador Jesus Vazquez Torres pela sua compreensão e disposição em fazer-me crescer na difícil tarefa do pensar. Agradeço ainda as muitas dicas do prof. Alfredo Storck.

ao Sr. Modestino de Arruda Fontes pela revisão do trabalho.

aos meus pais, Francisco e Natália, a quem sou grato pelo dom da vida e pela educação que recebi. Aos meus irmãos, Junior e Kaline, por serem quem são. À minha cunhada Alessandra e minha sobrinha, Cecília e a todas as crianças que me chamam de Tio Nalfan.

aos amigos da academia, Sandro, Marcos e Laércio. "...que nos tornamos amigos ao calor dos estudos".

a meu amigo, irmão, confrade, companheiro nos estudos, pessoa por quem tenho grande amor e admiração, Gilfranco Lucena.

a Dida pela presença constante, amiga e atenciosa!

a todos os que, a mim, estiveram unidos para que eu pudesse concluir esse trabalho.

## SUMÁRIO

|                         |    |
|-------------------------|----|
| <i>INTRODUÇÃO</i> ..... | 10 |
|-------------------------|----|

## PRIMEIRA PARTE

### A ANTROPOLOGIA TOMISTA E SUA VINCULAÇÃO COM O PENSAMENTO SOBRE O HOMEM EM ARISTÓTELES

|   |    |
|---|----|
| <i>Capítulo I - A ONTOLOGIA TOMISTA</i> .....   | 17 |
| 1.1 - O Ente <i>a Se</i> e o ente <i>Ab Alio</i> .....  | 17 |
| 1.2 - Ato e Potência.....   | 21 |
| 1.3 - Essência e Existência, Matéria e Forma - <i>Estrutura Formal da Coisa e a Distinctio Realis</i> ..... | 28 |
| <br>  |    |
| <i>Capítulo II – A CONCEPÇÃO DO HOMEM EM ARISTÓTELES</i> .....  | 35 |
| 2.1 – A Alma e suas Faculdades – Nutrição e Sensação.....   | 36 |
| 2.1.1 – A Faculdade Nutritiva - <i>Θρεπτικόν</i> .....  | 38 |
| 2.1.2 – A Faculdade Sensitiva - <i>αἰθητικόν</i> .....  | 39 |
| 2.2 – A Doutrina Hilemórfica e o Problema da Unidade do Homem.....  | 42 |
| 2.3 – O Problema da Separação.....  | 45 |
| 2.4 – A Natureza do <i>νοῦς</i> (Intelecto) – <i>De Anima</i> 429 a 10 – 431 a 15.....                      | 48 |
| <br>  |    |
| <i>Capítulo III – A CONCEPÇÃO DO HOMEM EM TOMÁS DE AQUINO</i> .....   | 51 |
| 3.1 – A Antropologia Tomista e sua Vinculação com Aristóteles.....  | 51 |
| 3.1.1 – O <i>De Anima</i> de Tomás – um texto a “várias mãos” .....   | 51 |
| 3.1.2 – O Problema da Unidade do Homem e a Alma como Forma.....   | 53 |
| 3.2 – A Alma Intelectiva e a União Substancial.....   | 57 |
| 3.2.1 – Especificidades da Alma humana.....   | 57 |
| 3.2.2 – A União Substancial.....  | 59 |
| 3.3 – O Intelecto Humano.....   | 60 |

## SEGUNDA PARTE

### O PROBLEMA DA INDIVIDUAÇÃO E O ALCANCE DO INTELECTO COMO FUNDAMENTO DO PENSAR E DO QUERER DA PESSOA

|  |            |
|--|------------|
| <b><i>Capítulo I – OS ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DO SER INDIVIDUAL.....</i></b>  | <b>65</b>  |
| 1.1 – O Problema da Individuação.....  | 66         |
| 1.2 – Articulação entre Ser e Unidade.....   | 68         |
| 1.3 – A Individuação nas Diversas Substâncias.....   | 70         |
| 1.3.1 – Em Deus.....   | 72         |
| 1.3.2 – Nos Espíritos Puros.....   | 73         |
| 1.3.3 – Nos Seres Materiais.....   | 74         |
| 1.4 – A Noção de Pessoa.....   | 78         |
| <br>   |            |
| <b><i>Capítulo II – O INTELECTO ENQUANTO POTÊNCIA DA ALMA E MÚLTIPLO ENTRE OS HOMENS: Pensamento e Liberdade como Atributos da Pessoa.....</i></b> | <b>82</b>  |
| 2.1 – O <i>De Unitate Intellectus</i> e os Averroístas.....  | 83         |
| 2.2 – O Intelecto enquanto Potência da Alma.....   | 86         |
| 2.2.1 – O Ato de Pensar a partir dos Averroístas e de Tomás.....   | 89         |
| 2.2.2 – O Problema da Vontade.....   | 91         |
| 2.3 – O Intelecto Possível é Múltiplo: um para cada homem.....   | 92         |
| <br>   |            |
| <b><i>CONCLUSÃO.....</i></b>   | <b>96</b>  |
| <b><i>BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL.....</i></b>  | <b>98</b>  |
| <b><i>BIBLIOGRAFIA AUXILIAR.....</i></b>   | <b>99</b>  |
| <b><i>BIBLIOGRAFIA DE ARTIGOS E REVISTAS FILOSÓFICAS.....</i></b>  | <b>102</b> |
| <b><i>TEXTOS DE TOMÁS EM LATIM RETIRADOS DA INTERNET.....</i></b>  | <b>103</b> |

## ***INTRODUÇÃO***

A busca do fundamento ou a crítica a este está na base do pensar filosófico do Ocidente. Neste pequeno trabalho, partimos em busca de um fundamento, a saber, afirmamos que o intelecto é o fundamento do pensar e do querer da pessoa. Buscamos fundamentar o nosso posicionamento, a partir do pensamento de Tomás de Aquino. Ora, ao falarmos do intelecto, evocamos uma questão que se apresenta como um desenvolvimento da pergunta sobre o ser do homem. Essa pergunta faz parte da seção da filosofia que, contemporaneamente, denominamos antropologia filosófica, mas que, na Metafísica Clássica, era uma de suas partes denominada Cosmologia. Esta ainda possuía uma subdivisão dedicada ao estudo do mundo das almas, também chamada Psicologia Racional. Para nós, a presente questão é um pensar sobre o homem num de seus modos de ser que o diferencia dos outros seres vivos, e mais ainda, que o diferencia dos homens entre si. Ao mencionarmos o termo pessoa, temos em vista uma realidade bem concreta: o homem que queremos atingir através de nossa questão não é apenas o homem considerado a partir de sua essência ou natureza e, sim, o homem na sua mais profunda singularidade.

A questão relacionada ao pensar sobre o homem, longe de estar distante de nós, figura em nosso existir histórico como uma questão sempre atual. Ora, a “clareza” da ciência e da técnica, por um momento, deram-nos a impressão de que saber mais sobre as estruturas orgânicas e genéticas do homem significa apropriarmo-nos cada vez mais do ser do homem. O pensar sobre o homem nos faz ver que o existir-do-homem-no-mundo é muito mais complexo do que sua estrutura orgânico-genética. Nesse sentido, a questão sobre o ser do homem deve ser constantemente recolocada, pois pertence a cada geração dos homens e sua verdade é apreendida sempre ao modo dos problemas que cada geração traz consigo. Entretanto, não é nossa intenção dizer que a reflexão a respeito dessa questão está “sepultada” em cada época. Em cada modo de pensar, o homem sempre encontrará uma correspondência com seus descendentes, não pela resposta que foi dada, mas por compartilhar o mesmo modo de ser do ente que foi tema da questão.

O problema filosófico a que nos propomos desenvolver anuncia sua importância à medida que o tema desenvolvido se refere às questões da humanidade em todos os momentos de sua história. O pensamento autônomo e a liberdade são, por assim dizer, bens que cada pessoa possui porque estes são produto de seus princípios constitutivos. Sendo assim, achamos que nosso trabalho, muito mais do que uma questão de História da Filosofia, situa

cada um de nós na busca de um fundamento que garanta a autonomia da pessoa e abre caminhos para aprofundarmos a compreensão que temos sobre nós e nossos problemas.

O pensamento filosófico, como um todo, ocupa-se da questão em torno do ser do homem. As duas linhas clássicas que marcaram o Ocidente, o platonismo e o aristotelismo, pensaram o homem como uma constituição de corpo e alma. Faz parte de uma compreensão quase que comum que o pensamento platônico toma a união corpo e alma como uma união equívoca, isto é, está como uma união que não concorre para o desenvolvimento daquilo que o homem é mais propriamente, a sua alma. Para o dualismo platônico, a alma, que existiu antes da união com o corpo, teria este como o seu “cárcere”. Embora se insista para que não confrontemos o pensamento de Platão com o de Aristóteles, parece-nos uma tendência inevitável. Aristóteles, a partir da doutrina hilemórfica, situa o homem entre os outros entes naturais e pensa sua constituição a partir de uma unidade. A alma é forma do corpo, e essa união, ao contrário do platonismo, não se apresenta como um empecilho à sua constituição ou ao seu ser-no-mundo.

Contemporaneamente, mesmo distante do pensamento que vamos abordar, vemos que essa distância é apenas histórica. O anseio de encontrar uma estrutura material, genética, que explique a vida, encontra-se, de certo modo, em correspondência à nossa questão, à medida que, no pensamento de nosso autor, determinamos as ações que dizem respeito à composição de matéria e forma e às ações que dizem respeito apenas à faculdade intelectiva. Na mesma compreensão que acabamos de desenvolver, encontra-se o pensamento da chamada filosofia da mente. Ora, esta também pergunta-se sobre as delimitações das ações que possuem uma fonte material ou apenas subjetiva das ações do homem.

Nosso autor é devedor do pensamento de Aristóteles. Entretanto, é importante não perdermos de vista o fato de Tomás ser mais ou igualmente influenciado pelo pensamento cristão. Nesse sentido, é de fundamental importância termos em vista essa dupla influência. No seu pensamento sobre o homem, Tomás se apropria da teoria hilemórfica de Aristóteles, no intuito de evitar o dualismo e aprofundar, mais ainda, a noção da alma como forma do corpo. É justamente com Tomás, vai dizer De Boni, que a noção da alma como forma passa a ter maior aprofundamento. A essência do homem é, pois, a composição substancial de corpo e alma, sendo a alma forma do corpo.

Além de aprofundar a noção de forma, Tomás procura um modo de preservar a imortalidade da alma. Ora, o problema da imortalidade da alma não figura apenas como uma questão da doutrina cristã, mas antes, como um problema metafísico. A pergunta que orienta o

nosso pensador é: pode haver alguma das operações da alma que não seja ato de algum órgão corpóreo, assim como as operações sensitivas? Essa questão conduz Tomás a encontrar a resposta naquilo que Aristóteles falou sobre o intelecto, quando questionou a respeito de sua separação. Este é capaz de realizar operações puramente espirituais, vez que não se estabelecem em conjunto com algum órgão corporal. Sendo assim, a alma intelectiva é imortal em virtude de seu modo de operar.

Sendo o homem concebido a partir de uma unidade e aceitando o modo de operar do intelecto, evidenciando-se assim a imortalidade da alma, a antropologia tomista nos impulsiona para mais longe, quando, a partir da alma intelectiva fundamenta o pensar e o querer da pessoa. Ora, o pensamento e a vontade, além de serem atributos da espécie humana, manifestam-se de modo peculiar em cada ser humano individual, em cada pessoa. O termo “pessoa” em Tomás, diferentemente de seu sentido original da língua grega, adquire uma nova força semântica, quando passa a significar o ser das substâncias individuais de natureza racional. No caso dos homens, nosso autor concebe o termo “pessoa” em conjunção com a corporeidade, pois esse termo não se aplica apropriadamente à alma separada. Nesse sentido, podemos afirmar que o elemento corporal recebe, a partir do pensamento de Tomás, uma certa dignidade.

A problemática do intelecto, fundamentando o pensar e o querer desse homem será por nós aprofundada, a partir do *De unitate intellectus contra averroistas*. Tomás discute, nesse texto, duas teses averroísticas que suscitavam muitas controvérsias na Faculdade de Paris. As teses consistiam na defesa de que o intelecto possível é uma substância separada, isto é, extrínseca ao homem e na proposição de que esse intelecto é único para todos os homens, o que ficou tradicionalmente conhecido como o monopsiquismo. Tomás defende que o intelecto é faculdade da alma humana e é numericamente dividido entre os homens. Ele conclui, a partir do *De Anima* de Aristóteles, que o intelecto é aquilo pelo qual pensamos e, a partir disso, deve-se admitir que esse homem singular pensa [*Hic homo singularis intelligit*]. É, considerando o pensamento como atributo desse homem singular que Tomás segue, refutando as teses averroísticas. Ele não pode admitir tais teses porque estas tiram do homem singular aquilo que é ponto de distinção dos homens entre si e aquilo que possibilita elementos fundamentais do ser-no-mundo-com-os-outros, a saber, as ações livres e a aprendizagem. Ora, se o pensar não for ato do homem singular, *este homem*, não podemos pensar e dar as bases de uma filosofia moral, onde cada indivíduo é ‘senhor de seus atos,’ a partir da vontade livre. Não podemos pensar num juízo final, onde cada indivíduo, de acordo com seus atos, recebe

recompensas ou castigo nem podemos explicar o fenômeno da aprendizagem, onde os conhecimentos pertenceriam sempre em ato a sujeitos que detêm, eternamente, as espécies inteligíveis.

Seria muita pretensão de nossa parte apresentar o presente trabalho como resultado da investigação de toda a obra de Santo Tomás. Assim sendo, centramos nossa pesquisa em alguns dos textos de nosso autor. Com maior freqüência, utilizamos a *Suma Teológica*, mais especificamente as questões da primeira parte, sendo que o texto de que nos servimos foi o das edições Loyola, edição bilíngüe, tendo uma vasta equipe de tradutores; a *Suma Contra os Gentios*, em especial o livro II, utilizamos a edição bilíngüe com a tradução de D. Odilão Moura e D. Luggero Jaspers revisada por Luis Alberto De Boni; para o *Ente e a Essência*, servimo-nos da tradução de Luiz João Baraúna e acompanhamos as citações com o texto original retirado das obras eletrônicas de Santo Tomás; através da tradução bilíngüe do prof. Mario Santiago, utilizamos a segunda parte do texto *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*. Para a parte relacionada ao pensamento de Aristóteles, utilizamos o texto intitulado *Da alma*, na tradução portuguesa de Carlos Humberto Gomes. À medida do possível, na intenção de sermos fiéis ao nosso autor e úteis aos leitores mais aprofundados no pensamento de nosso autor, fizemos o esforço de acompanhar as citações de nosso autor com os textos originais. Freqüentemente, mencionaremos que o intelecto é fundamento do pensar e do querer do homem individual, da pessoa. Entretanto, salientamos que, por uma questão de delimitação do tema, nosso trabalho discute, de modo explícito, a temática do pensar.

Nosso trabalho percorrerá o seguinte caminho: na primeira parte vamos discutir, como horizonte preparatório à nossa questão, a antropologia tomista e sua vinculação com o pensamento de Aristóteles.

No primeiro capítulo, veremos o pensamento de Tomás sobre o ser em geral, sua ontologia. Ela serve como base fundamental para compreendermos o pensamento e os conceitos que ele, constantemente, utiliza. É de particular importância uma pequena distinção que fizemos entre o ente que é por si, o ente *a se*, e o ente que é por outro, o ente *ab alio*. Essa distinção situa-nos na compreensão mais comum da ontologia medieval, a saber, que não se pode dizer o mesmo de Deus e das criaturas. Há um discurso que convém a Deus, de modo mais próprio, e há um discurso que convém às criaturas, sempre como participação na perfeição que é dita de Deus. Em seguida, desenvolveremos os conceitos de ato e potência, essência e existência, matéria e forma. Esses conceitos fundamentais do pensamento de nosso autor orientam-nos no decorrer de todo nosso trabalho.

Vamos, depois, desenvolver o pensamento sobre o homem, em Aristóteles. Decidimos orientar-nos pela antropologia aristotélica, tendo em vista que esta exerce uma profunda influência na própria antropologia tomista. Aristóteles faz um profundo estudo sobre as faculdades dos entes dotados de vida e insere o próprio homem na consideração dos entes naturais. Após fazer um estudo de cada uma das faculdades, Aristóteles vê o homem como um composto de matéria e forma, sendo a alma considerada forma do corpo, o que conhecemos como a doutrina hilemórfica. Em seguida, Aristóteles desenvolve seu pensamento acerca do intelecto. Essa seção do livro III do *De Anima* marcará profundamente o ocidente e será fonte de inúmeras controvérsias.

Exporemos, em terceiro lugar, a antropologia de Tomás de Aquino. Nosso autor desenvolve seu pensar sobre o homem, tomando de Aristóteles a compreensão da alma como forma do corpo, partindo então para resolver problemas do pensamento cristão, a saber, a união substancial entre corpo e alma, a alma como forma, a imortalidade da alma, o intelecto e sua operação sem comunicação com a matéria. Veremos o modo como, na hierarquia tomista, pela sua constituição, o homem encontra-nos na fronteira do espiritual e do corporal. Em seguida, veremos como o Aquinate aborda a temática sobre o intelecto, enquanto faculdade da alma capaz de realizar operações puramente espirituais. Finalmente, faremos uma breve distinção entre o intelecto agente e o intelecto possível no processo do conhecimento.

Na segunda parte de nosso trabalho, vamos aprofundar o princípio de individuação e o modo como, no pensamento de Tomás, o intelecto possível pode fundamentar o pensar e o querer do homem individual.

O problema da individuação situa-se na problemática do universal e do particular. A pergunta que orienta essa investigação, no pensamento cristão, é justamente como pode o particular realizar, na existência, o universal? Tomás segue Aristóteles, afirmando que o particular guarda algo de incomunicável. Nesse sentido, faz-se necessário pensar, não no modo de dizer o individual, mas em apresentar condições nas quais um ente possa ser dito indivíduo. É o que faremos ao desenvolvermos a noção de indivíduo em nosso autor. Orientados por sua afirmação que, toda coisa, de acordo com o modo de ser, também é una, vamos trabalhar o princípio de individuação em cada uma das substâncias. Finalmente, veremos como Santo Tomás aprofunda a noção de pessoa. Ora, se antes, o termo indivíduo se referia mais precisamente a uma intenção lógica que sinalizava as condições nas quais um ente é dito indivíduo, veremos que o termo pessoa, quando aplicado às criaturas, refere-se

precisamente a *este homem*.

Percorremos todo esse caminho para tratar das duas principais teses que Tomás refuta no *De unitate intellectus contra averroistas*. O presente texto desenvolve temáticas clássicas da antropologia tomista. Além disso, vai em busca de pensar estruturas que estejam na base da pessoa. Ora, já dissemos que, quando nos referimos à pessoa, queremos falar de algo eminentemente singular no gênero humano. Nossa intenção inicial busca encontrar nesse texto uma fundamentação para a própria liberdade humana, seja no pensar, seja no querer.

## PRIMEIRA PARTE

A Antropologia Tomista e sua  
Vinculação com o Pensamento  
Sobre o Homem em Aristóteles

## Capítulo I - A ONTOLOGIA TOMISTA

### 1.1. O Ente a Se e o Ente ab Alio

A reflexão em torno de um pensamento que está inserido naquilo que denominamos Tradição Filosófica passa necessariamente pelo conhecimento da ontologia de cada um dos pensadores. O objeto da ontologia como tal caracteriza-se pela determinação dos aspectos gerais do ser, ou seja, é um discurso elaborado em torno do ser em geral, do ser enquanto está para além de toda determinação. O ser que é objeto da ontologia é o ser tomado, no seu sentido mais abstrato, independente de toda referência a qualquer ente determinado. Tomás de Aquino denomina o ser do qual a ontologia se ocupa como o *esse commune*<sup>1</sup>. Naturalmente, a explicitação cuidadosa e adequada do ser em geral conduz a uma diferenciação dele em relação ao ser de Deus, *Ipsum Esse*, e das coisas, *res*. Nesse sentido, compreendemos que a ontologia é o horizonte preparatório e a base fundamental para a compreensão das diversas temáticas do pensar filosófico dos pensadores da tradição. Aqui compreendemos Tradição Filosófica não como a exposição historiográfica das idéias que cada pensador desenvolveu, mas como uma atitude de re-colocação das questões que animaram os primeiros filósofos, não como uma simples repetição de questionamentos rigorosos, mas como questionamento que reativa o vigor e a importância de cada questão, cada vez que esta é recolocada.

Em seguida, para uma compreensão adequada acerca do homem e das demais temáticas do pensamento de Tomás de Aquino, devemos centrar nossa atenção em duas considerações fundamentais da escolástica medieval que dizem respeito à relação entre essência e existência: a primeira diz sobre o *ENTE QUE É POR SI* (*ente a se*) no qual essência e existência se identificam, Deus; e a segunda diz do *ENTE QUE É POR OUTRO* (*ente ab alio*) no qual essência e existência se diferenciam<sup>2</sup>, as Criaturas<sup>3</sup>. Esta diferenciação é, no pensamento de Santo Tomás, o horizonte desde onde seus discursos são estruturados. Sua própria ontologia toma como base essa distinção fundamental. É possível notar como essa distinção, em especial a segunda, está na base do pensamento de Santo Tomás e como, ao falarmos dos diversos elementos constitutivos das criaturas, temos sempre que considerar a

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO. *S. Th I*, q.3,a4.

<sup>2</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 112

<sup>3</sup> Daqui em diante denominaremos o ente a se Deus, o ente ab alio, como ente e o *esse commune* como ser em geral.

relação de causa, dependência e participação destes em Deus. Qualquer das qualidades presentes nos entes são sempre em virtude e por causa de Deus que as possui em seu grau absoluto de perfeição. A distinção entre o ser que é por si e o ser que é por outro, Deus e os entes, ajuda-nos a clarificar a própria ontologia e o sistema filosófico tomista:

Porque o que existe em algo que não pertence à sua essência tem de ser causado ou pelos princípios da essência, como os acidentes próprios da espécie: o riso, por exemplo, pertence ao homem e é causado pelos princípios essenciais de sua espécie; ou por algo exterior, como o calor da água é causado pelo fogo. Portanto, se o próprio ser de uma coisa é distinto de sua essência, é necessário que este ser seja causado ou por algo exterior ou pelos princípios essenciais dessa coisa. É impossível, no entanto, que o ser seja causado apenas pelos princípios essenciais da coisa; pois coisa alguma é capaz de ser causa de ser, se este ser é causado. É preciso, pois, que o que tem o seu ser distinto de sua essência o tenha causado por um outro. Ora, não se pode dizer isso de Deus, porque dizemos que ele é a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que em Deus uma coisa seja o ser e outra a essência.<sup>4</sup>

Passamos a compreender que a relação entre Deus e os entes é uma relação onde Deus é a causa, uma vez que, em Deus, essência e ser são a mesma coisa. Nas criaturas, essência e ser diferenciam-se e por isso têm seu ser causado por outro. Nesse sentido, a relação entre Deus e os entes é a relação entre *ens increatum* e *ens creatum*. A seguir, o próprio Tomás aponta diversas relações como fruto da identificação entre essência e ser em Deus e da diferença destes nas criaturas. Em Deus, nada há de potencial, ou seja, a relação aqui pode ser exposta na forma *ens* como *actus purus* e *ens potentiale*; mas adiante ele diz que Deus tem seu ser por essência, expondo então, na forma *ens per essentiam* e *ens per participationem*.

---

<sup>4</sup> Idem, *S. Th I, q.3, a4*. “quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut resibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Imposibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Imposibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia”.

Toda essa diferenciação que a ontologia tomista estabelece entre Deus e os entes, além de responder à questão fundamental da metafísica: o que é o ente enquanto ente? também socorre ao próprio anseio de conhecer a Deus. Nas palavras de Tomás, “é a partir das coisas compostas que se deve chegar ao conhecimento das coisas simples”<sup>5</sup>. Aqui o próprio conhecimento dos entes apresenta-se como um momento preparatório ao conhecimento de Deus que é compreendido como isento de toda composição. Sendo as categorias um dos modos de determinação do próprio ente, “o ente por si mesmo comporta duas acepções: a primeira delas divide-se nas dez categorias, e a segunda designa a verdade das proposições”<sup>6</sup>. Deus se apresenta, então, como aquele que está para a além de toda determinação categorial.

A apresentação de Deus, enquanto causa eficiente primeira, aponta para a realidade de Deus como o ser necessário. Ora, é a própria necessidade de Deus que o faz idêntico à sua própria existência, uma vez que nele não há distinção entre o ser<sup>7</sup> e o existir. É pelo seu ser causa, sua necessidade e simplicidade que Deus é possuidor de sua existência. Por outro lado, os entes, por dependerem de Deus, são tidos e compreendidos, a partir de sua contingência, sua finitude. É a partir da contingência dos entes que estes possuem seu ser distinto da própria existência, ou seja, eles não têm posse de sua existência. Essa condição de contingência dos entes traduz a própria possibilidade a que estes se encontram submetidos. Os entes são apenas possíveis, existem, mas poderiam não existir e trazem consigo a constante possibilidade de não serem.

É interessante como o problema da distinção entre essência e existência apenas aparece fundamentalmente em virtude dos entes, um problema que se dá a propósito deles. Esse problema não se põe em Deus, uma vez que ele é um ser simples. A ontologia tomista vai considerar essa composição dos entes para ter acesso, de um modo negativo, ao próprio ser de Deus. Nesse sentido, torna-se intrigante e, ao mesmo tempo, interessante, como a compreensão da ontologia tomista nos leva a afirmar uma certa identificação da *πρώτη φιλοσοφία*, a ciência primeira, filosofia primeira de Aristóteles, com a *τεολογία*<sup>8</sup>. O problema do Ser na Idade Média remete-nos necessariamente a Deus. O próprio Tomás de Aquino, no proêmio ao comentário à Metafísica de Aristóteles, assinala a familiaridade e a

<sup>5</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia, proêmio*: “Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire”.

<sup>6</sup> Ibidem, I : “....ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem”.

<sup>7</sup> Ser aqui significa essência, quid.

<sup>8</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Proêmio ao Comentário à Metafísica de Aristóteles*. A respeito dessa semelhança, também indicamos o comentário introdutório do prof. Carlos Arthur acerca desse texto de Tomás de Aquino. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boecio – q5-6*. Trad. e estudos Carlos Artur R. do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

semelhança entre Teologia, Metafísica e Filosofia Primeira, à medida em que essas ciências se ocupam dos princípios primeiros.

Embora já tenhamos assinalado a divisão da Metafísica tomista, a partir das considerações sobre o *Ipsum Esse* (Deus), *o Esse Commune* (o ser em geral) e os *Entes finitos*, cumpre agora clarificar alguns aspectos fundamentais da relação que estes mantêm entre si.

Antes ainda de caracterizarmos esses aspectos, é importante chamarmos a atenção para a necessidade de não considerarmos o ser em geral como um ente-intermediário entre Deus e os outros entes. Num sentido rigoroso, o ser em geral não pode ser confundido com um ente. Ele não é um ente. Com efeito, o ser em geral não é *subsistente*, uma vez que essa característica só pode ser dita dos entes, “das coisas criadas às quais convém o ser”<sup>9</sup>, e não propriamente do ser em geral, porque esse não possui uma existência separada enquanto substância, enquanto sujeito. A própria subsistência é proporcionada aos entes, à medida que estes participam do ser, sendo que o ser mesmo não subsiste. A subsistência é, pois, a diferença metafísica fundamental entre ser e ente<sup>10</sup>.

Passemos aos aspectos que clarificam a inter-relação entre Deus, Ser e ente. Primeiramente gostaríamos de falar da relação de *dependência*. Tanto os entes quanto o ser em geral mantêm com Deus uma relação de dependência. Os entes dependem do ser em geral e este, por sua vez, depende de Deus. Numa ordem inversa à que apresentamos, Deus não depende de nenhum deles e o ser em geral não depende dos entes.

Depois, todos os existentes estão contidos, participam do mesmo ser em geral. Por sua vez, o próprio ser em geral, contido na potência de Deus, é a primeira das coisas criadas, não sendo, contudo, coisa no sentido de ser um ente. Ele próprio traz consigo a transcendentalidade, pois não se encontra submetido às categorias. Na ordem inversa, vemos que todos os entes estão contidos num único ser em geral e o próprio ser em geral mantém com Deus uma relação de estar contido.

Por fim, os entes mantêm, em relação ao ser em geral, uma relação de participação. Por serem e estarem determinados de tal e tal modo, os entes sempre exprimem um dos modos do ser, embora nenhum desses modos encerre necessariamente aquilo que o ser mesmo é. Nesse sentido, podemos dizer que participar no ser é a essência dos entes. Daí que o ato de

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO. *S. Th I, q45, 4* : “Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse”.

<sup>10</sup> Cf. MOLINARO, Aniceto. *Metafísica: curso sistemático*, São Paulo: Paulus, 2000. p. 66 - Nesse texto, ao falar da subsistência como diferença fundamental entre ser e ente, Aniceto conclui dizendo que o ente é metafisicamente diferente do ser porque subsiste, enquanto o ser é metafisicamente diferente do ente porque não subsiste.

admirar-se, da pergunta leibiniziana, “por que há o ser e não antes o nada?” encontra, nos entes da experiência, a confirmação de que sua essência é participação no ser, pelo fato de todos, mesmo diversos e de diversos modos, serem. A própria poesia alcança, nas palavras do poeta português Fernando Pessoa, a condição de participação dos entes no ser: “tanta diversidade de seres e tudo sendo”. No caso de Deus, é o ser em geral que participa em sua perfeição e dele recebe a capacidade de ser nos entes. Nesse sentido, parece que somos levados a afirmar que o próprio Deus não possui ser, no sentido de que ele não necessita de nenhum outro para ter seu ato de existir. Ele é seu próprio ato de existir e é também a causa do ser nos entes.

Vimos como fundamentais essas considerações acerca de Deus, do ser em geral e dos entes, ao mesmo tempo em que compreendemos que tais considerações figuram como horizonte preparatório à nossa temática. Serve para nós, como regra geral, que o que é dito acerca dos entes deve sempre levar em conta a relação de dependência, conteúdo e participação que estes mantêm com Deus. Nós também vamos perceber como a distinção entre o ser que é por si e o ser que é por outro ajuda a compreender o pensamento do nosso autor.

## 1.2 – Ato e Potência

A necessidade de aprofundar os conceitos de Ato e Potência põe-se como condição necessária à compreensão do problema do Devir, da multiplicidade e da diferenciação entre Deus e os entes. A pergunta fundamental que orienta a reflexão em torno do Ato e Potência é, como pode, no interior do ser, admitir-se a diversidade? Com efeito, é a própria diversidade que motiva os pensadores originários a desenvolverem seu pensamento em torno do ser.

Tocamos aqui num ponto em que há muito tempo a tradição filosófica se debateu em dirimir, a saber, o problema de saber *o que é o ser*. Aliás, podemos, com Gilson, dizer que esse problema é o foco central da vida filosófica<sup>11</sup>. Podemos ilustrar diversas posições diante do problema, entretanto vamos centrar nossa atenção nas clássicas figuras de Heráclito, Parmênides e seus respectivos discípulos. Ora, a questão põe-se a propósito da divergência entre aquilo que a experiência mostra e aquilo que o pensamento exige.

A partir da posição de Heráclito, apreendemos a experiência que nos é acessível pelos sentidos, enquanto mudança constante, enquanto devir. O ser aqui é esse mudar constante no

---

<sup>11</sup> Cf. GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*, 1995, p. 722.

qual a única coisa que é notada, mas não apreendida, é o seu devir. A metáfora do rio faz-nos compreender a dinamicidade do ser e, ao mesmo tempo, o seu caráter de mutabilidade, de forma que o homem não pode descer duas vezes no mesmo rio, porque, ao retornar, nem ele, nem o rio serão mais os mesmos<sup>12</sup>. A proposição de Heráclito põe todo o universo do que é, homens e rio (coisas) submetidos ao devir.

Parmênides apresenta o problema do ser, desde a impossibilidade daquilo que é deixar de ser, e daquilo que não é ser impossibilitado de ser<sup>13</sup>. Pode-se dizer que a proposição de Parmênides põe como indubitável o ser, ou seja, em todo vir-a-ser está contido algo de ser que resiste à mudança e ao movimento. O ser é tal que, em Parmênides, possui uma identificação com o pensar<sup>14</sup>, ou seja, é o pensamento quem está para além do devir e dá conta desse caráter permanente do ser.

Platão, tendo em vista esse dilema colocado pelos pensadores originários, faz um movimento de busca no mundo do devir e da transitoriedade por algo que sinalize para uma ordem do ser, que não despreze o fato da mudança, mas também dê conta do ser enquanto aquilo-que-permanece.

... E tão pouco estou convencido de saber como se gere o um, e, numa palavra, como qualquer coisa se gere, se corrompa e exista, ficando nesse tipo de investigação<sup>15</sup>, e tento levar a cabo outro tipo de investigação, dado que não sou apto para aquela de modo nenhum.<sup>16</sup>

... Em todo caso, foi nessa direção que me lancei e, cada vez, tomando como hipótese a idéia que considero mais sólida, considero verdadeiro o que concorda com ela, tanto com relação às causas como com relação a tudo o mais; e o que não concorda julgo que não é verdadeiro.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Apresentamos no nosso texto uma versão dos seguintes fragmentos: Cf. HERÁCLITO, in: *Os Pré-Socráticos - Coleção os Pensadores*. frag. 12: “aos que entram nos mesmos rios outras águas afluem...” e frag. 49<sup>a</sup>: “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.”

<sup>13</sup> PARMÊNIDES. in: *Coleção os Pensadores*. frag. 2: “... os únicos caminhos de inquérito que são a pensar: o primeiro, que é e portanto que não é não ser, ... o outro, que não é e portanto que é preciso não ser.”

<sup>14</sup> Idem, frag. 3: “... pois o mesmo é o pensar e portando ser”.

<sup>15</sup> A investigação a qual Platão se refere, e que não o satisfaz, é a investigação dos pensadores originários. Com efeito, eles são chamados desse modo que pensavam o princípio (*τύπον*) de todas as coisas a partir dos princípios matérias da natureza (*φύσις*). O próprio Aristóteles na Metafísica sinaliza para o fato desses pensadores exercerem sua investigação em torno da causa material.

<sup>16</sup> PLATÃO. *Fedon*, 97 B 3-7.

<sup>17</sup> Idem, 99 D 4 – 100 A 7.

A conclusão de Platão tem como proposição a realidade de essências inteligíveis, das quais chamou de idéias. As idéias platônicas são, por assim dizer, o ser no sentido mais próprio, enquanto que os seres sensíveis, submetidos ao devir, são imitação (mimésis) do ser verdadeiro. Sua realidade consiste em imitar, participar na idéia, não sendo, porém, ser verdadeiro quando, das idéias, discordam. É a partir do *Fédon* de Platão, especificamente com a passagem do texto denominada *a Segunda Navegação*<sup>18</sup>, que o pensamento Metafísico se instaura no Ocidente. Esse fato é importante porque, a partir daí, a maior parte dos filósofos da tradição vai propor a resolução do problema do ser e do movimento, num plano que está para-além do físico, Metafísico.

Aristóteles vem apresentar uma resolução ao problema do movimento, pondo a própria coisa como *suporte* da mudança. Com efeito, Aristóteles recorre à noção de *Potência* (*δύναμις*) a fim de resolver o problema do movimento. Para Aristóteles, no texto da *Metafísica*, há o ser em potência e em ato, sendo que a potência “é um princípio originador de mudança em outra coisa, ou na mesma enquanto outra.”<sup>19</sup> Sabemos que Aristóteles não demonstra a doutrina do ato (*ενταλέχεια*) e potência; ele se limita a demonstrar com exemplos concretos mais simples e, em seguida, aplica essa noção aos problemas filosóficos.<sup>20</sup>

Em Tomás de Aquino, o problema fundamental do ser encaminha-se a partir desses conceitos, sendo que, para ele, a distinção de ato e potência levará a uma outra distinção, a saber, a de *essência e existência*, que trabalharemos um pouco adiante. Ora, a distinção de essência e existência não cabia a Aristóteles, uma vez que este não possuía a noção de criação. Em Tomás, toda a extensão do ente está circunscrita neste duplo conceito de Ato e Potência e está inserida numa hierarquia em que a criação e perfeição dos entes se dão por uma maior ou menor *participação* na perfeição do primeiro ente. Deus é a perfeição primeira e simples compreendida como negação de toda Potência, como *Actus Purus*.<sup>21</sup>

No *De Ente et Essentia*, Tomás, quando fala do modo como a essência se concretiza nas substâncias, apresenta a totalidade do ente dividida em graus:

---

<sup>18</sup> Para uma melhor compreensão da Segunda Navegação, deve-se consultar a interpretação de G. Reale sobre o *Fédon*, 96 A – 102 A, no texto REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: LOYOLA, 1997.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. *Metaf. IX*, 1045b, 35 – 1046a, 10. Para as citações da Metafísica de Aristóteles utilizaremos a tradução: Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro, Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

<sup>20</sup> Cf. JOLIVER, Regis. *Tratado de Filosofia III - Metafísica*, Buenos Aires: Carlos Lohlê, 1957. p. 195. Aqui ele expõe mais claramente o fato de Aristóteles não demonstrar a doutrina do ato e potência.

<sup>21</sup> TOMÁS DE AQUINO. *S. Th I, q3,a 4.*

1. Primeiramente, “existe algo, como Deus, cuja essência é o seu próprio ser<sup>22</sup>” ou existência. Deus é o primeiro ser, causa dos demais e é o ser absolutamente simples e puro. Em Deus não há potência: ele é ato puro.
2. “Em segundo lugar, temos as substâncias criadas intelectuais, nas quais o ser ou a existência difere da essência, embora a essência nelas exista sem a matéria”.<sup>23</sup> Aqui aparece uma questão importante: ao não admitir nas substâncias intelectuais criadas a composição de matéria e forma, Tomás utiliza a composição de ato e potência como forma de distinguir esses espíritos puros (os anjos) do Primeiro Ente, como também lhes assegurar a existência.
3. “De um terceiro modo, a essência se encontra nas substâncias compostas de matéria e forma<sup>24</sup>”. Aqui reside o mundo corpóreo, que engloba todas as coisas materiais inanimadas e os seres viventes, incluindo o homem.

Uma questão importante de que trataremos mais adiante, é o fato de o homem, de algum modo, estar presente nas duas últimas divisões. Ora, se por um lado a alma humana é uma substância intelectual, ou seja, é um ser subsistente e possui em seu ser composição de ato e potência, por outro, enquanto a alma humana tem sua perfeição unida ao corpo, o homem encontra-se inserido na última divisão. Esse fato é o que caracteriza o homem como um ser situado na fronteira do espiritual e do corporal.

Da divisão empreendida por Tomás, podemos compreender que, além de dar conta da diferença entre Deus e os entes, o ato e a potência dão conta do movimento e da diversidade dos entes. Deus, na qualidade de Primeiro ente, é causa e perfeição de “todas as coisas que têm seu ser por participação<sup>25</sup>” e se relacionam com ele, “na qualidade de criatura, como a potência para o ato<sup>26</sup>”. A distinção entre Deus e os entes, entre *Ser Finito* e *Ser Eterno*, serve como ponto de clarificação do ato e da potência<sup>27</sup>, na medida em que, nos entes finitos, a composição de ato e potência se manifesta com maior ou menor intensidade, sempre em referência àquele que não possui em seu ser nenhuma potencialidade. Além do mais, na

<sup>22</sup> Idem. *De Ente et Essentia*, c.VI. : “aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse”.

<sup>23</sup> Ibidem.: “Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sine materia”.

<sup>24</sup> Ibidem. : “Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma”.

<sup>25</sup> Ibidem. *Suma Contra os Gentios* II, c. 53 : “omnia autem alia participant ipsum esse”. Daqui em diante vamos citar esse texto da seguinte maneira: *CG*. A tradução que nos utilizaremos é a tradução biblingüe da ed. Sulina. Trad. de D. Odilão Moura, O. S. B. e revisão de Luis A. De Boni.

<sup>26</sup> Ibidem. : “Comparantur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum”.

<sup>27</sup> Cf. STEIN, Edith. *Ser Finito y Ser Eterno – ensaio de uma ascensión al sentido del ser*, p.48. Aqui, Edith Stein empreende um estudo sobre o ato e potência enquanto modos de ser.

hierarquia dos entes, possui mais proximidade do primeiro ente aquele que possui menos composição de ato e potência.<sup>28</sup>

A afirmação de “que a potência e o ato dividem o ente, de tal modo que tudo o que é ou será ato puro ou composto necessariamente de potência e ato<sup>29</sup>” sinaliza, aparentemente, uma dualidade no ente, quando faz referência à composição de potência e ato nas coisas. Entretanto, é fundamental dizer que, no pensamento tomista, a composição de potência e ato é a garantia da perfeição e da unidade do ente. Tomás fala da unidade e da perfeição do ente composto de potência e ato dizendo que “em toda substância criada há necessariamente composição de ato e potência, pois muitas coisas não podem constituir unidade perfeita, a não ser que umas estejam em ato e outras, em potência”.<sup>30</sup>

Nos entes, ato e potência são princípios intrínsecos, como também “dividem o ente e qualquer gênero de ente<sup>31</sup>”. Já dissemos que a doutrina do ato e potência dá conta da diversidade dos entes e explica o movimento. O movimento, por sua vez, faz-nos compreender ato e potência como princípios reais do e no ente, ou seja, eles são no ente concreto. Vale salientar que a própria condição do ser que devém, isto é, de ente submetido ao movimento, o que nos remete à idéia do ser verdadeiro do ato puro, perfeito e eternamente imutável, assim como acontece com a quarta via das provas da existência de Deus que trata da *gradualidade* das coisas.<sup>32</sup> O devir é sempre a medida, o modo e a participação do ente no ser. O trinômio ato, potência e devir são um processo no interior do ente. O devir é a própria síntese do ato e potência.

Já fizemos referência a diversas relações que se dão entre potência e ato. Vamos agora abordar estes dois separadamente. A potência é uma capacidade de *poder-ser*. Claro que este poder ser da potência não é rigorosamente ser, pois a potência apenas pode ser compreendida em função do ato. Tomando o exemplo clássico da madeira que serviu de suporte para a estátua, aquela trazia consigo a capacidade de receber a determinação desta e ser transformada de modo que a atualidade da estátua foi fruto da capacidade da madeira. Foi em virtude da potência ou, nas palavras de Aristóteles, de um princípio originador da mudança, que o mármore pode se tornar estátua. Por outro lado, o próprio Aristóteles chama a atenção para a necessidade “de determinar quando um ser é ou não é potencialmente outro ser”<sup>33</sup>, ou seja, a

<sup>28</sup> CG I, c.43.

<sup>29</sup> Cf. HUGON, Edouard, *Os Princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. p. 41

<sup>30</sup> CG I, c.43

<sup>31</sup> S. Th I, q77, 1 : “cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis”.

<sup>32</sup> Cf. S. Th. I, q2, a3.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Op. Cit.*, IX, 1048b, 35.

potência sinaliza as possibilidades. Com efeito, não pode “a terra ser potencialmente homem”<sup>34</sup>. A potência sinaliza uma condição como que é intermediária entre o não ser e o ser. Os dois princípios compreendidos juntos são como modos de ser, ou seja, a passagem da potência ao ato é uma passagem de um modo de ser a outro.

Aristóteles faz referência a uma dupla espécie de potência: a potência enquanto princípio originador de mudança ou potência ativa e potência enquanto capacidade “de sofrer a ação, isto é, o princípio originador no próprio ser que a sofre, de ser passivamente modificado por outro ser ou por si próprio enquanto outro”<sup>35</sup>. Há, pois, uma potência ativa e uma potência passiva. Aquela, compreendida como princípio do agir e esta, como princípio do receber. O próprio Tomás de Aquino estabelece distinção entre a potência ativa e potência passiva.

Existem duas potências: a potência passiva, que não se encontra de modo nenhum em Deus, e a potência ativa, que se deve atribuir a Deus em sumo grau. Pois é claro que cada um, na sua medida em que está em ato e perfeito, é princípio ativo de algo; mas é passivo na medida em que é deficiente e imperfeito. Ora, já se demonstrou acima que Deus é ato puro, que é absoluto e universalmente perfeito, que nele não há lugar para nenhuma imperfeição. Donde lhe cabe ao máximo ser um princípio ativo, e de maneira nenhuma passivo.

Ora, a razão de princípio ativo convém à potência ativa. Porque a potência ativa é um princípio de ação sobre outro, ao passo que a potência passiva é um princípio passivo em relação ao outro.<sup>36</sup>

Na distinção entre potência ativa e passiva, Tomás deixa claro que a potência ativa se diz de Deus e, consequentemente, a potência passiva, na medida em que é imperfeita, é dita dos entes. Deus não se exclui da potência ativa. O próprio Tomás, mais adiante, esclarece que a potência ativa é fundada no próprio ato, enquanto que a potência passiva se opõe a este.<sup>37</sup> A

---

<sup>34</sup> Idem, IX, 1049a, 5.

<sup>35</sup> Idem, IX, 1046a, 10.

<sup>36</sup> *S. Th I, q25, 1* : “dicendum quod duplex est potentia: scilicet passiva, quae nullo modo in Deo; et activa, quam oportet in Deo sume ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius: patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud: potentia vero passiva est principium patiendi ab alic”.

<sup>37</sup> Idem, I, q25, 1, resp. 1.

potência passiva, que é carente de perfeição, é princípio de mudança, modificação e movimento. Com efeito, mudar é se mover de um estado para outro, sendo que o princípio da ação, a potência ativa, está no agente e o princípio de recepção, potência passiva, está no sujeito, compreendido aqui como a coisa que é *supósito* de determinações.

Na ordem do conhecimento, conhecemos o ato antes da potência, pois é do ser atual das coisas que induzimos a possibilidade, o poder ser que havia no ente, antes de ele ser como é agora. Ora, assim como a potência, o ato não pode ser definido, ou seja, senão analogicamente. Aristóteles aconselha a não buscarmos definir tudo, mas a nos contentarmos, em alguns casos, com analogias. Assim, ele diz do ato:

... é, pois, como o que constrói em relação ao que é capaz de construir, como o desperto relativamente ao que dorme, o que vê com respeito ao que tem olhos fechados sem ser privado da visão, como o objeto feito de madeira relativamente à madeira, e a obra acabada com relação à incompleta. Que o ato seja definido por um dos membros destas antíteses e a potência pelo outro.<sup>38</sup>

A partir do que foi dito, o ato pode ser entendido como o determinado, o perfeito, aquele que dá à coisa o ser atual. Com a compreensão do ato, podemos dizer que tanto ele quanto a potência não são simples conceitos que nos levam a compreender uma realidade, mas eles são, por assim dizer, princípios reais dos entes, isto é, quando dizemos ato e potência não dizemos que o ente *pode ser* de tal e tal modo, mas dizemos que ele possui tal modo realmente, atualmente.

Existe um primado do Ato uma vez que este dá à potência o seu conteúdo, ou seja, o conteúdo é recebido pela potência em virtude do Ato. Sendo princípio de perfeição, o ato não é limitado senão pela potência. Para Tomás, “todo ato inerente a uma coisa recebe a limitação da coisa em que se encontra, porque o que está em outra coisa, nela está segundo o modo do recipiente”.<sup>39</sup>

A elucidação da doutrina de ato e potência ajudar-nos-á a compreender diversos aspectos que abordaremos em nosso trabalho, como a afirmação de que há nos entes uma maior composição de ato e potência do que de matéria e forma e o processo de aquisição dos inteligíveis por parte do intelecto, que antes desta aquisição está em potência como tábua onde

---

<sup>38</sup> ARISTÓTELES, *Op. cit. IX*, 1048a, 35 – 1048b, 5.

<sup>39</sup> CG I, c.43 : “Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis”.

nada está escrito. Através dessa exposição também pudemos compreender como ato e potência dão conta do problema do movimento, do devir e como serviu para dar conta da distinção entre Deus e os entes. Esses conceitos vão perpassar todo o pensamento de Tomás de Aquino. A seguir, veremos como se pode compreender a distinção entre os entes e Deus a partir da exposição dos elementos constitutivos dos entes.

### **1.3 - Essência e Existência, Matéria e Forma - Estrutura Formal da Coisa e a Distinctio Realis**

A questão fundamental em torno do problema de essência e existência é a necessidade de se distinguir o ser de Deus e o ser dos entes. O que decorre dessa necessidade é o fato de que a *distinctio realis*, a distinção real entre essência e existência, atende ao modo como se dá a ontologia do ser criado. Com efeito, no pensamento de Tomás, o ser de Deus e dos entes não pode ser dito do mesmo modo, de forma que a diferença fundamental entre o ser de Deus e o ser dos entes é a independência de Deus e a dependência dos entes, a presença ou ausência de composição. O ser de Deus é pura simplicidade; Deus é ato puro e não admite composição.<sup>40</sup> Ele é o seu próprio ato de existir. Em Deus essência e existência se identificam.<sup>41</sup> Já nos entes, enquanto *ente ab alio*, criaturas, possuem uma composição de essência e existência, “pois toda coisa na qual uma é a essência e a outra o ser, é composta”.<sup>42</sup> Importante é que o aprofundamento dessa questão também nos ajudará a compreender o fato do ser só poder ser dito propriamente de Deus e dos entes, de modo análogo.

Dissemos que o ser dos entes, ao contrário de Deus, era composto: neles essência e existência são distintas. Ora, a necessidade da explicitação do problema se dá em resposta à pergunta: como, então, a existência modifica ou não corresponde à essência? Nossa questionamento parte da existência, pois é a partir dela que se pode compreender e se perguntar sobre o conceito de essência. Nesse sentido, a importância da existência, para Tomás, é ressaltada à medida que o existir, *o esse*, é a “atualização de toda essência ou de toda natureza, ou ainda, é a efetividade de toda forma e natureza”.<sup>43</sup> Nossa autor está dizendo com isso que nenhuma essência pode ser compreendida isoladamente. A sua noção de ser não deve ser tomada à parte, sem considerar a existência atual.

---

<sup>40</sup> Cf. *CG I*, c.18.

<sup>41</sup> Idem, c. 22: “Necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit”.

<sup>42</sup> Ibidem, c. 22: “Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita”.

<sup>43</sup> *S. Th. I*, q. 3, a. 4: “quia esse est actualitas omnis formae vel naturae”.

A *distintio realis*, ou seja, a posição que diz ser a essência e a existência realmente distintas em cada ente, assinala para a própria contingência dos entes. A existência de um ente criado significa que *um ser possível* se atualizou, isto é, tornou-se um ser real. Tornar-se um ser real significa e esclarece aquilo que a existência rigorosamente é: *existir é ser posto para fora de suas causas e do nada*. Com efeito, vir à luz da existência, ser atualizado, pressupõe uma causa criadora, como diz Tomás, “é impossível que um ser seja causado pelos princípios essenciais da coisa(...). É preciso, pois, que o que tem o seu ser distinto de sua essência, o tenha causado por um outro”<sup>44</sup>. O ente, assim compreendido, mostra, de um lado, sua dependência à medida em que, de ente possível, passa a existir por um ato criador e, de outro, independente à medida em que, com a existência, o ente passa a ser independente, desapegado de suas causas. Esse movimento que leva o ente do possível ao atual é proporcionado pelo devir, sendo que a atualidade do ente não retira dele o caráter de ser possível.

É importante chamarmos a atenção, no sentido de esclarecer que essência e existência não devem ser compreendidas em separado. A essência significa *aquilo que a coisa é*, ou seja, a essência é a realidade da coisa, é o *quod est*. Nesse sentido, a essência responde à pergunta *o que é isto?* É importante notar que a essência, ao dizer o que é a coisa, apresenta uma característica que independe do modo como a coisa é, ou seja, o *quid* da coisa, já é desde antes da atualidade da coisa. Daí compreendermos o que também é dito da essência enquanto *aquilo que era ser* [*quod quid erat esse* que os gregos chamavam de *τὸ τι ἦν εἶναι*]<sup>45</sup>.

Podemos esclarecer essa anterioridade da essência, o *quod quid erat esse*, tomando o exemplo que Edith Stein utiliza no seu texto *Ser Finito e Ser Eterno*: “a alegria de uma criança tem existido segundo seu ser essencial, antes de todo o tempo, antes da existência do mundo, das crianças, dos homens no mundo e da alegria das crianças. Quando pela primeira vez uma criança no mundo experimentou a alegria, nesse mesmo momento a essência, o *quid* da alegria de uma criança se tornou real”<sup>46</sup>. Com esse exemplo, compreendemos que a essência não se atualizou, não se tornou uma coisa real, enquanto não se deu o ato de ser da alegria de uma criança pela primeira vez. Nesse sentido, a essência mesma da alegria de uma criança foi a *possibilidade* da alegria de uma criança existir realmente, em qualquer lugar, a qualquer tempo, sob qualquer circunstância. Aqui podemos elucidar uma questão, às vezes de difícil compreensão, que é o risco de pensar a essência como causa da existência. Nas

<sup>44</sup> Idem : “Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei (...) Oportet ergo quod aliud cuius esse est aliud ad essentia sua, habeat esse causatum ab alio”.

<sup>45</sup> De *Ente et Essentia*, I. Aqui Tomás faz referência a essa compreensão de essência lembrando as palavras de Aristóteles.

<sup>46</sup> Cf. STEIN, Edith. *Op. Cit. p.112.*

palavras de Tomás, a essência, “por ela (pela essência)<sup>47</sup> e nela a coisa tem o ser”.<sup>48</sup> Ora, não devemos pensar a essência enquanto causa ou ato da existência. Ela, por si só, não se exterioriza e só pode ser dita causa, à medida em que é sujeito, supósito, passível de receber o ato de existir. Eis o porquê de Tomás dizer que é por ela e *nela* que a coisa tem o ser. Na forma inversa à sentença de Tomás, a essência em sua relação com a existência está como a potência para o ato.<sup>49</sup>

Para Tomás a essência é aquilo que é expresso na definição.<sup>50</sup> No *De Ente et Essentia*, ele apresenta diversas denominações de essência: *quididade*, como aquilo que era ser ou aquilo mediante o que algo tem o ser algo<sup>51</sup>; essência enquanto *forma* significa a perfeição ou a certeza de cada coisa<sup>52</sup>; *natureza* enquanto esta se denomina tudo quanto de uma forma ou de outra pode ser apreendida pela inteligência.<sup>53</sup>

A existência, por sua vez, significa *aquilo pelo qual a coisa é*, ou seja, a existência é a atualidade da coisa, *esse, quo est*. A existência diz que a coisa é: é o ser real posto para fora de suas causas e do nada, isto é, é o ser perfeito que se exterioriza e revela seu vigor. Ela responde à pergunta: isto é? A composição do ente atual é, pois, uma composição real de essência e existência, tendo a essência como a possibilidade de algo existir e a existência como o ato, aquilo que se tornou o ser real.

Após termos elucidado as diversas relações da diferença entre essência e existência, passamos a verificar como ela se dá nos entes. Ora, agora nos permitimos passar direto aos entes, uma vez que, como já dissemos, em Deus não há composição: seu existir coincide necessariamente com sua essência. Em Deus, como dissemos acima, no seu ato de ser, na sua existência, não há nenhum tipo de composição: nem de ato e potência e nem de matéria e forma. A substância de Deus é idêntica ao seu ser, diz Tomás, repetindo as palavras de Boécio.<sup>54</sup>

A explicitação de como se dá a existência dos entes convida-nos, como tarefa preparatória da explicitação, a elucidar os conceitos de substância, acidente, matéria e forma. Essa tarefa faz-se necessária, tendo em vista que a existência dos entes, de acordo com a

---

<sup>47</sup> Grifo nosso

<sup>48</sup> *De Ente et Essentia*, I: “...essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse”.

<sup>49</sup> *S. Th. I, q. 3, a. 4* : “Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam”.

<sup>50</sup> *Compêndio de Teologia. c.10*. Daqui em diante vamos citar esse texto da seguinte maneira *Comp. Theol.*

<sup>51</sup> *De Ente et Essentia*, I: “Et hoc est quod philosophus frequenter nominat *quod quid erat esse*, id est hoc per quod aliquid habet esse quid”.

<sup>52</sup> Idem: “Dicitur forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei”.

<sup>53</sup> Ibidem: “Hoc etiam alio nomine natura... (...) quod natura dicitur omne illud quod *intellectu quoquo modo capi potest*”.

<sup>54</sup> *CG I, c. 22*: “quod divina substantia est ipsum esse et ab ea est esse”.

estruturação hierárquica feita por Tomás, comporta diversos graus de composição. Comecemos, expondo o que Tomás comprehende por substância:

...substância é a coisa a que convém ser não no sujeito. O termo coisa é imposto em razão da quididade, como o termo ente, em razão do ser. Donde a razão formal da substância significar que ela tem quididade que convém ser não em outra coisa.<sup>55</sup>

Etienne Gilson, ao comentar a noção de substância de Tomás de Aquino, chama atenção para um paralelo possível entre a definição de ente e a de substância. Ele diz que um ente é aquilo que tem existência atual. Ora, a substância, conforme Tomás, é a coisa que convém ser não em outro, isto é, ser por si. Logo, tanto na definição de ente, quanto na de substância, nós temos um *aquilo que ou coisa*, ambos podendo ser identificados como o *quid*. Nesse sentido, ressalta Gilson, a definição de substância é “uma essência que é tal natureza que, aperfeiçoada pelo ato de ser, existirá em virtude de seu ser próprio.”<sup>56</sup> Conforme o que foi dito, podemos compreender que a substância é o fundamento no qual todas as coisas são, sendo que é em virtude do ser que ela mesma se atualiza ou que ela mesma existe.<sup>57</sup>

Os acidentes, ao contrário da substância, não possuem um ser por si. Eles apóiam-se num sujeito, num *substat*, numa substância e é, por isso mesmo que não são entes no sentido próprio. Eles são como que acréscimos num ente que já é por si.<sup>58</sup> Ora, é a substância que pode ser dita ente que é por si, rigorosamente dita de Deus, quando está no seu grau máximo de simplicidade e essa não possui acidentes, é uma substância completa, e, dita dos entes, quando esta é composta e substrato de acidentes, é uma substância incompleta. A dependência dos acidentes em relação à substância faz com que os acidentes sejam ditos entes apenas em sentido secundário ou analógico.<sup>59</sup>

A existência dos entes materiais ilustra bem esse modo de ser composto. Segundo Santo Tomás, eles possuem em sua constituição, além da composição de ato e potência, a

---

<sup>55</sup> Idem, c. 25: “quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quiditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quiditatem cui conveniat esse non in alio”. (a tradução desta passagem é de nossa autoria).

<sup>56</sup> Cf. GILSON, Etienne. *A Existência na Filosofia de Santo Tomás*, p. 56.

<sup>57</sup> S. Th. I, q.50, ad.3: “esse est quo substantia est”.

<sup>58</sup> *De Ente et Essentia*, c. VII: “Sed illud, cui advenit accidens, est ens in se completum, subsistens in suo esse”. Cf. também *CG I*, c. 22: “quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale”.

<sup>59</sup> Idem

composição de matéria e forma<sup>60</sup>, sendo a matéria considerada princípio substancial material, e a forma, princípio substancial formal. A matéria e a forma constituem, pois, um ente uno, isto é, são princípios que garantem a unidade do ente. Isso é o que, a partir do pensamento de Aristóteles, se denomina de teoria hilemórfica, pois além do princípio material, diz Aristóteles, “algo deve existir além da coisa concreta, a saber, a figura ou a forma”.<sup>61</sup> A relação entre matéria e forma dá-se de tal modo que “é a forma quem dá o ser à matéria”.<sup>62</sup> É em virtude da forma que a matéria tem o seu ato, pois é a forma que, juntamente com a matéria, constitui a substância.

Matéria e forma, enquanto princípios intrínsecos dos entes materiais, são elementos constitutivos da substância. “A matéria é parte da substância”<sup>63</sup> e não pode ser pensada independente do composto: “é impossível existir alguma matéria sem forma, embora seja possível existir uma forma sem matéria”.<sup>64</sup> O que é então uma matéria que possui uma forma? Para Tomás, é um ente criado, substância composta, na qual essência e existência são distintas realmente, que possui, além da composição de matéria e forma, uma composição mais fundamental de ato e potência. Edith Stein caracteriza bem o ser informado da matéria: ela é um produto que é cheio de espaço e que possui uma maneira de ser interior e uma figura exterior.<sup>65</sup>

Ao contrário da matéria, conforme a hierarquia dos entes empreendida por Tomás, é possível haver formas que não dependam da matéria e, se há alguma forma que dependa totalmente dela, é em virtude de seu distanciamento do primeiro princípio. No sentido inverso, as formas que estão próximas do primeiro princípio são formas que subsistem por si, sem necessitarem da matéria. Tomás apresenta como exemplo dessas formas as inteligências ou substâncias simples cuja essência pode ser dita apenas da forma, diferentemente das substâncias sensíveis que possuem sua essência a partir do composto matéria e forma.<sup>66</sup>

Voltemos aqui à hierarquização dos entes empreendida por Tomás. Cada um dos entes criados possui em sua substância uma composição de modo específico:

---

<sup>60</sup> *S. Th. I, q.50, ad.3*: “Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio”.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 999b, 15.

<sup>62</sup> *De Ente et Essentia*, c. V: “quia forma dat esse materiae”.

<sup>63</sup> *CG II*, c. 54: “... materia est pars substancialis”.

<sup>64</sup> *De Ente et Essentia*, c. V: “Et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma. Tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia”.

<sup>65</sup> Cf. STEIN, Edith. *Op. Cit.*, p, 221.

<sup>66</sup> Cf. *De Ente et Essentia*, c. V.

- Em Deus não há composição e sua essência é o seu próprio ser. Deus é o primeiro ente, ao qual nada é anterior;<sup>67</sup>
- Nos espíritos puros, as substâncias intelectuais, sem matéria e forma, há a composição de ato e potência, assim como de essência e existência;<sup>68</sup>
- E nos entes materiais, naturais, há dois tipos de composição, a saber, a composição de ato e potência e a composição de matéria e forma, conforme explicitamos.

Dissemos que o homem, na qualidade de criatura, acomodava-se de um modo diferente na hierarquia dos entes. Com efeito, a forma do corpo humano, a alma, possui uma similaridade com os espíritos puros, à medida em que esta pode ser chamada de substância intelectual, que possui composição de ato e potência, mas tem sua perfeição unida ao corpo. Por outro lado, a corporeidade humana faz com que o homem também seja um ente material, composto de matéria e forma. Nesse sentido, é dada ao homem uma condição de ser situado na fronteira do espiritual e do corporal. É espiritual porque a alma humana é capaz de realizar operações puramente espirituais, isto é, operações que independam da matéria; e é corporal, à medida em que a corporeidade humana põe o homem numa condição de ente material, como veremos no capítulo reservado à compreensão de homem, em Tomás de Aquino.

Do que acima foi dito acerca dos entes, retiramos como uma das preocupações centrais de Tomás: a diferenciação entre o primeiro ente, Deus, e os outros entes que, dele, dependem. Assim, o problema de essência e existência pode ser compreendido, a partir da seguinte tese: “É porque na razão absoluta do ser mesmo, só Deus subsiste, único, inteiramente simples; todas as outras coisas que participam do ser possuem uma natureza que restringe o ser e são constituídas de essência e existência, como princípios realmente distintos”<sup>69</sup>.

Os entes compostos de matéria e forma comportam ainda uma série de considerações que podem advir de seu modo de ser informado, que podem ser objeto de um estudo posterior. Com efeito, na experiência cotidiana, percebemos que não é a mesma coisa o ser da pedra e o ser do homem ou de um outro animal. Mesmo sendo entes materiais, a estrutura de cada um destes entes, a saber, o inanimado e o animado, com as diferenças do seu próprio interior (plantas, animais, homens), despertam-nos para características peculiares em cada gênero dos entes materiais.

---

<sup>67</sup> *CG I, c.22*: “Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse”.

<sup>68</sup> *S. Th. I, q.50, ad.3*: “...dicendum quod, licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia”.

<sup>69</sup> HUGON, Édouard. *Op. Cit*, p.49.

Conforme o que afirmamos no início, a ontologia tomista com os conceitos que lhe são fundamentais serve como horizonte preparatório à nossa questão central que é, na estrutura do homem individual, definir aquilo que lhe pertence como mais peculiar: a possibilidade do pensar e do querer autônomo e individual, claro que considerando esse pensar e querer dentro da própria metafísica do ser criado, onde Deus é princípio e termo de toda perfeição.

## **Capítulo II – A CONCEPÇÃO DO HOMEM EM ARISTÓTELES**

No desenvolvimento de sua obra, Kant coloca-se diante da tarefa de pensar acerca de quatro questões fundamentais: o que posso *conhecer*? O que *devo* fazer? O que me é permitido *esperar*?<sup>1</sup> A quarta questão, quem é o homem? ocupa uma centralidade em nosso trabalho, mas se desenvolve de modo mais específico nos próximos dois capítulos. A nossa questão desenvolve-se, a partir da necessidade de se saber quais os elementos constitutivos do ser do homem. Ora, essa questão é fundamental, tendo em vista que ela possibilitará um certo direcionamento e uma certa claridade em relação às primeiras questões. Com efeito, o conhecimento, o agir e a expectativa ou esperança só podem ser ditas a partir do homem. A questão em torno do ser do homem recebe relevo em toda tradição filosófica e permanece na contemporaneidade como uma das questões centrais da Filosofia.

A importância dessa questão não quer significar que há um conhecimento cumulativo sobre o homem ou que a questão sobre o homem se encontra devidamente resolvida. Heidegger, em seu texto *Kant e o Problema da Metafísica*, traduz a problemática da não resolução com respeito à questão do homem: “...nenhuma época soube conquistar tantos e tão variados conhecimentos sobre o homem como a nossa... contudo, nenhuma época conheceu o homem tão pouco como a nossa. Em nenhuma época o homem se mostrou tão problemático como na nossa”<sup>2</sup>. Podemos retirar desta afirmação a pertinência de se refazer o caminho traçado pelos pensares da tradição filosófica, a fim de também nós termos a possibilidade de recolocar e reconquistar a profundidade que essa questão nos propõe. Finalmente, o problema do homem deve ser reconhecido como uma inquietação que brota desde a existência do próprio homem e só pode ser devidamente posto, a partir de sua existência mesma. Do mesmo modo, podemos ver que a pergunta sobre o ser da coisa se apresenta a nós, a partir da existência.

Tomaremos como ponto de apoio de nossa investigação o pensamento de Aristóteles e de Tomás de Aquino. Desde já esclarecemos que a nossa compreensão acerca do homem, a partir destes autores, carece da compreensão da totalidade de suas obras. Tomaremos por base alguns textos principais destes autores: de Aristóteles, um texto de sua maturidade filosófica, o *De Anima (Peri Psychés)*; e de Tomás de Aquino, a *Suma Contra os Gentios* e *Suma*

---

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, p. B833.

<sup>2</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Kant e o Problema da Metafísica*, p. 189 *apud*: GEVAERT, Joseph. *El Problema Del Hombre*, p. 13

*Teológica*. Consideraremos o modo como Aristóteles e Tomás desenvolvem suas antropologias.

Sentimos a necessidade de, rapidamente, dizermos porque nos decidimos por explicitar primeiramente a antropologia aristotélica. No desenvolvimento do séc. XIII, em que importantes obras de Aristóteles são descobertas ao mundo, a partir de traduções vindas do mundo dos árabes, Tomás de Aquino faz uma “re-leitura” do pensamento de Aristóteles em conformidade com o pensamento cristão, melhor ainda, nas palavras de Etienne Gilson: Tomás de Aquino “...faz uma re-interpretação – das noções fundamentais da metafísica de Aristóteles, à luz da verdade cristã. (...) certo é que as velhas palavras de Aristóteles recebem, no tomismo, sentido inteiramente novo<sup>3</sup>”. Não podemos crer que as palavras de Aristóteles são velhas, mas concordamos com Gilson que “Tomás de Aquino não cristianiza Aristóteles, mas que, a partir de sua leitura de Aristóteles, ele aristoteliza o cristianismo [o pensamento cristão]<sup>4</sup>”. É em virtude dessa vinculação que sentimos necessidade de expor a compreensão aristotélica do homem.

No presente capítulo, desenvolveremos um estudo em torno da concepção aristotélica do homem. Mostraremos como Aristóteles concebe a alma e suas faculdades.

## 2.1 - A alma e suas faculdades – Nutrição e Sensação

No livro II e na primeira parte do livro III do *De Anima*, Aristóteles desenvolve sua compreensão dos entes naturais dotados de vida. Ao iniciar o livro II, Aristóteles chama a atenção para o fato de que, entre os corpos naturais, “uns possuem vida enquanto que, por outro lado, outros não possuem”.<sup>5</sup> Aristóteles não diz propriamente o que é a vida, mas ressalta que a vida consiste na capacidade de se alimentar a si próprio, no crescimento e no ato de morrer.<sup>6</sup> A vida tem a característica de ser aquilo que distingue o animado do inanimado. Além disso, a vida pode ser dita de várias maneiras, conforme ela própria se manifesta nos seres vivos: enquanto “mente, sensação, movimento e repouso no lugar, além do movimento implícito na atividade da nutrição, na corrupção e no desenvolvimento”.<sup>7</sup>

Entre os corpos naturais há, pois, os animados e os inanimados. Essa possibilidade é garantida pela matéria, à medida que esta significa um corpo potencialmente dotado de vida,

<sup>3</sup> GILSON, Etienne. *Op. Cit*, p. 11.

<sup>4</sup> Grifo nosso.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, II 412a 5-15.

<sup>6</sup> Idem

<sup>7</sup> Ibidem, II 413a 20 –25.

tendo este a alma como forma e formando uma única substância composta. A condição de substância composta deve nos alertar para a necessidade de reconhecermos que todos os processos e funções do interior da alma são ditos a partir do composto, ou seja, dos processos psíquicos e anímicos que não podem desconsiderar a dimensão física ou fisiológica dos seres vivos. Os processos aos quais vamos nos referir nesta seção pertencem tanto à alma quanto ao corpo e são funções psicofísicas.<sup>8</sup>

A alma “que é forma do corpo dotado de vida”<sup>9</sup> possui certas potências ou faculdades. Entre essas faculdades, três delas dividem os seres vivos de modo que estes ou são plantas ou são animais ou são seres humanos, a saber, a nutritiva (*Θρεπτικόν*), a sensitiva (*αἰσθητικόν*), e a intelectiva ou racional (*θιανογνωτικόν*). Há ainda outras faculdades, a saber, a imaginativa, a apetitiva e a locomotiva que se fazem presentes nos seres vivos com maior ou menor intensidade.

Em seu estudo da alma, Aristóteles procede, estabelecendo uma relação entre as faculdades da alma, as funções de cada faculdade e as coisas ou objetos aos quais cada função se refere. Temos assim a seguinte configuração no estudo da alma: a faculdade nutritiva, que possui a função de gerar e de nutrir, refere-se ao alimento; a faculdade sensitiva, que possui a função de sentir ou perceber, tem como objeto o sensível; a faculdade intelectiva, que possui a função de conhecer e pensar, tem como objeto o inteligível. Não fizemos menção ao apetite e à locomoção porque, embora sejam faculdades, estão como que contidos ou derivam da faculdade sensitiva. Fundamental aqui, no estudo da alma, é a posição de Aristóteles de definir a faculdade pelo objeto, “pois é necessário estudarem-se os objetos antes da ação e será acerca deles que devemos em primeiro lugar encetar nossa investigação...”<sup>10</sup> Ora, essa metodologia de Aristóteles, além de sinalizar como deve ser o estudo da alma, sinaliza para nós a diferença central entre o pensamento de Aristóteles e o pensamento moderno. Com efeito, a posição de Aristóteles tem as coisas determinando as próprias faculdades. Aristóteles parte da experiência (*εμπειρία*). Já na modernidade há uma inversão em que os próprios objetos são determinados pelas estruturas internas do sujeito.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Cf. Há um trabalho recente de POENTE, F. R. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*, São Paulo, 2001, p.262. Numa das seções de seu trabalho ele fala sobre a faculdade sensitiva na constituição do homem e chama a atenção para a necessidade de pensarmos as funções anímicas como funções pertencentes ao composto alma e corpo.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Op. Cit.*, II 412a 25. Outras traduções do *De Anima* traduzem esta sentença numa forma que ficou mais conhecida: “A alma é forma de um corpo natural organizado”.

<sup>10</sup> Ibidem, II 415a 20-25.

<sup>11</sup> Cf. Podemos perceber, por exemplo, essa diferença de forma clara lendo o texto de Kant, *Realidade e Existência: Lições de Metafísica*, Paulus, 2002. Na leitura desse texto percebemos que, quando Kant fala das categorias não está falando das propriedades que determinam as coisas, como a rigor, Aristóteles faria, mas das

## 2.1.1 – A Faculdade Nutritiva - *Θρεπτικόν*

Aristóteles afirma que cada potência específica possui um objeto correspondente, a saber, o alimento para a nutrição; o sensível para a sensação e o inteligível para a intelecção. Com efeito, cada ato traz consigo sua potência e seu objeto. Ao tratar primeiramente da nutrição, Aristóteles trata particularmente da alimentação e da geração.

A nutrição apresenta-se entre as faculdades como aquela que é a mais fundamental dos seres vivos. Ela pode subsistir sozinha, como também é condição suficiente para afirmar se um ente possui ou não vida. Nesse sentido, todas as outras faculdades mantêm uma relação de dependência com a nutrição, sendo essa faculdade aquela que perpassa toda a esfera dos entes naturais dotados de vida. A nutrição é, pois, o princípio pelo qual todas as coisas podem viver e sem ela nenhuma outra faculdade e qualquer ente vivo pode existir<sup>12</sup>.

As funções da faculdade nutritiva são a *geração e a nutrição*.<sup>13</sup> A função mais natural da capacidade nutritiva é a geração. A geração consiste na capacidade de um ente vivo gerar outro idêntico a si na espécie, nas palavras de Aristóteles: “o animal gera o animal, a planta, a planta, participando, tanto quanto possível, do divino e do eterno”.<sup>14</sup> Aristóteles nos dá uma indicação de como pode o ente vivo participar do divino e do eterno:

Em virtude de ser impossível poder comungar diretamente daquilo que é eterno e divino de uma maneira contínua – nenhum ser corruptível poderá, na verdade, perdurar na sua identidade e na sua unidade individual

...porém, se permanece no ser, não será em si mesmo mas, antes, como semelhante a si mesmo, nunca na sua identidade individual mas, antes, na unidade da espécie.<sup>15</sup>

Os seres vivos não participam do divino e do eterno diretamente porque não lhes é possível perdurar como entes vivos na sua individualidade, uma vez que se corrompem,

---

estruturas do próprio sujeito transcendental. Essas estruturas, por sua vez, determinam o modo como os objetos serão recebidos, neste caso é a faculdade quem determina ou constrói o objeto.

<sup>12</sup> *De Anima*, II 413a 30.

<sup>13</sup> Ibidem, II 415 a 25.

<sup>14</sup> Ibidem

<sup>15</sup> Ibidem, II 415b 1-5.

morrem. Entretanto, eles participam, de certo modo, do divino e do eterno pela capacidade de gerar outros entes idênticos a si que os fazem permanecer eternos na unidade da espécie.

Aristóteles também trabalha outro princípio da alma, a partir da faculdade nutritiva, este é o movimento local. Ligados ao movimento local estão a alteração e o crescimento. A alteração é definida por Aristóteles como *uma sensação de ser alterado*. O crescimento, por sua vez, convive com o seu oposto (o atrofamento) pela presença ou ausência da alimentação. Uma questão importante com relação ao crescimento é que este possui limites determinados pela alma, ao contrário do movimento do fogo, no seu incessante crescer mediante a presença de um combustível. Precisando um pouco mais: pela alimentação, os seres vivos têm seu crescimento, mas este é limitado pela alma.

Podemos relacionar a importância do alimento com o ato de crescer e o ato de gerar que são produtos da faculdade nutritiva. O alimento é para aquele que o recebe fator de crescimento. Por sua vez, o ente que se alimenta só pode crescer e se nutrir à medida que pode se alimentar; além disso, o alimento é fator de geração para o ser vivo que está sendo gerado por aquele que se alimenta atualmente.<sup>16</sup>

### 2.1.2 – A Faculdade Sensitiva - *αἰσθητικόν*

Aristóteles apresenta a sensação como a primeira característica do animal. O animal é aquele que possui a capacidade de sentir, sendo “a sensação um certo sentido do tato”.<sup>17</sup> Ora, mais adiante Aristóteles vai comentar a respeito dos demais sentidos, mas desde já ele aponta o tato como o mais importante entre os sentidos. De modo análogo àquilo que a nutrição é diante das outras faculdades, assim também o tato pode existir independentemente dos outros sentidos. O tato é condição suficiente para se afirmar que um ente é animal e necessário para que este animal possa sentir. A partir da sensação, Aristóteles retira a imaginação, o apetite, a dor e o prazer, sendo que desses dois últimos provém o desejo. É claro que nem todos os animais possuem todas as faculdades e é no fato de possuírem mais ou menos faculdades que reside a diferença fundamental dos animais entre si.

A sensação, afirma Aristóteles, é uma espécie de alteração: “uma consiste numa mudança no sentido de uma disposição privativa; a outra, no sentido de uma disposição positiva e intrínseca à natureza do sujeito”.<sup>18</sup> Na opinião de F. R. Poente, a alteração à qual

<sup>16</sup> Ibidem, II 416b 10-15.

<sup>17</sup> Ibidem, II 413b 5.

<sup>18</sup> Ibidem, II 417b 15-16.

Aristóteles se refere é a segunda acepção.<sup>19</sup> O significado mais apropriado dessa alteração é a transformação da faculdade sensitiva em seu objeto de modo imaterial, ou seja, a faculdade sensitiva se torna idêntica àquilo que ela sente, excluindo a condição material daquilo que é sentido.

Após falar da faculdade sensitiva, Aristóteles passa ao estudo do sensível. Para ele os sensíveis estão divididos em duas classes: a dos sensíveis por si e a dos sensíveis por acidente. A classe dos sensíveis por si divide-se em dois, sendo as duas espécies de sensíveis: uma própria a cada sentido e outra comum a todos.

O sensível no sentido próprio caracteriza aquele sentido que não pode ser apreendido por outra faculdade que não a sua faculdade correspondente, a saber, o visível para a visão; o som para a audição; o odor para o olfato; o gosto para a gustação, o tangível para o tato. Para os sentidos próprios não há confusão com relação aos seus objetos próprios. Aristóteles, no entanto, faz uma ressalva ao tato, pois esse possui qualidades diferentes. No comentário de Poente, podemos perceber como, para Aristóteles, cada sentido traz consigo a capacidade de “julgar acerca do sensível que lhe é próprio”.<sup>20</sup> Julgar aqui pode ser entendido como a capacidade de discernir, distinguir em torno do sensível que lhe é correspondente.<sup>21</sup> Os sentidos apenas podem se enganar com relação à natureza ou ao posicionamento do sensível.<sup>22</sup>

Os sensíveis comuns caracterizam os sensíveis que são percebidos por pelo menos dois sentidos próprios. Aristóteles cita o movimento, o repouso, a figura, a grandeza como sensíveis comuns. O problema é que não há para os sensíveis comuns um órgão correspondente, razão pela qual esses são percebidos pelos sentidos em geral. Aristóteles dá uma indicação importante, quando diz que nós nos apercebemos dos sensíveis em comum a partir do movimento:

Apercebemo-nos nós de todas estas coisas através do movimento: aprendemos a grandeza pelo movimento, assim como a figura também, consistindo, no entanto, esta última numa forma de grandeza. Aquilo que está em repouso pode ser apreendido por intermédio da ausência de movimento; o número, por seu lado, pode sê-lo pela

---

<sup>19</sup> Cf. POENTE, F. R. *Op. cit.*, p.262.

<sup>20</sup> *De Anima*, II 418a 15-16.

<sup>21</sup> Cf. POENTE, F. R. *Op. cit.*, p. 264.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Op. Cit.*, II 418a 17-18.

negação da continuidade e por elementos sensíveis especiais, já que cada sentido capta uma só qualidade sensível.<sup>23</sup>

É, pois, a partir do movimento que os outros sensíveis comuns nos são acessíveis. De um modo peculiar, cada sensível comum está ligado ao movimento, uns pela presença (grandeza e figura), outro pela ausência (repouso) e o número pela negação da continuidade e pelos sentidos próprios. Marco Zingano ressalta uma diferença entre Platão e Aristóteles, em relação aos sensíveis comuns: “com efeito, os sensíveis comuns são vistos como *sensíveis*, e nisto Aristóteles parece estar alterando consideravelmente os dados da questão, na medida em que, na escola platônica, eles não são objetos de sensação, mas de reflexão.<sup>24</sup> O que significa isto? Significa um alargamento da percepção e, consequentemente, a atribuição de perceber os sensíveis comuns que passam também a ser propriedade não somente dos homens, mas dos outros animais. Aristóteles, é claro, reserva a opinião apenas aos homens.

Em terceiro lugar, Aristóteles define o sensível por acidente como o sensível que é apreendido em virtude de uma qualidade acidental de um objeto percebido. Um dos tipos da percepção por acidente se dá quando percebemos, por exemplo, pela visão o azedo de uma fruta, sem degustá-la atualmente. Ora, isso se faz desse modo porque ligamos o verde que vemos ao azedo que, anteriormente, já degustamos. Noutro caso, Aristóteles cita a condição branca do filho de Díares. Ora, o filho de Díares é apreendido pelo ser branco, mas ele mesmo não é o ser branco, pois o branco está acidentalmente nele, ou seja, os sensíveis por acidente apreendem qualidades, mas não dão conta da substância que é sujeito dessas qualidades. Com isso percebemos que existe um limite na percepção por acidente. Zingano nos chama a atenção para perceber que, “assim como a sensação comum representava um alargamento do campo perceptivo em relação à sensação própria, assim também a percepção acidental introduz os limites a esse alargamento.”<sup>25</sup>

É interessante como Aristóteles deixa para falar do intelecto apenas no livro III, limitando-se aqui a dizer que sobre o pensamento nada se encontra clarificado. Por outro lado, ele já afirma que todas as faculdades: a nutrição, a sensação, o pensamento e o movimento são em virtude da alma e são essas mesmas características que a define. A alma é, pois, “aquilo pelo qual vivemos, sentimos e pensamos”.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Ibidem, II 425 a 15-20.

<sup>24</sup> Cf. ZINGANO, Marco. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. São Paulo: L&PM, 1998, p. 58.

<sup>25</sup> Cf. ZINGANO, Marco, *Op. Cit.*, p. 60.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Op. Cit.*, II 414a 10.

Na dinâmica dos organismos vivos, o homem é aquele que possui todas as faculdades. Esse fato é fruto de uma analogia que Aristóteles faz entre unidade e perfeição das figuras geométricas e das faculdades da alma: “o fato de o quadrilátero poder conter o triângulo ou aquela circunstância de poder a faculdade sensitiva conter a faculdade nutritiva”<sup>27</sup>, demonstra que o posterior pode conter efetivamente a perfeição do anterior. Posteriormente, essa relação entre as faculdades ajudará Tomás de Aquino a defender a união substancial, contra os averroístas, afirmando que há somente uma alma que possui a perfeição de todas as outras.

## 2.2 - A Doutrina Hilemórfica e o Problema da Unidade do Homem

Para muitos estudiosos, “Aristóteles é considerado um dos fundadores da antropologia, enquanto ciência e um dos primeiros que empreende uma sistematização científico-filosófica, na sua concepção de homem”<sup>28</sup>. O modo de Aristóteles conceber o homem é marcado fortemente pela noção de unidade que o fez distanciar-se cada vez mais da antropologia platônica. Essa perspectiva de unidade é garantida em seu pensamento pela teoria hilemórfica em que a *ψυχή* (alma) é considerada forma do corpo, ou seja, o princípio de atualização do corpo, aquilo que lhe confere a vida. Das diversas faculdades da alma uma delas é o *νοῦς* (intelecto) e é essa mesma faculdade que, na alma, confere ao homem sua humanidade. Eis porque se faz necessária uma exposição acerca da natureza do *νοῦς*.

O homem, na sua existência, apreende-se como um ser que é concreto, ou seja, tem concretude, possui um corpo. Mas, ao mesmo tempo em que este é capaz de perceber-se como ente material, o homem não deixa de perceber que, em seu ser mesmo, há um algo, um princípio vital que não é somente matéria<sup>29</sup>. A existência corpórea do homem suscitou, em termos gerais, vários posicionamentos acerca da unidade com o corpo. Um desses posicionamentos é o dualismo. Em linhas gerais, podemos caracterizar o dualismo antropológico como um modo de conceber o homem, a partir da união corpo e alma, somente de modo equívoco, ou seja, a união da alma com corpo é “marcada por uma significação

<sup>27</sup> Ibidem, II 414b 30.

<sup>28</sup> Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia Filosófica I*, p. 38.

<sup>29</sup> Sabemos o quanto é problemática a questão da matéria. O nosso objetivo aqui não dá uma compreensão exaustiva sobre o termo. Para facilitar a compreensão vamos compreender matéria numa das acepções como aquilo de que os corpos físicos são compostos, como a substância primordial indeterminada que, quando recebe uma forma, torna-se um ente e também como aquela matéria que possui a potência de ser, com a alma, um corpo dotado de vida.

negativa da condição corpórea”<sup>30</sup>. Joseph Gevaert, ao falar da noção de homem em Platão, caracteriza bem o dualismo:

...o corpo e a alma para Platão são compreendidos como duas realidades profundamente diversas, completamente independentes no agir. Sua preocupação consiste em acentuar que a realização autêntica do homem não está no corpo nem passa através do corpo, mas que há de ser buscada na existência espiritual que se libera gradualmente do mundo e da matéria.<sup>31</sup>

Isso posto, faz-se bastante compreensível a expressão que diz ser o “corpo o cárcere da alma”.

Aristóteles encaminha sua reflexão acerca do homem, buscando pensá-lo a partir de uma unidade. Aqui somos tentados a afirmar que sua compreensão acerca do homem é uma teorização feita a propósito e do pensamento dualista platônico e que deve ser entendida como uma superação desse dualismo. Essa perspectiva é possível, entretanto, mas que uma questão de superação ou não do platonismo compreendemos o problema da unidade do homem em Aristóteles como uma exigência de seu sistema e de sua compreensão de ser. De qualquer forma, esses dois modos de pensar nos permitem estabelecer paralelos que ajudam em nossa investigação.

Aristóteles, em sua antropologia, põe o homem na condição de ente vivente, assim como os outros entes. Em consequência, a problemática de corpo e alma terá de ser explicada à luz da explicação geral dos organismos viventes. Sendo a alma aquilo pelo qual vivemos, sentimos e pensamos, Aristóteles identifica o corpo como substância no (primeiro) sentido de matéria (*ὕλη*) que vem a unir a substância no (segundo) sentido de forma (*μορφή*), para formar uma substância composta (terceiro sentido): *ὕλη e μορφή*. Essa unidade da substância composta é proporcionada pelo hilemorfismo. Vejamos como Aristóteles argumenta:

Um dos gêneros do ser constitui, conforme dissemos, a substância. Em primeiro lugar, é a substância matéria, isto é: aquilo que por si mesmo não pode ser determinado; em segundo lugar, constitui a substância a própria figura e a forma, em virtude de ser ela um ser

<sup>30</sup> GEVAERT, Joseph. *Op. cit.*, p. 70.

<sup>31</sup> GEVAERT, Joseph. *Op. cit.*, p. 79.

determinado; em terceiro lugar, é a substância um composto dos dois termos.

Parecem os corpos constituir as próprias substâncias particularmente, entre estes os corpos naturais de maneira especial – são eles os princípios de todos os outros. Entre os corpos naturais, uns possuem vida enquanto que, por outro lado, outros não possuem. A vida a que me refiro consiste na capacidade de se alimentar a si próprio, no crescimento e no ato de morrer. Todo aquele corpo natural dotado de vida será um composto. Porém, em virtude de se tratar de um corpo de tal qualidade (a saber: um corpo com vida), não se pode encontrar o corpo entre os atributos de um sujeito, sendo, antes, ele próprio sujeito e matéria. É necessário, por conseguinte, que a alma seja substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui a dinâmica da vida.<sup>32</sup>

Encontramo-nos aqui com a exposição que considera a relação corpo e alma como um conjunto. Aristóteles afirma que a união *σώμα* e *ψυχή* (corpo e alma), formando uma substância no sentido de composto, é uma unidade. O homem faz parte e é a physis (*φύσις*) animada pelo dinamismo da alma que assume a condição de forma. Na qualidade de forma, a alma é o núcleo inteligível do composto.<sup>33</sup>

É importante estarmos atentos para uma pequena diferença entre duas acepções de corpo neste texto de Aristóteles: uma delas é corpo no sentido de matéria e outra é corpo já compreendido como o composto, tanto que, a este ele chama de corpo com vida. Na verdade, o corpo na primeira acepção, querendo significar um corpo sem vida, só é dito corpo de modo impróprio pois, para Aristóteles, apesar de ele usar as duas acepções, só é propriamente corpo o da segunda acepção. Vejamos a analogia que ele faz do olho e da vista com o corpo dotado de vida:

...Com efeito, assim constitui o olho a matéria da vista e, desaparecendo esta, já não poderá ser olho, apenas o sendo por homonímia, tal como um olho esculpido em pedra ou um olho pintado.

---

<sup>32</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, II 412a 5-20.

<sup>33</sup> Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Op. Cit.*, p. 39.

...não pode o corpo separado da alma viver por si mesmo; só o poderá aquele que a possui.

...enquanto que a alma equivale à vista e à potência do seu instrumento, correspondendo o corpo àquilo que constitui esta potência; por outro lado, assim como a pupila e a vista podem formar um olho, neste caso a alma e o corpo formarão do mesmo modo um ser animado.<sup>34</sup>

Vemos com clareza, na citação anterior, o modo como *σώμα* e *ψυχή* são compreendidos, a partir de uma unidade: ora, o olho que não possui o ato de ver apenas se assemelha ao olho e recebe esse nome só por comparação, ou seja, o olho só é olho enquanto vê, assim como a mão só é mão enquanto executa a obra; assim também é o corpo que, sem a alma, é dito corpo de modo impróprio, apenas por semelhança ao órgão, mas destituído daquilo que proporciona o seu ser mais próprio e sua unidade.

*σώμα* e *ψυχή* são, pois, essenciais na formação de um ente uno, dotado de vida. Todo o ser material tem em sua constituição matéria e forma. A matéria não possui efetividade, se destituída da forma e esta, por sua vez, é figura e princípio de unidade com a matéria na formação do ente uno. A teoria hilemórfica vem atender à necessidade de Aristóteles em conceber a alma como “forma de um corpo, contra toda forma de substancialização ou separação da alma”<sup>35</sup>. Para Aristóteles, a alma não é “jogada” num corpo, mas, por ser forma, assegura a unidade com este. Nessa perspectiva, o corpo mostra-se como indispensável à constituição do homem. Joseph Gevaert chama atenção para o fato de que Aristóteles “ao invés de chamar matéria e forma, ele recorre à terminologia tradicional de corpo e alma. A forma substancial de um organismo vivo se chama *ψυχή*; o corpo (*σώμα*) é a matéria viva e informada pela *ψυχή*.<sup>36</sup>

### 2.3 - O Problema da Separação

Temos apresentado como Aristóteles empreendeu a tarefa de conceber o homem a partir de uma unidade, através da teoria hilemórfica. Aristóteles ao considerar a alma como forma do corpo acaba com a possibilidade de pensar as almas, existindo separadamente. Entretanto, logo no início do *De Anima*, Aristóteles faz um questionamento no tocante à

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, 412 b 17 – 413a 2.

<sup>35</sup> ZINGANO, Marco. *Op. cit.*, p. 118.

<sup>36</sup> GEVAERT, Joseph. *Op. cit.*, p. 79.

atividade da alma que remonta ao problema da independência da alma ou de alguma de suas faculdades. Sua resposta não se refere à alma como um todo, mas a uma de suas faculdades, a saber, o *νοῦς* (intelecto). Ele diz:

As alterações da alma apresentam, por seu lado, uma dificuldade: afetam elas em comum o sujeito animado *[o composto corpo e alma]*<sup>37</sup> ou, então, será que uma delas pertencerá em si própria apenas à alma?

A intelecção parece, pelo contrário, constituir algo que é intríseco à alma<sup>38</sup>

A partir da afirmação de Aristóteles, podemos perceber que, no caso *νοῦς*, a doutrina hilemórfica parece não se apresentar tão rígida. De qualquer modo, vemos que Aristóteles já não põe a problemática da separação na totalidade da alma, mas numa de suas partes. Marco Zingano expõe de maneira clara o que significa o problema da separação:

Ao mesmo tempo em que a psicologia aristotélica é uma defesa altamente coerente do hilemorfismo, isto é, da alma como forma de um corpo, contra toda substancialização ou separação da alma, a noética de Aristóteles parece dar lugar a um dualismo ou, pelo menos, a um quase dualismo, na medida em que o *νοῦς* (intelecto) parece ser visto como uma parte da alma que subsiste separadamente e à qual os predicados de imortalidade e de ingeribilidade seriam corretamente aplicados.<sup>39</sup>

Do que foi acima exposto, compreendemos que Aristóteles, por conceber o homem a partir de uma unidade substancial, não poderia livrar-se do problema da separação, pois, para ele, mesmo que muitas das ações da alma, no que diz respeito ao sensível, manifestem-se nela por meio de um órgão determinado: assim como acontece no caso do visível e da visão, do som e da audição, do odor e do olfato, do gosto e do sabor, do tangível e do tato, ainda assim, para ele “resulta suficientemente claro que sentir e pensar não podem ser o mesmo”.<sup>40</sup> Conclui

---

<sup>37</sup> Grifo nosso.

<sup>38</sup> ARISTÓTELES, *Op. cit.*, I, 403a 3-7.

<sup>39</sup> ZINGANO, Marco. *Op. cit.*, p. 118.

<sup>40</sup> ARISTÓTELES, *Op. cit.*, III, 427 b 6.

com esse argumento mostrando que se sentir e pensar fossem o mesmo então os animais que podem sentir também seriam capazes de pensar.

Aristóteles tenta solucionar o problema da separação, evitando a quebra da unidade substancial entre corpo e alma, colocando no *νοῦς* a capacidade de agir independentemente de algum órgão. O problema da separação consiste, pois, em conceber uma faculdade da alma que seja independente do corpo. Por outro lado, a resposta de Aristóteles à questão da separação não deixou de receber críticas acusando-o de permanecer com uma concepção dualista, ou ainda, com um dualismo um pouco diferente. É o que comenta Zingano ao citar a opinião de Lefevre: “para ele, o dualismo platônico entre alma e corpo é substituído em Aristóteles pelo dualismo alma e intelecto”.<sup>41</sup> Lima Vaz comenta que o problema da separação tornou-se uma das mais vivas fontes de controvérsias na tradição aristotélica.<sup>42</sup>

Para nós, porém, há uma diferença fundamental nessa questão, pois a inseparabilidade do intelecto é apenas no seu modo de operar e não necessariamente com relação ao ser da alma que informa o corpo. Nesse sentido, cremos que o operar independente do intelecto não fere a unidade do composto.

Ainda em relação às interpretações, há uma perspectiva que dá outro encaminhamento ao problema da separação e da solução dada por Aristóteles. Antes de fazermos o breve comentário, esclarecemos que temos ciência a respeito do encaminhamento que a independência do intelecto vai tomar na história do pensamento ocidental, em particular no pensamento medieval: a afirmação de Aristóteles de que “o intelecto é, sem qualquer dúvida, aquela coisa mais divina e impassível”<sup>43</sup> leva os pensadores cristãos, de modo especial os do séc. XIII, a tomarem a doutrina do intelecto em Aristóteles como base de explicação ao problema da imortalidade da alma, importante problema metafísico e tema central no pensamento cristão.

A interpretação que queremos citar, a do prof. Marco Zingano, aponta que a preocupação central de Aristóteles não é defender a permanência do intelecto, o que para ele seria uma contradição com a busca de evitar o dualismo. Mas, para ele, o autor do *De Anima* está preocupado em mostrar o intelecto como a parte da alma que pensa e concebe, ou seja, a razão primeira do *De Anima* seria a propósito da problemática do conhecimento. O intelecto age em conjunto com a sensação, só que de modo distinto, para produzir o conhecimento e é

<sup>41</sup> Cf. ZINGANO, Marco. *Op. cit.*, p. 123(nota)

<sup>42</sup> Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Op. cit.*, p.40. Na opinião do Pe. Vaz, essa controvérsia se instala em virtude da não decisão de Aristóteles a respeito da relação do intelecto com a alma. Por um lado, embora Aristóteles apresente com precisão as funções do intelecto, hesita em se decidir com relação ao problema da separação.

<sup>43</sup> ARISTÓTELES, *Op. cit.*, I, 408 b 27.

acerca do conhecimento adquirido que Aristóteles se refere quando fala que o intelecto é imortal. Para Zingano, é esta a problemática central do livro III 4 e é essa a contribuição inovadora que, segundo ele, Aristóteles propõe. Zingano diz:

...nada, do ponto de vista da substância, sobrevive à nossa morte. No entanto, o resultado de nossa atividade de pensar vence a usura do tempo: a verdade é atemporal.

A ciência é imortal e eterna e, nesta exata medida (epistemológica e não substancialista), o intelecto o será, pois é ele quem produz a ciência. Deste modo, Aristóteles mostra não só o que é imortal (o conhecimento, mas não quem conhece), como pode explicar igualmente porque se tem o sentimento que o intelecto é imortal: a razão é que seu produto, mas não ele próprio, é imortal e eterno, pois não depende mais da atividade dos indivíduos que pensam, mas do mundo que os fez pensarem deste modo.<sup>44</sup>

Está claro para nós que esta interpretação, por um lado, é totalmente contraditória ao encaminhamento que decidimos empreender no nosso trabalho. Por outro lado, acreditamos que uma interpretação, de certo modo contrária a um pensamento, não invalida o valor da pesquisa. Nossa tarefa aqui é percorrer um caminho que mostra a perspectiva de dois pensadores e, sem dúvida, o ato de percorrer o caminho também implica perceber ultrapassar, de certo modo, os limites desse próprio caminho. Nossa interesse, no problema da separação e no pensamento de Aristóteles sobre a alma, vem a propósito da interpretação que o pensamento cristão deu ao *De Anima*. Creemos, pois, que a partir do que foi exposto já temos uma compreensão razoável quanto ao problema da separação.

## 2.4 - A Natureza do *νοῦς* (Intelecto) – De Anima 429 a 10 – 431 a 15

Temos apresentado, no decorrer do capítulo, qual a solução oferecida por Aristóteles à problemática do homem. Sua resposta tem o intuito de seguir um viés diferente da tradição dualista platônica na concepção de homem. Vimos também que a proposta de Aristóteles encontra algumas dificuldades com respeito ao dualismo, pois ele é acusado, por alguns estudiosos, de modificar o dualismo platônico corpo e alma pelo dualismo intelecto e alma.

---

<sup>44</sup> ZINGANO, MARCO. *Op. Cit.*, p. 182.

De qualquer modo, conforme a natureza de nossa investigação, basta saber o núcleo central da caracterização do problema: corpo e alma em Aristóteles formam um composto substancial e o intelecto tem um lugar de bastante significância na sua concepção de homem.

O passo que agora daremos tem o objetivo de reunir a compreensão do intelecto no *De Anima*, em especial no livro III.

O *νοῦς* é caracterizado como “aquela parte da alma que permite conhecer e pensar”<sup>45</sup>. Aristóteles se põe o problema de saber se a intelecção é análoga à sensação. Qual a implicação? Vimos que as afecções recebidas pela alma possuem um órgão correspondente, logo, o intelecto não pode ser análogo à sensação, pois aquele não possui nenhum órgão. Além disso, Aristóteles já havia concluído que pensar e sentir são distintos.

O *νοῦς* “possui a capacidade de receber a forma ou algo enquanto forma”<sup>46</sup>. Aristóteles faz um paralelo entre a função dos sentidos e a do intelecto. Assim como os objetos sensíveis recebem as formas sensíveis, assim está o intelecto para as formas inteligíveis.

O *νοῦς*, mesmo “diante de um estímulo muito forte, não tem afetada sua capacidade de pensar um objeto de modo inteligível”<sup>47</sup>. Ao contrário, os sentidos têm sua capacidade afetada mediante um estímulo muito forte. A partir dessa afirmação, Aristóteles coloca o intelecto desapegado de órgãos corporais. “O intelecto também é capaz de pensar a si próprio”<sup>48</sup>. Aristóteles também esclarece que cabe ao intelecto a *formação de juízos*.<sup>49</sup>

A base do realismo aristotélico também pode ser expresso numa das atribuições do *νοῦς*: “aquilo que pensa e aquilo que é pensado são o mesmo absolutamente, sendo o conhecimento teórico o mesmo que seu objeto”<sup>50</sup>.

Das diversas capacidades já expostas do *νοῦς*, afigura-se a necessidade de compreender que ao intelecto pertencem capacidades ativas e passivas. Do mesmo intelecto brota a capacidade de, “por um lado, tornar-se todas as coisas e, por outro, produzir todas as coisas”<sup>51</sup>. Dessas duas capacidades concedidas ao intelecto, Aristóteles afirma que o intelecto produtor é *imortal e eterno*, enquanto que o *intelecto passivo é corruptível*<sup>52</sup>, sem ele não podendo existir qualquer pensamento. A ação do intelecto está intimamente ligada à produção do conhecimento, pois é necessário que, *para pensar, o intelecto recorra a imagens*

<sup>45</sup> ARISTÓTELES, *Op. cit.*, III 429a 10.

<sup>46</sup> Idem, p. III 429 a 15.

<sup>47</sup> Ibidem, p. III 429 b 4.

<sup>48</sup> Ibidem, p. III 429 b 12.

<sup>49</sup> Ibidem, p. III 429 b 20.

<sup>50</sup> Ibidem, p. III 430 a 5.

<sup>51</sup> Ibidem, p. III 430 a 15.

<sup>52</sup> Ibidem, p. III 430 a 25.

(ψάντασμα) mentais<sup>53</sup>. Antes de apresentar as conclusões acerca da alma, Aristóteles deixa em aberto uma questão, a saber, “se é possível ao intelecto pensar algum objeto separado do não-extenso”.<sup>54</sup>

Até agora, ficamos com a idéia de que Aristóteles deseja livrar-se do dualismo, pensando o homem como uma unidade substancial, o que chamamos de Doutrina hilemórfica. Vimos que o problema da separação não se refere à alma como um todo, mas a uma parte dela, o intelecto. Essa mesma conclusão, porém, trouxe sérias implicações ao edifício coerente da teoria hilemórfica. Fomos alertados para a existência de outras interpretações acerca do encaminhamento que Aristóteles queria dar a respeito do problema do intelecto. Concluímos com a apresentação da natureza do *νοῦς*. Aqui, queremos concordar com Lima Vaz na compreensão de que o *De Anima* é um dos textos fundamentadores da antropologia do ocidente.<sup>55</sup> Veremos agora a influência do pensamento de Aristóteles, esboçado no *De Anima*, no pensamento cristão, particularmente, na concepção tomista de homem.

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. III 431 a 15.

<sup>54</sup> Ibidem, p. III 431 b 18.

<sup>55</sup> Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Op. cit.*, p.40.

## **Capítulo III – A CONCEPÇÃO DO HOMEM EM TOMÁS DE AQUINO**

Uma compreensão adequada acerca do homem, no pensamento de Tomás de Aquino, além de sua vinculação com o pensamento de Aristóteles, pode ser bem orientada a partir de duas teses fundamentais da escolástica medieval que dizem respeito à relação entre essência e existência. A primeira diz sobre o *ente a se*, *Deus*, no qual essência e existência se identificam; e a segunda diz do *ente ab alio*, *as criaturas*, no qual essência e existência se diferenciam. Aprofundamos as diversas relações entre o *ente a se* e o *ente ab alio*, no primeiro capítulo de nosso trabalho. É possível notar como essas teses estão na base do pensamento de Tomás de Aquino. Considerando essa diferença fundamental entre Aristóteles e Tomás, veremos como este se apropria do texto de Aristóteles e desenvolve sua compreensão de homem a fim de dar conta de problemas peculiares do pensamento filosófico cristão.

É sempre uma tarefa difícil dar razões às nossas escolhas. Sentimos que nossa decisão por falar da antropologia tomista, a partir do pensamento de Aristóteles, constitui o nosso “corte” epistemológico, isto é, poderíamos tomar a antropologia tomista desde outras fontes, entretanto, fizemos desta vinculação a nossa visada hermenêutica. Vamos agora proceder de modo que essa diferença possa ser elucidada.

### **3.1 - A Antropologia Tomista e sua Vinculação com Aristóteles**

A influência do pensamento de Aristóteles em Tomás de Aquino é indiscutível. Contudo, ao mesmo tempo em que se afirma a influência de um no outro, também se propõe um questionamento: será que o pensamento de Tomás de Aquino é somente uma repetição do pensamento de Aristóteles? Cremos com outros pensadores, como Gilson e Maritain<sup>1</sup>, que o pensamento de Tomás é, sim, devedor do pensamento de Aristóteles, mas há pontos nele que lhe conferem um modo próprio e autônomo de ser que esperamos, com essa seção de nosso trabalho, seja mais evidenciado.

#### **3.1.1 – O *De Anima* de Tomás – um texto a “várias mãos”**

---

<sup>1</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *O Camponês do Garona*, p. 164.

Tomás de Aquino escreve sua obra na segunda metade do séc. XIII. Já havia então toda uma tradição de interpretação a respeito do problema do homem, a saber, a leitura de Santo Agostinho acompanhada do enriquecimento das interpretações dos Padres da Igreja. Já mencionamos a importância que o *De Anima* teve no tratamento dessa questão e de como o problema da separação do intelecto com relação à alma foi fonte de inúmeras querelas em toda a tradição, especificamente numa ciência da metafísica clássica chamada cosmologia, na parte que fala da psicologia racional. De Boni afirma que o *De Anima* se constituiu no mais importante ‘manual’ de psicologia e de antropologia da Idade Média. Ele ainda ressalta que o *De Anima* que Tomás recebeu veio acompanhado de diversas interpretações, às vezes até contraditórias, iniciadas por Alexandre de Afrodízias e culminando com Averróis, um de seus maiores comentadores.<sup>2</sup>

A partir do que foi dito, orientados pelo comentário de De Boni, podemos afirmar de saída que o olhar de Tomás em torno do *De Anima* vem acompanhado por conceitos fundamentais do pensamento cristão, a saber, a criação, a doutrina da participação, a teleologia da alma destinada à felicidade, mais precisamente à beatitude e todos os outros conceitos que partem da chave de leitura, por nós já comentada, do *ente a se* e o *ente ab alio*. Uma coisa que De Boni chama a atenção, para nós é fundamental: é o fato de as palavras de Aristóteles, do *De Anima* recebido por Tomás, já não soarem na sua forma cosmocêntrica original, mas, via comentários, tomarem um tom antropocêntrico.<sup>3</sup> Não queremos dizer que o próprio texto do *De Anima* seja já um texto modificado, pois Tomás até teve uma tradução mais fiel do original, mas queremos chamar a atenção para o “chão” hermenêutico no qual Tomás recebe o texto.

Há ainda uma consideração em torno do pensar de Tomás: ele se apropria do texto de Aristóteles, visando encaminhar questões muito precisas que trazem implicações filosófico-teológicas ao pensamento cristão. Citamos algumas que são centrais: a alma criada, enquanto princípio vital; a alma, enquanto substância intelectual que tem sua perfeição unida ao corpo; como a união corpo e alma formam um composto único; se, com perfeição das outras operações: nutritiva, sensitiva, intelectiva, possui uma única ou diversas almas; se há alguma operação da alma que é independente do corpo; se a alma se corrompe. Desse modo, consideramos de suma importância nos situarmos com os problemas que Tomás tem em vista.

---

<sup>2</sup> Cf. DE BONI, L. A. A Antropologia Cristã de Tomás de Aquino. in: *Temas Tomistas em Debate – Estudos II*, Recife: Círculo Católico de Pernambuco, 2003, p. 74.

<sup>3</sup> Idem

Das teses defendidas no *De Anima*, Tomás retira duas que serão de suma importância no seu pensamento: a primeira é aquela que diz que a alma é a forma ou a enteléquia de um corpo natural organizado; a outra é a do intelecto como sendo separado da alma, no sentido de poder realizar operações puramente espirituais.

### 3.1.2 – O Problema da Unidade do Homem e a Alma como Forma

Aristóteles, através do hilemorfismo, põe o problema do homem, não a partir do dualismo, mas compreendendo a alma como forma do corpo, ou seja, compreendendo o homem como uma unidade. Com isso, Aristóteles coloca o homem na qualidade de todos os entes dotados de vida. Etienne Gilson esclarece: “se a alma é a forma do corpo que tem vida em potência, então cada um de nós é uma substância feita de matéria e forma, subsistindo tão solidamente quanto outra substância física que se pode observar no mundo da natureza”<sup>4</sup>.

Com a proposta de resolução do dualismo, surge um outro problema. Etienne Gilson comenta-o, a partir da reação dos Padres da Igreja. Ora, eles viram uma dificuldade na definição da alma como forma, pois, para eles, com a morte, a forma deixaria de existir, isto é, sendo a substância um composto de matéria e forma e, se a alma é a forma do corpo, então, com a corrupção do composto, a alma humana deixaria de existir. Essa dificuldade é esclarecida por Tomás: para ele, houve, por parte de alguns Padres da Igreja, um erro na interpretação de Aristóteles, compreendendo a alma como forma material. Ele esclarece na *Suma Contra os Gentios*:

...Conclui-se que Aristóteles, embora coloque a alma como forma, não afirma que ela não seja subsistente e, consequentemente, corruptível como pretendeu Gregório de Nissa, pois ele [Aristóteles] exclui a alma humana de todas as outras formas, dizendo que ela permanece após o corpo, e que é uma substância.<sup>5</sup>

Realmente o problema da alma resultou em grandes dificuldades: se, por um lado, em virtude da doutrina cristã, devia-se garantir a imortalidade da alma, dando-lhe uma certa

---

<sup>4</sup> GILSON, Ettiene. *A Existência da Filosofia de S. Tomás*, p. 108.

<sup>5</sup> TOMÁS DE AQUINO, *CG*, II, 79 : “ARISTOTELIS verbis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistem et per consequens corruptibilem, sicut GREGORIUS NYSSENUS ei imponit: nam a generalitate aliarum formarum animam intelectivam excludit, dicens eam post corpus remanere, et substantiam quandam esse”.

independência do corpo, por outro, necessita-se evitar o dualismo, concebendo o homem a partir de uma unidade. O que fez então Tomás de Aquino? Sua resposta permanece, assim como em Aristóteles, considerando a alma humana como uma substância que é forma do corpo, contudo, Tomás de Aquino modifica a definição de substância na sua aplicação à alma. Gilson diz que a “atitude de Tomás não é tornar a alma menos substância do que se sustentava”<sup>6</sup>, ao contrário, para Tomás de Aquino, a partir da noção de substância espiritual, a alma humana é um ser independente, que subsiste por si mesmo sem, no entanto, ferir a unidade corpo e alma.

Afirmamos que Tomás de Aquino modifica a noção de substância. Cabe-nos fazer um esboço do que significa essa diferença. Vimos que a definição de substância em Aristóteles, a partir do *De Anima*,<sup>7</sup> é compreendida em três acepções: substância enquanto matéria, substância enquanto forma e substância enquanto composto entre os dois termos. Aristóteles esclarece que os corpos parecem ser substância enquanto um composto de matéria e forma:

Parecem os corpos constituir as próprias substâncias particularmente; entre estes, os corpos naturais, de maneira especial – são eles os princípios de todos os outros. Entre os corpos naturais, uns possuem vida enquanto que, por outro lado, outros não possuem vida. A vida a que me refiro consiste na capacidade de se alimentar a si próprio, no crescimento e no ato de morrer. Todo aquele corpo natural dotado de vida será substância, sendo esta substância entendida no sentido de composto.<sup>8</sup>

Para Tomás de Aquino, no tocante ao problema do homem, a própria alma já é uma substância não composta de matéria e forma, mas de ato e potência. Para ele, estas substâncias, também chamadas de substâncias intelectuais, têm a propriedade de ser imortais. Sobre a composição de ato e potência, como vimos no primeiro capítulo e considerando a hierarquia das criaturas, a substância intelectual, como todas as criaturas, possui o ser distinto de sua essência. Resulta, portanto, que, nas substâncias intelectuais, há composição de ato e potência não havendo, porém, composição de matéria e forma.

<sup>6</sup> GILSON, Ettiene. *Op. cit.*, p. 110.

<sup>7</sup> Temos conhecimento de quão complicada é a noção de substância em Aristóteles, mais claramente elucidada na Metafísica, e não pretendemos apresentar aqui uma compreensão exaustiva do deste termo. Nesta seção do nosso trabalho, vamos nos restringir à definição dada no *De Anima*.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 412 a 12-17.

Para Tomás, o fato de, nas criaturas, o “ser” e “aquilo que é” (*Esse e o Quod est*) se diferenciarem, implica, nas criaturas, uma outra composição, a saber, de ato e potência. Uma questão importante para Tomás de Aquino ao atribuir composição às substâncias intelectuais é que, se por um lado, ele quer garantir a imaterialidade e a imortalidade das substâncias intelectuais causadas, por outro, ele também garante a diferenciação entre substâncias intelectuais e Deus, o próprio ser subsistente (*suum esse subsistens*), cujo “ser” e “aquilo que é” se identificam.

Tomás de Aquino estabelece, portanto, uma diferença. Enquanto que para Aristóteles a alma “é substância entendida na acepção de forma”<sup>9</sup>, sendo, portanto, uma substância incompleta, para Tomás de Aquino, a alma já possui uma certa composição, ou seja, já é uma substância composta de ato e potência, antes mesmo de unir-se. Chamamos a atenção para que nossa afirmação não seja mal compreendida, pois quando falamos que a alma já é uma substância composta, *antes mesmo de unir-se a algum corpo*, queremos dizer que, quando a alma é por Deus criada, ela já possui a propriedade de unir-se ao corpo.

Tomás de Aquino opera uma certa qualificação nos entes, de modo que estes ficam divididos entre substâncias intelectuais, não compostas de matéria e forma, mas apenas “compostas de ato e potência, isto é, de substância e ser”<sup>10</sup>, e substâncias materiais que, além de ato e potência, são compostas de matéria e forma. Tomás de Aquino esclarece:

...a composição de ato e potência existe em maior número de coisas do que a composição de matéria e forma. Por isso, a matéria e a forma dividem a substância natural; a potência e o ato dividem o ente comum. Por esse motivo, tudo o que vem de potência e ato como tais é comum às substâncias materiais e imateriais criadas, como receber e ser recebido, aperfeiçoar-se e ser aperfeiçoado. Mas tudo o que é próprio da matéria e da forma, enquanto tais, como ser gerado, corromper-se e coisas semelhantes, é próprio das substâncias materiais e de nenhum modo convém às substâncias imateriais criadas.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Op. cit.*, II, 412 b 10.

<sup>10</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Op. cit.*, II, c. 54: “Et propter hoc in substantiis intellectualibus est unica tantum compositio compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse”.

<sup>11</sup> Idem, II, c.54: “quod compositio actus et potentia est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum in quantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut recipere et recipi, perficere et perfici. Quaecumque vero sunt propria materiae et formae in quantum huiusmodi, sicut generari et corrumpi et alia huiusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nulo modo convenient substantiis immaterialibus creatis”.

Enfim, o ponto central de toda a discussão, em torno da alma como forma, pode ser resumido nos seguintes pontos:

- Em primeiro lugar, Tomás concebe a alma humana como uma substância intelectual, ou seja, a alma em si mesma é uma substância composta de ato e potência e subsiste por si;
- Segundo, como a alma humana é um tipo de substância intelectual, ou seja, não possui matéria, ela pode unir-se ao corpo;
- Terceiro, esse modo de conceber o homem resguarda a imortalidade da alma, uma vez que a corrupção ou mortalidade se dá com a separação da matéria e da forma e a alma é imaterial.

A posição de Tomás promove uma certa inversão, pois ele, segundo Gilson, comprehende que não é por ser forma do corpo que a alma é substância, mas é por ser substância, no sentido de possuir subsistência, que a alma pode ser forma. É de suma importância compreender que mesmo a alma humana, sendo um ser composto, não se segue que sua união com o corpo seja acidental. Com isso, podemos afirmar que, para Tomás, a essência do homem se constitui no composto:

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.<sup>12</sup>

Tomás comprehende que o ser da matéria corpórea está como recipiente e sujeito para ser algo superior. Neste caso, é a alma humana que está como princípio formal pela sua própria natureza. Por isso é que a alma humana é forma do corpo, tornando esse composto num ser uno, “pois, é através da forma, pela qual as coisas têm o ser, que também o composto corpo e alma recebe sua unidade”.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Ibidem, II, c. 68: “Est enim materiae corporalis ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati: substantiae autem intellectualibus ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualis esse formam corporis humani, quae est anima humana”.

<sup>13</sup> Ibidem, II, c. 58: “Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem”.

### 3.2 - A Alma Intelectiva e a União Substancial

#### 3.2.1 – Especificidades da Alma humana

Para compreendermos a alma humana faz-se necessário relembrar a hierarquia dos seres empreendida por Tomás. O resultado da ordenação geral dos seres apresenta-se da seguinte forma: em primeiro lugar, encontra-se Deus, como o ser absolutamente simples e uno; em seguida, temos as criaturas intelectuais, os anjos, espíritos puros, também chamados substâncias separadas, isto é, que são totalmente independentes da matéria; entre as criaturas intelectuais, nós temos a alma humana, substância intelectual que tem sua perfeição unida ao corpo, mas que, pelo seu modo de operar, pode realizar operações completamente imateriais e independentes dos órgãos corpóreos, possuindo um grau inferior de intelectualidade em comparação com os anjos, pois o homem, diferentemente dos anjos, conhece por meio das espécies sensíveis; por fim, temos os outros entes, denominados substâncias compostas de matéria e forma e que possuem seu ser totalmente dependente da matéria.

Tomás afirma que o homem ocupa, na qualidade de substância intelectual que tem sua perfeição unida ao corpo, uma posição no horizonte do espiritual e do corporal. Com efeito, o homem ocupa esse lugar, em virtude da intelecção e do seu modo de conhecer, respectivamente.

Deve-se, pois, admitir algo supremo no gênero dos corpos, a saber, o corpo humano, possuidor de temperamento uniforme, que atinja o íntimo do gênero superior, isto é, a alma humana, que ocupa o último grau das substâncias intelectuais, como se pode verificar pelo seu modo inteligente de conhecer, e por isso, se diz que a alma intelectual é como o horizonte e a fronteira entre o corpóreo e o incorpóreo, enquanto substância incorpórea e, no entanto, como forma do corpo...<sup>14</sup>

É interessante como Tomás coloca o corpo humano num gênero superior de corpo, possuindo este uma coisa que ele denomina de temperamento uniforme. O que isto nos leva a pensar? Ora, a posição de Tomás confere ao corpo uma importância fundamental no

---

<sup>14</sup> Ibidem, II, 68: “Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum seporioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. b) Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quase quidam *horizon et confinium* corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma”.

composto, pois ele não está unido à alma de modo equívoco. O próprio corpo participa do processo do conhecimento como um princípio fundamental, pois somente através do corpo a alma tem acesso aos fantasmas. Esse fato mostra que Tomás vai acentuar, na maturidade de seu pensamento, a importância da união substancial da alma com o corpo, como aquilo que é o mais natural do ser humano: “é evidente, portanto, que é para sua maior perfeição que a alma está unida a um corpo e que ela conheça voltando-se para as representações imaginárias”.<sup>15</sup>

O fato de a alma humana estar situada no último grau das substâncias intelectuais promove à alma a possibilidade de realizar operação que não está completamente restrita ao corpo: o conhecimento intelectual. Além disso, o estar no horizonte e na fronteira do espiritual e do corporal faz da alma e, consequentemente, do próprio homem um ente que participa do tempo e da eternidade. Tomás de Aquino, ao demonstrar a capacidade da alma de realizar operações sem necessitar dos órgãos corpóreos, esclarece que não compete à alma humana, simplesmente, a característica de ser forma e animar o corpo.

Mas, acima de todas essas formas *[as formas dos animais e dos corpos mistos]*, 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. Essa forma é a alma intelectiva, pois a intelecção não se realiza por órgão corpóreo algum. (...) Isto se realiza na operação intelectual, que não tem comunicação com a matéria corpórea.<sup>16</sup>

É através do conhecimento intelectivo que Tomás de Aquino atribui à alma humana a condição de substância intelectual capaz de realizar operações sem recorrer aos órgãos corpóreos, ao modo das potências sensitivas. Podemos sintetizar as características fundamentais das substâncias intelectuais, que, consequentemente, serão aspectos da alma humana: vimos que as criaturas espirituais possuem conhecimento intelectual e é através deste que as criaturas se assemelham a Deus; as substâncias intelectuais possuem vontade, ou seja,

---

<sup>15</sup> *S. Th. I q.89 a.1 resp.*: “Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad fantasmata”.

<sup>16</sup> *CG II, c. 68*: “Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere: et sic est potens in operationem quae completur absque organo corporali omnino. Et haec est anima intellectiva: nam intelligere non fit per aliquid organum corporale. (...) Quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis”.

possuem liberdade no agir<sup>17</sup>, possuem livre arbítrio; possuem operações puramente espirituais, pois recebem as formas dos objetos inteligíveis<sup>18</sup>; por ser uma substância intelectual e não possuir forma e matéria, é uma substância incorpórea e incorruptível, isto é, imortal;

Compreendemos agora como, no pensamento de Tomás, além da intelecção ser um elo de semelhança entre as substâncias intelectuais e Deus, é em virtude dela que o homem possui a possibilidade de estabelecer referência da criatura ao criador: "... foi necessário que, para a perfeição do universo, houvesse criaturas que voltassem a Deus, não só segundo à semelhança da natureza, como também pela operação".<sup>19</sup>

É interessante como, através do que Tomás fala de fazer referência a Deus, podemos compreender outras passagens do seu pensamento, como, por exemplo, nas cinco vias em que ele dá provas da existência de Deus: Tomás parte dos efeitos à causa, das criaturas ao criador.

### 3.2.2 – A União Substancial

Diante do que se expôs acerca da alma intelectiva e de sua independência da matéria corpórea pelo ato de conhecer, surge um questionamento: será que a unidade do homem não fica comprometida? Tomás de Aquino rejeita a compreensão de que no homem haja mais de uma alma. A união substancial aponta para a compreensão de que todas as ações no homem e do homem provêm de uma única forma. Edith Stein, comentando o problema da união substancial, esclarece que esta união abarca o corpo material e a alma espiritual:

...o corpo que comparece, na experiência, diante dos nossos sentidos dá notícia do espiritual que vive nele. E, se recorremos à autoexperiência, não encontramos o corpo como algo alheio e separado de nós...

...quando me movo, isso não sucede da mesma maneira que quando empurro ou tiro um corpo alheio desde fora dele, mas que o movimento do corpo se vivencia imediatamente uno com o impulso do movimento espiritual.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Ibidem, II c.48.

<sup>18</sup> Ibidem, II c.49.

<sup>19</sup> Ibidem, II, 46: "...ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem".

<sup>20</sup> STEIN, Edith. *La Estructura de La Persona Humana*, p., 178.

As ações manifestas pelo corpo na experiência são, portanto, o anúncio da unidade substancial que há entre o corpo e a alma. Também podemos compreender essa união em sentido contrário como é o caso da morte. O corpo que já não possui vida apenas dá o anúncio daquilo que já não é mais nele. O que sobra, por um mínimo de tempo, é apenas a figura do corpo que era animado, ou seja, dotado de alma. Para Tomás de Aquino a união entre a alma e o corpo forma uma união perfeita e até com grau de perfeição maior:

E nem menor é a unidade de uma coisa resultante de substância intelectual e matéria corpórea, que a da unidade da forma do fogo com a sua matéria, e talvez o seja até muito mais porque, quanto mais a forma excede a matéria, mais forte é a união delas.<sup>21</sup>

A união substancial, como forma de garantir a unidade do ser do homem, é o ponto de vista que comprehende todas as potências, v.g.: as espirituais: vontade e inteligência; as sensitivas e vegetativas, como sendo geradas da essência de uma única alma. Paulo Meneses diz que, em Tomás de Aquino, “há uma união profunda das potências com a alma, e das potências entre si”.<sup>22</sup> Nesse sentido, a atitude de Tomás em considerar o homem, a partir de uma unidade substancial, aprofunda a noção da alma como forma do corpo. Com isso, Tomás supera os dualismos da tradição cristã, dificuldades que, como afirma De Boni citando A. C. Pegis, até mesmo Boaventura e Alberto Magno sentiram dificuldade de elucidar.<sup>23</sup>

### 3.3 - O Intelecto Humano

Dissemos que, pela intelecção, a alma pode realizar operações completamente espirituais. Nesta seção, vamos expor o pensamento de Tomás a respeito do intelecto, a partir da *Suma Contra os Gentios*. Para Tomás de Aquino, o intelecto é uma das potências da alma. Potência aqui pode ser entendida como o modo pelo qual a alma tem sua operação. Algumas características gerais do intelecto podem ser delineadas: possui o conhecimento dos objetos singulares, mas, mais especificamente, dos universais; possui o conhecimento das coisas corpóreas e incorpóreas. O intelecto pode ter a si mesmo como objeto. Ao contrário dos

<sup>21</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Op. cit.*, II, 68: “Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ae et materia efficitur magis unum”.

<sup>22</sup> MENESES, Paulo. *O Conhecimento afetivo em Santo Tomás*, p., 13.

<sup>23</sup> DE BONI, L. A. *Op. Cit.*, p. 76.

sentidos, o intelecto não se corrompe por um estímulo excessivo. Das insistências de Tomás de Aquino, a mais forte é que a operação do intelecto possa ser realizada sem depender do corpo:

... a alma humana não é uma forma tal que esteja totalmente imersa na matéria, mas que, entre as demais formas, é a que está ao máximo elevada acima da matéria. Por isso, pode também produzir operação sem corpo, isto é, como independente do corpo na operação, porque nem tampouco segundo o ser depende do corpo.<sup>24</sup>

Ora, é através da operação independente, puramente espiritual, que Tomás identifica a alma humana como substância intelectual, e, como desdobramento necessário desta atribuição: a imortalidade da alma.

Tomás de Aquino chama a atenção para uma das características do intelecto que algumas vezes é fonte de confusão. A questão central reside no fato de, algumas vezes, a alma e o intelecto serem tomados de modo unívoco: "...a alma intelectiva é algumas vezes designada com o nome de intelecto, como sendo sua principal potência".<sup>25</sup>

Com respeito às substâncias separadas, os anjos, Tomás afirma que eles possuem apenas a potência intelectiva. Ao contrário, "a alma humana possui muitas outras potências, como as sensitivas e as vegetativas".<sup>26</sup>

Sendo a faculdade da alma que permite conhecer e pensar, o intelecto manifesta-se como ato derivado da imaterialidade da substância: "é por ser imaterial que ela tem o poder de conhecer".<sup>27</sup>

O modo de operar do intelecto promove, como afirmamos, uma semelhança entre as criaturas e o criador. Entretanto, essa semelhança deve ser esclarecida a partir da própria finitude gnosiológica do intelecto humano. Somente Deus, o *intellectus divinus*, não está em potência para conhecer, mas é ato puro.<sup>28</sup> Aqui se explica o porquê de, no conhecimento divino, as coisas terem que se adequar ao *intellectus divinus*, pois todas as coisas preexistem

<sup>24</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Op. cit.*, II, 69: "...quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore".

<sup>25</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 79, a 1, resp., 1: "...anima intellectiva quandoque nominatur nomine *intellectus*".

<sup>26</sup> Idem, I, q. 79, a 1, resp., 3: "anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas".

<sup>27</sup> Ibidem, I, q. 79, a 1, resp., 4: "sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum".

<sup>28</sup> Ibidem, I, q. 79, a 2, 4: "...intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus".

originalmente e virtualmente em seu intelecto, sendo ele próprio causa primeira de todas as coisas.

Tendo apresentado algumas considerações gerais acerca do intelecto, cabe agora elucidar as funções do *intellectus agens* e do *intellectus possibilis*. Para Tomás de Aquino, pelo fato de o homem estar situado na fronteira do espiritual e do corporal ele não pode ter acesso direto ao inteligível. Inteligível aqui é entendido como o conceito. O homem, no ato de conhecer, retira dos fantasmas, que são representações dos entes particulares, o inteligível. O ato de ir dos fantasmas ao inteligível é proporcionado pelo *intellectus agens*. É o *intellectus agens* que se projeta nas coisas sensíveis e retira delas o inteligível em ato. Nesse sentido, “a origem do nosso conhecimento está, pois, nos sentidos; explicar o conhecimento humano é definir a colaboração que se estabelece entre as coisas materiais, os sentidos e o intelecto”.<sup>29</sup> Sobre o *intellectus agens* e suas ações sobre os fantasmas, Tomás de Aquino fala:

E os fantasmas apresentam-nos estas naturezas determinadas das coisas sensíveis. No entanto, elas ainda não chegaram ao ser inteligível, porque são semelhanças dos sensíveis também segundo as condições materiais, que são propriedades individuais e ainda estão em órgãos materiais. Por conseguinte não são inteligíveis em ato. No entanto, como se pode tomar neste homem, cuja semelhança os fantasmas apresentam, a natureza universal despojada de todas as condições individuais, aquelas naturezas são inteligíveis em potência.... (...) Porém, o contrário se dá na alma intelectiva. Com efeito, há nela uma potência atuante sobre os fantasmas, tornando-os inteligíveis em ato. Essa potência chama-se Intelecto Agente.<sup>30</sup>

O Intelecto Agente é, pois, a potência da alma capaz de receber o inteligível em potência, através dos fantasmas e torná-lo inteligível em ato. O inteligível em ato, por sua vez é apreendido pelo intelecto possível (*intellectus possibilis*)<sup>31</sup>. Para Tomás de Aquino, essa

<sup>29</sup> Cf. GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*, p. 667.

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO, *CG*, II, 77: “Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu. Et tamen, quia in hoc homine cuius similitudinem repreäsentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. (...) Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu”.

<sup>31</sup> É importante alertar para o fato de que, quando falamos em Intelecto Agente e Intelecto Possível, não falamos necessariamente de potências distintas do próprio intelecto. A questão é que, no processo do conhecimento, o intelecto age de modo diferente, nos diferentes momentos do processo do conhecimento.

potência da alma tem a função de receber as formas inteligíveis em ato, dadas pelo intelecto Agente. Contudo, sua função não se restringe somente em receber, mas também em conservar. Essa característica do intelecto leva-nos a afirmar que as essências das coisas permanecem em potência na alma: "...porque este intelecto não somente recebe, como também conserva o que recebe, razão por que Aristóteles diz ser ele o lugar das espécies".<sup>32</sup>

Uma pergunta importante que se põe depois da exposição acerca do intelecto em Tomás de Aquino é se estas potências não ferem a unidade do homem. Acerca disso, Tomás de Aquino responde, dizendo que todas essas potências estão em íntima união com a alma:

Ora, o homem é o mais perfeito de todos os moventes inferiores. Mas a sua ação própria e natural é a intelecção, que não se realiza sem uma certa passividade, enquanto o intelecto é paciente do inteligível; e que também não se realiza sem ação, enquanto o intelecto faz os inteligíveis em potência serem inteligíveis em ato. Logo, é necessário que exista, na natureza do homem, um outro princípio próprio, isto é, o intelecto agente e o intelecto possível, e nenhum deles está, segundo o ser, separado da alma humana.<sup>33</sup>

A questão que se põe com respeito ao problema do conhecimento, sobre *intellectus agens* e *o intellectus possibilis*, encontra-se em consonância com a compreensão do homem como um ente que se encontra na fronteira do espiritual e do corporal. Para Tomás, se por um lado o homem se volta para a criação, para os entes particulares, por outro, pela capacidade de apreender os inteligíveis, o homem exerce sua atividade de ente capaz de fazer operações especificamente espirituais e ascender aos universais.

A problemática da alma e do intelecto ainda aparecerá em nosso trabalho. Reservamos a Segunda Parte para tratar de dois problemas da antropologia tomista, a saber, o problema da separação e da unidade do intelecto. Por sua vez, o esclarecimento desses dois problemas ajudar-nos-á no encaminhamento de nossa questão que é o resguardo do pensar e do querer, autônomos de cada homem em particular.

---

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Op. cit.*, II, 73: "quia intellectus possibilis non solum recipit; sed conservat quod recipit, unde in III de Anima dicitur esse locus specierum".

<sup>33</sup> Ibidem, II, 76: "Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia. Eius autem propria et naturalis operatio est intelligere: quae non completer sine passione quandam, inquantum intellectus patitur ab intelligibili; et etiam sine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium scilicet intellectum agentem et possibilem; et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse".

## **SEGUNDA PARTE**

**O Problema da Individuação e o  
Alcance do Intelecto como Fundamento  
do Pensar e do Querer da Pessoa**

## CAPÍTULO I – OS ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DO SER INDIVIDUAL

Para uma melhor compreensão de nossa problemática central, a saber, mostrar que o intelecto, na forma como Tomás o considera no *De Unitate*, é fundamento do pensar e do querer do homem individual, faz-se necessária a compreensão de seu pensamento a respeito do ser individual. Ora, o que interessa a nós não é dizer que é apenas o Intelecto que fundamenta o ser individual do homem, nem também dizer que se deve prescindir de todo um pensar constituído em torno do problema da individuação, mas queremos mostrar que, pelo Intelecto, considerado como potência da alma e dividido numericamente entre os homens, Tomás resguarda a *esse homem* a autonomia do pensar e do querer, em síntese: a própria liberdade do homem individual. Em consequência disso, há uma acentuação na distinção dos homens entre si, pois nenhum homem é idêntico no seu pensar, aprender e querer.

A esta seção do nosso trabalho impõe-se a tarefa de pensar o problema da individuação. O problema encontra-se numa orientação diferente da ontologia geral dos seres. Com efeito, o objeto da ontologia geral é o *conceptus objetus entis*, “o conceito objetivo do ente, ou seja, o universal no ente como tal, o significado de ser em geral, tomado em sua abstração mais completa, ou seja, independente de toda referência a qualquer ente determinado”.<sup>1</sup> O que se quer nesta seção é investigar como Tomás de Aquino trata do ente individual, mais especificamente, do ente que é o homem, isso porque o problema da individuação diz respeito a todos: a Deus, às outras pessoas da Trindade, aos espíritos puros, aos homens, aos outros seres vivos e às demais criaturas compostas de matéria e forma.

Dividiremos os assuntos desta seção da seguinte forma: primeiramente, trataremos da noção de indivíduo, no seu desenvolvimento desde o pensamento de Aristóteles. Mostraremos em que consiste e como se desenvolve a problemática central da individuação, a saber, a relação entre o universal e o particular.

Segundo, trabalharemos o modo como a noção de ser se articula com a noção de unidade. Os transcendentais do ser são universais que estão para além de qualquer determinação categorial, uma vez que esta se refere ao discurso sobre os entes. Como é a substância a quem convém o ser, trataremos da substância e de seus princípios constitutivos na perspectiva da individuação.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M. *Op. cit*, p. 116.

Terceiro, mostraremos como se dá a individuação em cada um dos tipos de substância. Como se diz que é de acordo com o modo de ser que se tem a unidade e pluralidade, é de acordo com cada tipo de substância que se deve procurar o princípio de individuação. Nesse sentido, mostraremos como se dá a individuação em Deus, nos espíritos puros e nos seres físicos. Esta última será motivo para tratarmos da individuação do homem.

Finalmente, trabalharemos o conceito de pessoa em Santo Tomás. Essa noção é fundamental, tendo em vista que, para Tomás, pessoa humana significa o subsistente distinto na natureza humana, isto é, além de ser individuado materialmente, com a noção de pessoa, tem-se uma distinção no interior da própria espécie, pois, a esta noção, além de considerar a doutrina da individuação, estabelece uma ligação entre pessoa e as potências espirituais.

## 1. O Problema da Individuação

Em seu pensamento, Aristóteles comenta sobre o *τοῦτο τι*, esse é *aquilo que se aponta com o dedo*. O *τοῦτο τι*, é, para Aristóteles, a *πρώτη οὐσία*, a substância em primeiro lugar. Daqui se pode perceber a preocupação com o fundamento que possibilita dizer esse ente individual como tal. Esse algo, que se aponta com o dedo, é de tal modo que não se pode nomear, uma vez que os nomes são portadores de um sentido geral. Edith Stein, em seu ensaio *Ser finito y ser eterno*, reconhece o *τοῦτο τι*, enquanto um tipo de essência, como aquilo que possibilita, de uma maneira geral, expressar a individualidade ou, por exemplo, a humanidade deste homem. Entretanto, o ser individual não se reduz a essa essência. Para Edith Stein a individuação mesma é, assim como em Tomás de Aquino, *incomunicável*.<sup>2</sup>

É claro que aquilo em razão do que uma coisa é singular é *essa coisa* de modo algum é comunicável a muitas. Pois, aquilo em razão do que Sócrates é homem pode ser comunicado a muitos; mas aquilo em razão do que ele é este homem não pode ser comunicado a não ser a um.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno*: ensayo de una ascensión al sentido del ser, p. 483. “Sem dúvida este *τοῦτο τι* possui uma essência que faz que se possa expressar conceitualmente de uma maneira geral – este “homem” e a humanidade é apreensível em geral, mas o ser individual não se reduz a essa essência. O que ele possui de mais constituinte é a propriedade única e imediata de coisa singular. Por isso a individualidade mesma é designada como algo incomunicável”.

<sup>3</sup> S. Th. I, q.11, a.3: “Manifestum est enim quod illud unde aliquod singulare est *hoc aliquid*, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest: sed in unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum”.

A partir do que acima foi exposto, podemos compreender a questão da individuação situada dentro do problema da unidade e da multiplicidade. Mais ainda, o problema da individuação tem como núcleo a relação entre o particular e o universal. Aqui é conveniente nos pormos a questão: como o particular realiza o universal? A discussão em torno dessa pergunta convida-nos a aprofundar a relação de gênero e espécie, perguntando-nos o que esse ente particular tem de mais próprio, ou seja, o que é esse caráter individual que pertence somente a um único ser e que não pode ser compartilhado com nenhum outro? O pensar, orientado por essa pergunta conduz-nos ao problema da individuação.

Santo Tomás afirma que, “de acordo com o modo como as coisas têm o ser, têm também pluralidade e unidade, pois toda coisa, de acordo com o modo como tem o ser, também é una”<sup>4</sup>. Essa afirmação convida-nos a pensar em torno de um único princípio que vem determinar o ser das coisas, não apenas no seu existir, mas no modo como o existir se dá. Com efeito, é do próprio ser que brota o modo próprio de cada ente. A pluralidade e a unidade são asseguradas em virtude do modo de ser que está em cada coisa, como também, é o modo como cada coisa tem o ser que lhe advém à unidade. Nesse sentido, cabe a nós uma reflexão posterior a respeito da relação entre ser e unidade.

A pergunta sobre o que confere ao ente seu ser individual suscitou diversas discussões sobre onde reside o fundamento do ente particular. Ora, o ente é composto de dois princípios fundamentais, a saber, a forma e a matéria que são princípios constitutivos da substância.

A forma possui um caráter de universalidade; ela dá o ser à matéria e situa o ente na espécie. Nesse sentido, a própria forma impõe à matéria uma certa restrição, pois se situar numa espécie já provoca uma distinção entre entes, de acordo com a especificidade na qual estão inseridos. A humanidade, por exemplo, é uma forma que torna o ente um ser humano, ao mesmo tempo que o distingue dos outros entes dotados de vida, a saber, das plantas e dos animais e de todos os demais seres.

A matéria, por sua vez, possui a propriedade de individuar a forma. Pela afirmação de Tomás: “toda forma unida a uma matéria é individuada pela matéria”<sup>5</sup>. A questão que se apresenta é a dúvida sobre qual é o princípio do qual a individuação depende, isto é, a individuação depende, em última instância, da forma ou da matéria? Alfredo Storck situa bem a dificuldade em torno da disputa sobre o princípio central da individuação. Na sua opinião,

---

<sup>4</sup> *Comp. Theol.* C.71.

<sup>5</sup> *Questões Disputadas sobre a Alma* a.2.

toda essa disputa está fundada na noção de individuo que Tomás desenvolve<sup>6</sup>. Para Alfredo Storck, é a noção de individuo que permite ao leitor de Tomás compreender como a individuação se dá em cada uma das substâncias: seja no caso de Deus, dos anjos e dos entes físicos. Podemos perceber como bem fundamentada a afirmação do professor, quando voltamos à hierarquia dos seres apresentada por Tomás. Ora, é perfeitamente comprehensível a afirmação de que a matéria é o principio de individuação da forma, entretanto essa afirmação só é válida para as substâncias compostas de matéria e forma. No caso de Deus e dos anjos, o princípio de individuação reside necessariamente na forma. Logo, é necessário explicitarmos como cada uma dessas substâncias tem seu ser individual. Com a noção de unidade, Tomás de Aquino dá conta de desenvolver seu pensamento sobre o ser individual, estendendo-o a todas as substâncias, desde a substância simples até as substâncias sensíveis.

## 2. A Articulação entre Ser e Unidade

Os transcendentais são propriedades do ser e são convertíveis com ele, isto é, tanto o ser quanto os transcendentais podem se alternar como sujeito ou predicado numa proposição. Isso significa que, além do ser poder ser dito uno e vice-versa, ser e uno se aplicam aos mesmos objetos, mas com diferentes significados. Alfredo Storck esclarece:

Todos (os transcendentais e o ser) têm os mesmos objetos como referentes, ou seja, são extensionalmente equivalentes, mas diferem na maneira de considerá-los, i.e., são intencionalmente distintos. Com efeito, o *unum* refere-se ao mesmo objeto que o *ens*, apresentando-o de maneira distinta como indiviso.<sup>7</sup>

Os transcendentais, a saber, *unum*, *verum*, *bonum* recebem esse nome porque não são determinados, como os entes, através das categorias. Os transcendentais são, por assim dizer, transcategoriais, estão para além das categorias. Nesse sentido, há uma identificação entre os transcendentais e o ser, primeiramente, porque o ser também está para além das categorias, ou seja, está para além de toda universalidade genérica; segundo, porque o ser e os transcendentais se aplicam aos mesmos objetos, sendo que, na relação entre ser e cada

---

<sup>6</sup> Cf. Para uma maior compreensão da noção de indivíduo em Tomás de Aquino, deve-se ler artigo do professor STORCK, Alfredo C. A noção de Indivíduo em Santo Tomás de Aquino, *Analytica*, vol. 3, n. 2, 1998. p. 14.

<sup>7</sup> STORCK, A. C. *Op. Cit.* p. 17.

transcendental acrescenta-se uma diferença de significado. Propomo-nos agora a elucidar um pouco dessa diferença, tomando especificamente o ser relacionado ao uno.

No caso do ser e da unidade, estes também são tomados enquanto determinações de todas as coisas, acrescentando, porém, o caráter da indivisão que a relação com o uno proporciona.

No pensamento de Tomás de Aquino, conforme apontamos, a existência ocupa uma posição central. Ora, é na experiência, proporcionada pela existência, que o ser se mostra em toda sua diversidade sensível. No ato de mostrar-se dos entes, dá-se também o mostrar da própria substância que, neste caso, é princípio constitutivo dos entes sensíveis. O que é dado na experiência não são apenas os acidentes, mas também o ser individual, a substância e os acidentes<sup>8</sup>. Com efeito, aquilo que denominamos de realidade é a própria substância e os acidentes, sendo que os acidentes são ditos entes apenas em virtude da substância e subordinados a ela. O que isso tem a ver com o debate entre ser e unidade? Essa pergunta se põe porque, ao dizermos que ser e unidade são passíveis de serem ditos de todas as coisas, é da própria substância a que ser e uno se referem.

A reflexão em torno da noção de unidade não se pergunta apenas pelas características comuns, mas também pelas diferenças. Ora, se por um lado ser e uno podem ser ditos das coisas, não é de modo unívoco que um e outro às coisas são referidos. O uno acrescenta à noção de ser o caráter da indivisibilidade, isto é, o ser é indiviso. Nas palavras de Santo Tomás: “O uno não acrescenta ao ser nenhuma coisa, mas apenas a negação da divisão, pois o uno nada mais significa que ser indiviso”<sup>9</sup>.

Alfredo Storck apresenta a longa argumentação de Tomás em busca de justificar de que modo o ser e uno se diferenciam em seu significado; ele também mostra como nosso autor retira, da noção de uno, o conceito de pluralidade e como esses dois conceitos são obtidos, a partir da negação. Para nós, servem duas das conclusões do professor. Na primeira, ele afirma que, “mediante o conceito de unidade, não são designadas coisas diferentes daquelas designadas pelo ser. A única diferença está na consideração de uma característica que toda coisa possui pelo simples fato de ser uma coisa, a saber, sua indivisão<sup>10</sup>”. Na

---

<sup>8</sup> Cf. MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. *O Ser da Matéria: estudo em Kant e Tomás de Aquino*. UFPE, 1976, p. 84.

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Met. L. X, I, 3*, 1977, apud.: STORCK, A. C. *Op. Cit.*, p.22. Citamos Tomás a partir do texto de A. STORCK por não dispormos de uma tradução do presente texto.

<sup>10</sup> STORCK, A. C. *Op. Cit.*, p.22.

segunda, ele diz que “com o emprego do conceito de pluralidade não se acrescenta nada além de dizer que existem duas ou mais coisas, sendo cada uma delas distinta da outra<sup>11</sup>“.

A posse dos conceitos de unidade e pluralidade vem dar conta da compreensão da noção de indivíduo, no pensamento do Aquinate. Para ele “O indivíduo é o que é indistinto em si mesmo, mas distinto dos demais”<sup>12</sup>. Ora, essa afirmação do nosso pensador mantém uma profunda relação com os conceitos que acabamos de trabalhar. Se pela unidade dizemos que uma coisa é indivisa, pela pluralidade dizemos que há outras coisas que são indivisíveis em si e que são distintas das demais. Assim, temos a possibilidade de aplicar essa noção a quaisquer coisas. A centralidade aqui não está nas coisas significadas, mas no modo de significar.<sup>13</sup> Com efeito, a partir da noção de indivíduo, pode-se agora compreender que a individuação se estende para cada uma das substâncias que Tomás apresenta, a saber, Deus, os espíritos puros e as substâncias sensíveis.

### 3. A Individuação nas Diversas Substâncias

No início deste capítulo dissemos que o indivíduo não pode ser definido. Há realmente uma impossibilidade de definir os indivíduos. O próprio Tomás reconhece essa impossibilidade, entretanto ele afirma que é possível se buscar as condições nas quais um ente por ser um indivíduo: “deve-se dizer que, embora não se possa definir tal ou tal singular, entretanto é possível definir o que constitui a razão comum de singularidade”<sup>14</sup>. O que nós queremos chamar a atenção aqui é para o fato de que a noção de indivíduo não se refere aos objetos mesmos, mas diz das condições para o ente ser indivíduo.

No comentário de Alfredo Storck, podemos compreender como se dá o processo de se trabalharem as condições para a individuação. Ele apresenta, como Tomás se refere às condições da individuação sem, no entanto, tentar definir os indivíduos mesmo. Tomás de Aquino trabalha esse problema, dizendo que a noção de indivíduo é uma intenção lógica. Ora, segundo Alfredo, “os nomes de intenções lógicas são nomes que surgem vinculados ao modo discursivo de funcionamento do intelecto humano”<sup>15</sup>. Para esclarecer as intenções lógicas, Alfredo cita Tomás:

---

<sup>11</sup> Ibidem, p.22

<sup>12</sup> S.Th. I q.29, a.4

<sup>13</sup> STORCK, A. C. *Op. Cit.*, p 26

<sup>14</sup> S. Th. I, q.29, a.1: “ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest”.

<sup>15</sup> STORCK, A. C. *Op. Cit.*, p.28. É interessante que, no século XX, Bertrand Russel também trabalha uma noção parecida quando se debate com as aporias da linguagem. Russel denomina essa noção de nível lógico.

O que é, primeiramente, inteligido são as coisas fora da alma, coisas que, em primeiro lugar, conduzem o intelecto ao conhecimento. As coisas inteligidas em segundo lugar são ditas intenções resultantes do modo de conhecer, pois o intelecto as conhece enquanto reflete sobre si mesmo, conhecendo que ele conhece e o modo pelo qual conhece.<sup>16</sup>

Essas intenções lógicas, segundo Alfredo, articulam-se em níveis dos quais o primeiro é constituído por conceitos da primeira intenção que são formados a partir das coisas fora da alma, pois é o discurso que nomeia as coisas. As segundas intenções, dentre as quais o termo indivíduo faz parte, são obtidas das primeiras intenções, o que seria análogo dizer que é um discurso do discurso, um metadiscurso. Nesse sentido, as segundas intenções são os conceitos que organizam os conceitos que vêm das primeiras intenções. Os gêneros e as diferenças específicas são exemplo de segundas intenções. Daqui podemos esclarecer como agora se pode falar das condições da individuação, como também, com o conceito de intenções lógicas, temos uma abertura para falar de uma noção formal de indivíduo. Com efeito, a partir do comentário de Alfredo, a noção formal escapa ao problema da impossibilidade de definir o indivíduo porque ela é uma segunda intenção, ou seja, ela não se aplica à coisa que está fora da mente, mas ela se aplica ao discurso que fala do extramental.

Tomás de Aquino afirma que “toda coisa, segundo o mesmo modo, tem ser e individuação”<sup>17</sup>. Ora, a partir do que vimos, pela diversidade de substâncias que compõem o universo, é de acordo com cada tipo de substância que o problema da individuação deve ser trabalhado. Cada ente realiza ao seu modo, isto é, de modo individual, a perfeição da espécie. Isso significa, falando claramente, que, no pensamento do Doutor Angélico, há uma abordagem formal de indivíduo que dá conta das substâncias que não são compostas de matéria e forma, v.g., Deus e os espíritos puros e uma abordagem material, no caso das substâncias sensíveis. Afirmamos que a noção de indivíduo como uma noção de segunda intenção é aquilo que dá suporte à noção formal de indivíduo<sup>18</sup>. Ora, faz-se necessária a

---

Há vários níveis do discurso nos quais o primeiro, semelhante a Tomás, refere-se aos nomes das coisas; um segundo nível se refere ao discurso que fala sobre as noções do primeiro nível e assim por diante.

<sup>16</sup> *De Potentia. q. 7, a. 9c*: Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum refletitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. *Apud.*: STORCK, A. C. *Op. Cit.*, p.29. Daqui em diante citaremos o presente texto como *De Pot.*

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Anima, q.1, a1, ad 2m.* *Apud.*: STORCK, A. C. *Op. Cit.*, p.28.

<sup>18</sup> Cf. STORCK, A. C. *Op. Cit.*, p.32. Da noção formal de indivíduo como sendo de segunda intenção, Alfred Storck apresenta, de modo aprofundado, a relação entre os procedimentos de conceitualização e individuação. Há um longo comentário em torno dessas relações do qual não iremos comentar.

apresentação dessa noção, antes de apresentarmos como a individuação se dá nas diferentes substâncias.

O fundamental na noção formal de indivíduo é o conceito de divisão. Essa divisão se dá a partir da forma enquanto elemento que divide os gêneros e as espécies e, a partir da matéria, enquanto princípio da divisão numérica. Sendo assim, é-nos possível compreender que, para Tomás de Aquino, no caso das substâncias simples, não compostas de matéria e forma, o princípio de individuação se refere apenas à forma; no caso das substâncias sensíveis, o ser físico, além da divisão formal em gêneros e espécies, elas são divididas numericamente, através da matéria. Nas palavras de Tomás:

Encontra-se nas coisas uma dupla distinção: uma formal, naquelas que são especificamente diferentes; outra material, naquelas que diferem apenas numericamente. Ora, sendo a matéria ordenada para a forma, a distinção material é ordenada para a distinção formal<sup>19</sup>.

Podemos agora compreender o modo como, no pensamento de Tomás de Aquino, deve-se buscar, no modo de ser de cada substância seu princípio de individuação, considerando, porém, a noção formal e material de individuação. Com efeito, essa consideração nos ajudará a expor como a individuação se dá em cada uma das substâncias.

### 3.1 – Em Deus

Tomás de Aquino comprehende que somente as coisas sensíveis que têm na matéria o princípio do número são múltiplas numericamente. Esse fato acontece quando há “vários sujeitos coabitando em uma natureza, como vários homens em uma natureza de homem”<sup>20</sup>. Com efeito, já nos atentamos para o fato de que no caso de Deus e dos anjos o princípio de individuação é um princípio que considera apenas a forma, uma vez que estes têm sua existência independente da matéria.

---

<sup>19</sup> *S. Th. I, q.47, a. 2*: “*Duplex enim distinio invenitur in rebus: una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinio materialis est propter formalem*”.

<sup>20</sup> *De Pot. q.9a. 1 res*: “*quia inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis*”. De agora em diante, sempre que nos referirmos ao artigo 1 da 9º questão do *De Potentia* nos utilizaremos da tradução do Sr. Modestino de Arruda Fontes, não publicada, que foi feita para facilitar nosso trabalho.

Deus é uno, indiviso em si, de três maneiras: pela sua simplicidade, pela infinidade de sua perfeição e pela ordenação do mundo.

Segundo a simplicidade de Deus, pode-se compreender que só deve haver apenas um como ele. Ora, diferentemente das substâncias compostas que possuem o ser diferente de sua essência, Deus, pelo fato de se identificar com sua própria natureza, é indivíduo uno e único.

As perfeições em Deus encontram-se em sua máxima perfeição. Com efeito, o fato de, em Deus, todas as perfeições estarem em seu mais elevado grau, faz com que elas possam ser propriedades apenas pertencentes a ele.

Finalmente, a ordenação do mundo comprova a unidade de Deus. Tomás de Aquino afirma que o uno, em virtude de ser por si, é causa da Unidade. Deus é o ente *a se*. Com efeito, conforme o que vimos nas chaves de leitura que apresentamos no primeiro capítulo, Deus é causa de todas as coisas. Sendo criador das coisas, Deus também apresenta-se como distinto de todas as criaturas.

### 3.2 – Nos Espíritos Puros

Apesar da simplicidade dos anjos, no que diz respeito a não terem seu ser composto de forma e matéria, os anjos não possuem uma simplicidade absoluta, assim como Deus. As substâncias intelectuais separadas possuem o ser distinto de sua essência, caracterizando uma composição, não de matéria e forma, mas de ato e potência. Em consequência de os anjos serem formas puras, sua individuação se dá apenas formalmente:

As coisas que coincidem na espécie e diferem numericamente coincidem na forma, mas materialmente se distinguem. Ora, se os anjos, como foi dito, não são compostos de matéria e forma, segue-se que é impossível haver dois anjos de uma só espécie.<sup>21</sup>

Tomás de Aquino pensa individuação dos anjos apenas na forma. Consequentemente, em virtude de estes carecerem da matéria que é princípio da individuação numérica no interior da própria espécie, Tomás se vê na obrigação de concluir que nestes há apenas um indivíduo

---

<sup>21</sup> *S. Th. I, q.50, a.4*: “Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei”.

em cada espécie. Ora, a conclusão dada por Tomás, nada mais é do que a negação da pluralidade dos anjos no interior de uma única espécie:

...nas coisas corruptíveis há vários indivíduos numa espécie, para que a natureza da espécie, que não pode ser perpetuamente conservada em um indivíduo, conserve-se em muitos. Por isso, nos corpos incorruptíveis há um só indivíduo em cada espécie. Ora, a natureza da substância separada pode ser conservada em um indivíduo porque os indivíduos nela são incorruptíveis.<sup>22</sup>

Ele ainda argumenta, a partir do modo de ser das substâncias espirituais, que os anjos, não necessitam de multiplicidade no interior da espécie, uma vez que estes, em virtude de não terem sua existência ligada à matéria, são incorruptíveis. Apenas os seres físicos, que não podem perpetuar a espécie num único indivíduo, necessitam de vários exemplares, participando de uma natureza comum.

### 3.3 – Nos Seres Materiais

Falar do princípio de individuação nas substâncias sensíveis é falar do modo como a multiplicidade ocorre dentro de uma mesma natureza, ou seja, do modo como vários sujeitos, indivisos em si e distintos dos demais, participam de uma mesma espécie. Apenas os seres físicos possuem essa capacidade. Eles são uns em virtude da espécie e distintos numericamente. Ora, sendo a matéria e a forma os princípios constitutivos das substâncias sensíveis, é a partir desses princípios que vamos compreender, de modo adequado, a individuação dos seres materiais.

Nos entes físicos, a forma é o princípio de especificação, enquanto que a matéria é o princípio que proporciona a distinção numérica. Na composição das substâncias sensíveis, das quais o ente individual participa, matéria e forma possuem funções determinadas:

Deve-se dizer que o indivíduo composto de matéria e forma, por sua matéria é sujeito dos acidentes. Daí o que diz Boécio: “Uma forma

---

<sup>22</sup> CG c.93: “Ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptilibus, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo, conservetur in pluribus: unde etiam in corporibus incorruptilibus non est nisi unum individuum in una specie. Substantiae autem separatae natura potest conservari in uno individuo”.

simples não pode ser sujeito”. Mas, se subsiste por si, é por virtude própria de sua forma. Esta não advém a uma realidade já subsistente. Ela dá o ser atual à matéria, para que o indivíduo possa subsistir. Eis porque Boécio atribui hipóstase à matéria, e *ousiosis* ou subsistência à forma, porque a matéria é o princípio do sustentar, e a forma, princípio do subsistir.<sup>23</sup>

Para Tomás, a matéria é princípio que possibilita a substância de ter outras que não dizem respeito à espécie ou ao gênero. Nesse sentido, matéria é compreendida enquanto sujeito de determinações, ou seja, a matéria, enquanto princípio do *substare*, possibilita a efetividade dos acidentes, como também, veremos que a matéria, relacionada com a quantidade, é princípio de individuação. A forma, por sua vez, é o princípio do *subsistire*. Ser por si é a propriedade que o indivíduo, em virtude da forma, passa a ter na existência. Através da forma os entes situam-se numa espécie e, no caso dos entes físicos, pela forma, os indivíduos participam de uma natureza comum. Finalmente firmamos a forma como princípio de especificação e a matéria como princípio de individuação.

A seguir vamos esclarecer de que modo a matéria é princípio de individuação numérica, como também, assinalar o que cabe à forma, nesse processo, e que elementos outros estão envolvidos no processo de individuação.

As substâncias sensíveis são compostas de matéria e forma. A matéria, conforme dissemos, é o princípio da individuação numérica. Entretanto, com relação à individuação dos entes naturais, faz-se necessário esclarecer duas das acepções de matéria que Tomás de Aquino trabalha:

Mas isso é falso, pois a natureza da espécie é significada pela definição. Contudo, a definição das coisas naturais não significa só a forma, mas a forma e a matéria. Por isso a matéria é parte específica das coisas naturais, não a matéria *signata*, que é o princípio de individuação, mas a matéria comum.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> *S. Th. I q.29, a.3*: “dicendum quod individuum compositum ex materia et forma, habet quod substet accidenti, ex proprietate materiae. Unde et Boetius dicit, in libro *de Trin.* : *forma simplex subiectum esse non potest*. Sed quod per se substet, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiae, et *usiosim*, sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi”.

<sup>24</sup> *Idem I, q75, a4*: “Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus: non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis”.

A *matéria comum* é um dos princípios que está presente na definição nos entes naturais, isto é, ela, juntamente com a forma, participa do processo de especificação, que, por sua vez, não deixa de ser uma certa individuação à medida que, a partir da forma, os entes se situam numa espécie e não noutra.

A individuação, no sentido de determinação da coisa individual, se dá através daquilo que Tomás denomina *materia signata*. Ele afirma que não é essa matéria que está presente na definição de homem. Com efeito, o homem, considerado a partir da natureza comum, isto é, de sua essência, é definido considerando a forma e a matéria comum. Por outro lado, *esse* homem, *essa carne, esses ossos*, que sinalizam para nós a substância particular, possui em sua constituição a *materia signata*, ou seja, é em virtude da *materia signata* que a substância particular pode ser dita “*esse*” indivíduo, cuja inserção numa definição não seria possível, em virtude da incomunicabilidade do ser individual.

Na noção de *materia signata* deve-se ter em vista a relação que a matéria mantém com a categoria de quantidade. A matéria comum participa do processo de classificação da substância numa espécie. Já a *materia signata*, ao relacionar-se com a categoria de quantidade, proporciona ao ser sensível a divisão e a distinção numérica. A matéria que é princípio de individuação dos seres físicos não é a matéria enquanto correlativa com a forma e que entra na definição de essência, mas é a matéria dimensionada pela quantidade, *materia signata quantitate*.

Por matéria signata entendemos aquela que é considerada sob certas dimensões. Esta matéria signata não integra a definição de homem enquanto homem, mas integraria a definição de Sócrates, se este possuísse definição. Na definição de homem se trata da matéria não signata, visto que na definição de homem não se costuma colocar este osso e esta carne concretos, mas pura e simplesmente o osso e a carne, os quais constituem a matéria não signata do homem.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> *De Ente et Essentia, c.II*: “Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata”.

Eudaldo Forment, em seu estudo introdutório ao *Ente e a Essência*, comenta sobre esse ponto: “Ainda que o princípio de individuação seja a matéria, não é só ela, senão enquanto afetada pela quantidade. Este acidente faz, por um lado, que a matéria adquira as três dimensões e se disponha assim em diferentes partes, ficando cada uma delas num lugar, numa posição determinada e possa distinguir-se numericamente, de maneira que uma parte da matéria seja distinta de outra parte. Por outro lado, que a matéria, qualificada desse modo pela quantidade, individue a forma substancial que recebe, constrangendo-a a ser forma desta matéria e não de outra.”.<sup>26</sup>

Através da relação com a quantidade temos a diversidade das substâncias compostas de matéria e forma. A quantidade é, por assim dizer, o motivo da extensão que proporciona à matéria sua dimensão. Com efeito, “é em virtude da matéria ser dimensionada pela quantidade que se pode falar do ser físico individual”.<sup>27</sup> Ora, quantidade provoca no ser físico a divisibilidade, como também faz com que a matéria seja determinada de tal e tal modo, *materia signata*. Conseqüentemente, a própria forma é individuada pela matéria tomada sob certas dimensões, em virtude da quantidade.

A diversidade dos indivíduos de uma mesma natureza se dá em virtude da relação existente entre a matéria e a quantidade. Nesse sentido, compreendemos porque cada ente físico participa de uma mesma natureza ao seu modo, com os acidentes que lhe são próprios. A quantidade, enquanto manifestação da substância, é fonte dos acidentes. Os acidentes são o mostrar da matéria dimensionada no ser individual. Entretanto, isso não deve nos levar a confundir em virtude de que a individuação está fundamentada. Ora, é em virtude da substância e não dos acidentes que temos o ser individual. A individuação não pode ser explicada em virtude dos acidentes, pois estes têm seu ser em dependência da substância. “Cada coisa é uma por sua substância. Se fosse uma por alguma outra coisa, esta outra coisa seria também uma”.<sup>28</sup>

Os seres físicos individuais podem ser ditos uns de dois modos: primeiramente, em virtude da forma, pois há neles uma unidade específica, isto é, a forma produz uma unidade da natureza; segundo, em virtude da matéria signata, há neles uma unidade numérica, isto é, cada ente físico é uno em si e distinto dos demais, produzindo assim, em virtude da matéria,

---

<sup>26</sup> FORMENT, Eudaldo. Estudo preliminar ao Ente e a Essência, in: TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la essência*, Pamplona: Edições da Universidade de Navarra, S. A. 2000. p. 90.

<sup>27</sup> MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. *Op. Cit*, p. 102.

<sup>28</sup> S. Th. I, q.11, a.1: “quia quaelibet res est una per suam substantiam”.

indivíduos participantes de uma mesma natureza. É importante salientar que tanto a unidade específica, quanto a unidade numérica são unhas em virtude da unidade substancial.<sup>29</sup>

#### 4. A Noção de Pessoa

A noção de pessoa encontra uma profunda transformação do seu sentido original, a partir do encontro do pensamento grego com o pensamento cristão. Lima Vaz comenta essa mudança de significado. Para ele, enquanto que a *persona*, originalmente, para os gregos, possui um sentido de “máscara” ou “título”, no pensamento cristão pessoa passa a significar “a totalidade do *sujeito* na sua mais radical *originalidade* ou na própria raiz do seu ser que é, como tal, incomunicável e irrepresentável”.<sup>30</sup> Em seu comentário, Pe. Vaz afirma que essa inversão de significado atinge diretamente os termos clássicos de *essência* e de *hypóstase* *ὑπόστασις* (subsistência) quando estas estão relacionadas à existência.

A partir da chave de leitura do nosso primeiro capítulo, a saber, as considerações em torno do ente *a se* e do ente *ab alio*, compreendemos que o termo pessoa se predica propriamente e primeiramente de Deus e depois, de modo análogo, à pessoa humana.

Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional. Convém, portanto, atribuir a Deus este nome pessoa. Não, porém, da mesma maneira como se atribui às criaturas. Será de maneira mais excelente.<sup>31</sup>

Lima Vaz acrescenta que, com relação à noção de pessoa, o pensamento cristão enfrenta uma aporia inversa à dos gregos. Ele afirma que os gregos enfrentaram a impossibilidade de pensar a comunicação da inteligibilidade universal da *essência* à singularidade da *existência*; já o pensamento cristão encontrou-se diante da dificuldade de preservar a inteligibilidade da existência singular da pessoa, diante da contingência do ente *ab alio* e da essência tomada enquanto paradigma de inteligibilidade.<sup>32</sup>

Tomás de Aquino não promove uma identificação entre a noção de pessoa e a de indivíduo. Com efeito, ao trabalharmos a noção de indivíduo, vimos que ela não se refere aos

<sup>29</sup> Cf. MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. *Op. Cit*, p. 99.

<sup>30</sup> Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Loyola, 1992, p. 220.

<sup>31</sup> S. Th. I, q.29, a.3: “dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Conveniens est ut hoc nomem persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo”.

<sup>32</sup> LIMA VAZ, Henrique C. de. *Op. Cit*, p. 220.

seres individuais enquanto tais, mas às condições que proporcionam a um ente ser dito indivíduo. É o que Tomás denomina de intenção lógica. Para Tomás, conforme já vimos, “embora não se possa definir tal ou tal singular, entretanto é possível definir o que constitui a razão comum de singularidade”.<sup>33</sup> A noção de indivíduo e a de pessoa diferem, pois, pelos níveis de discurso a que cada noção se refere.

A expressão ‘pessoa’ aplica-se a um tipo de substância primeira, apresentando um dos seus aspectos reais, ao passo que ‘indivíduo’ designa um conceito lógico formado para expressar que a substância primeira é, se comparada com o gênero e a espécie, um particular incomunicável e distinto dos demais.<sup>34</sup>

Diferente da noção de indivíduo, que não quer significar a singularidade de uma substância particular determinada, a noção de pessoa refere-se diretamente a um tipo de substância particular. Essa substância particular é chamada *hipóstase* ou *substância primeira*.

Para Tomás, a substância primeira “é o próprio sujeito, o que não se diz de outro, o particular no gênero da substância”.<sup>35</sup> A substância primeira é, pois, sujeito do ato indivisível, necessariamente individual, pois esta já não seria a mesma, caso fosse dividida. É a essa substância que Tomás chama de *hipóstase*. Ele acrescenta que é importante se colocar o termo individual para ter-se certeza de que sempre se está falando da substância primeira e não da substância segunda, enquanto esta significa “a forma ou natureza do sujeito”.<sup>36</sup> Para as substâncias individuais de natureza racional, Tomás dá-lhes um nome especial: pessoa.

O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome de *pessoa*. E eis por que, na definição acima, diz-se: a substância individual, para significar o singular no gênero da substância. E acrescenta-se “de

<sup>33</sup> *S. Th. I, q.29, a.1*: “ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud deffiniri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis...”.

<sup>34</sup> Cf. STORCK, A. C. *Op. Cit.*, p.31.

<sup>35</sup> *De Pot. q.9a. 1 res*: “dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non predicatur de alio”

<sup>36</sup> *Ibidem*: “alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti”.

natureza racional”, para significar o singular nas substâncias racionais.<sup>37</sup>

Para Tomás, a pessoa é uma *hipóstase*, mais precisamente uma substância individual de natureza racional. Ele afirma que, em virtude da natureza racional, que proporciona à substância intelectual a liberdade da ação, o agir por si, a partir de uma determinação imanente, a pessoa goza de superioridade entre todos os entes. Ora, o agir por si, isto é, a liberdade está fundada na natureza racional. Com efeito, a pessoa em Tomás possui, a partir da natureza racional, o conhecimento e a liberdade. Ora, essa afirmação é de grande importância para o nosso trabalho. Tomás, no *De Unitate Intellectus*, defende duas teses que nos ajudam, na nossa questão central, a saber, mostrar que o intelecto ou a alma intelectiva fundamenta o pensar e o querer da pessoa; em outras palavras, o intelecto, enquanto potência da alma numericamente dividida entre os homens, garante o conhecimento e a liberdade, preservando a singularidade da pessoa. É importante acrescentar que não podemos prescindir do pensamento que Tomás desenvolve em torno da noção de indivíduo, do princípio de individuação das substâncias sensíveis, pois não haveria sentido se falar na noção de pessoa sem considerar primeiramente estas noções.

A noção de pessoa encontra-se ainda profundamente relacionada com a unidade do homem e com seus princípios constitutivos. Ora, para Tomás, a alma sozinha, separada, não pode ser chamada pessoa de modo apropriado. “Deve-se dizer que a alma é parte da espécie humana. Assim pelo fato de guardar, embora estando separada, a aptidão natural para a união, não se pode chamá-la de substância individual, que é a hipóstase ou substância primeira, (...) eis porque nem a definição nem o nome de pessoa lhe convém”.<sup>38</sup> A partir do que se disse, vemos que a noção de pessoa em Santo Tomás inclui necessariamente o corpo, ou seja, pessoa só é dita apropriadamente a partir da união e da unidade do corpo e da alma. Para nós, essa posição reforça a própria unidade do homem em oposição a um dualismo que pensa corpo e alma como princípios constitutivos do homem, porém, como independentes e, às vezes, até opostos um ao outro.

---

<sup>37</sup> *S. Th. I, q.29, a.1*: “Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est *persona*. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae: additur autem rationalibus substantiis”.

<sup>38</sup> *Ibidem*: “dicendum quod anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima. Et sic non competit ei nequo definitio personae, neque nomen”.

É interessante como a noção de pessoa, em Tomás de Aquino, embora não significando o mesmo que indivíduo, leva-nos a aprofundar ainda mais o ser individual do homem. Ora, está claro para nós que a alma é individuada pela matéria signata e, não sendo dessa forma, não se pode pensar em individuação, no caso do ser humano. É em virtude dessa razão comum que se pode falar ulteriormente da noção de pessoa. Entretanto, a noção de pessoa sinaliza para nós o mais individual dentro do próprio gênero humano e dentro dos próprios indivíduos já individuados pela matéria signata. Conforme dissemos, esse mais individual e mais perfeito nos é dado pela natureza racional dessa substância individual. Ora, da natureza racional do homem percebemos a ação das potências espirituais: a inteligência e a vontade. Para nós, é a partir das potências espirituais que o homem, ao ser colocado na existência já individuada pela matéria signata, se expressa de modo ainda mais individual. Edith Stein nos lembra que “o corpo que comparece diante de nossos sentidos dá notícia do espiritual que vive nele”.<sup>39</sup> Nesse sentido, somos levados a afirmar que a noção de pessoa expressa, de modo mais radical, o ser individual desse homem, pois, para isso, não basta apenas uma divisão numérica.

---

<sup>39</sup> STEIN, Edith. *Op. Cit.*, p.178.

## ***Capítulo II – O INTELECTO ENQUANTO POTÊNCIA DA ALMA E MÚLTIPLA ENTRE OS HOMENS: Pensamento e Liberdade como Atributos da Pessoa***

No terceiro capítulo da primeira parte, apresentamos algumas características do Intelecto no pensamento de Santo Tomás. Finalmente, vamos trabalhar aquilo que consideramos ser o nosso problema central, a saber, retirar o pensar e o querer do homem individual, da pessoa humana, a partir da alma intelectiva como também, apontar possíveis alcances desse pensar em Tomás de Aquino. Dizendo de outro modo, o intelecto fundamenta o pensar e o querer da pessoa humana, considerando, porém, o princípio de individuação das substâncias sensíveis, pois, conforme vimos, é apenas desse modo que nós temos sujeitos de uma mesma natureza distintos numericamente.

Buscaremos fundamentar essa nossa tarefa, a partir de um texto de Tomás chamado *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*<sup>1</sup>. Com efeito, nesse texto, podemos encontrar duas teses que Tomás de Aquino defende e que são de fundamental importância para nós: 1. que o intelecto é uma potência da alma, ou seja, que ele faz parte da alma humana; 2. que o intelecto é múltiplo, sendo um para cada homem. Veremos, pois, como a partir dessas duas teses, Tomás de Aquino resguarda a autonomia do pensar e do querer à pessoa humana.

Primeiramente, nos situaremos no próprio texto no qual Tomás combate as teses averroístas. Veremos que quando falamos Averróis ou averroístas não estamos nos referindo exclusivamente a Averróis, mas a todo um espírito que esteve presente na Universidade de Paris, mais especificamente, na Faculdade das Artes. Vamos esclarecer o problema do conhecimento a partir de Averróis e de Tomás. Com efeito, uma das questões que dividem os Averroístas e Tomás é a própria relação entre a universalidade da ciência e a singularidade do ente que conhece.

Em seguida, vamos expor a argumentação de Tomás na refutação da primeira tese averroísta. Vamos acompanhar Tomás ao defender o intelecto como aquilo que primordialmente pensamos. Em sua reflexão, ele interroga dos seus interlocutores a explicação de como *esse* homem pensa. Esse dado da experiência é suficiente para Tomás considerar que a relação que o intelecto mantém com o homem não é apenas de natureza

---

<sup>1</sup> A partir daqui, quando nos referirmos a esse texto mencionaremos apenas como *De Unitate*. Utilizamos TOMAS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, tradução de Mario Santiago, (ed. Bilíngüe), Porto: Ed. 70, 1999. Conservaremos também sua divisão dos parágrafos por julgarmos facilitar a localização no texto.

gnosiológica, mas está na base dos elementos constitutivos do homem. O intelecto, mesmo sendo potência da alma, mantém uma independência da matéria pelo seu modo de operar. Tomás vai mostrar que a tese de que o intelecto é uma substância separada, além de não responder como é que esse homem pensa, retira a possibilidade de dizer que o próprio homem é responsável por suas atitudes. Em suma, a questão que orienta Tomás é resguardar a esse homem singular o pensar e o querer.

Finalmente, vamos nos situar na segunda tese averroísta, que é a defesa de que o intelecto é único para todos os homens. Veremos como essa tese é como que um desenvolvimento da primeira e como Tomás demonstra que o intelecto considerado ao modo dos averroístas recai na afirmação de que o ato de pensar pertence apenas a um sujeito. Além disso, a tese da unidade do intelecto impossibilita a própria aprendizagem, uma vez que as espécies do intelecto possível seriam como que eternas. Finalmente, após fundamentar, a partir de Aristóteles, os vários momentos da aquisição dos inteligíveis pelo intelecto, Tomás de Aquino explicita aquilo que compreendemos como sendo bases de explicação do fenômeno da aprendizagem. Essa reflexão de Tomás nos leva a afirmar que o *De Unitate*, além de resguardar o pensamento e a liberdade à pessoa, abre caminhos para a compreensão do fenômeno da aprendizagem que é algo eminentemente pessoal.

### **2.1. O *De Unitate Intellectus* e os Averroístas**

Antes de apresentarmos as teses, sentimos a necessidade de fazer algumas considerações em torno desse texto e de seus interlocutores. Tomás de Aquino escreve o *De Unitate* quando da sua nova estada em Paris, após o outono de 1268. É possível elencarmos, a partir de Mandonnet, três motivos principais do seu retorno a Paris: Tomás retornou a Paris para “lutar simultaneamente em três frentes: combater os espíritos conservadores da faculdade de teologia, que só viam em Aristóteles um perigo para a fé cristã; em sentido inverso, opor-se ao monopsiquismo averroísta; enfim, fazer apologia das ordens mendicantes contra os seculares, que queriam excluí-los do ensino universitário”.<sup>2</sup> O ano da redação do texto é 1270.

No *De Unitate*, Tomás de Aquino está a discutir com alguns interlocutores. Esses, denominados averroístas, são responsáveis pela temática central deste texto de Tomás, a saber, se o intelecto, mais precisamente o intelecto possível, é separado e único para todos os homens. Ora, segundo Torrell, os representantes dessa posição encontravam-se espalhados

---

<sup>2</sup> MANDONNET, *Siger*, t. I, p. 88. Apud. JEAN PIERRE TORRELL, *Op. Cit.* p. 213.

pela Faculdade das Artes, tendo Siger de Brabant como o mais conhecido. É conveniente salientarmos outras personalidades não menos importantes que Siger, assim como Boécio de Dácia.<sup>3</sup> Torrell data a entrada do pensamento de Averróis no Ocidente por volta de 1225. Segundo ele, num primeiro momento, até o ano 1250, Averróis<sup>4</sup> tornou-se entre os escolásticos o comentador de Aristóteles, mais preferido até do que o próprio Avicena. Com o passar dos anos, as interpretações de Averróis tornaram-se tão familiares que, segundo Torrell, até o próprio Tomás as utiliza sem citar que provêm do filósofo árabe. Apenas após os anos 50 do mesmo século é que Averróis passa a ser acusado de ter dito que há uma única alma para todos os homens.<sup>5</sup>

Segundo as palavras de Boaventura, em seu comentário ao livro II das *Sentenças*, tem-se a formulação do tal erro “averroísta”: “Existe uma só alma intelectual para todos os homens, e isso não apenas quanto ao intelecto agente, mas também quanto ao intelecto possível”, o que ficou conhecido como o monopsiquismo.<sup>6</sup> Torrell, ao explicitar como a tese da unidade do intelecto tomou grande importância, mostra-nos que a dita tese, na verdade, veio-nos, a partir dos teólogos. Com essa consideração, queremos salientar que o importante para nós é saber que o problema da unidade do intelecto, na proporção com que Tomás de Aquino o enfrenta, já não é um problema que está ligado exclusivamente à pessoa de Averróis, mas que se estende num debate que têm, na Faculdade de Artes, seus grandes representantes. Segundo Torrell, Tomás de Aquino, em virtude de seu retorno a Paris e de sua leitura das *Reportationes* dos mestres da Faculdade de Artes, não apenas de Siger, avalia a extensão do perigo e redige o *De unitate intellectus contra averroistas*.<sup>7</sup> Devemos, pois, ter sempre diante de nós esse horizonte preparatório, quando nos referirmos aqui a Averróis<sup>8</sup> ou aos averroístas.

Dissemos num outro capítulo que o *De Anima* de Aristóteles foi o texto que marcou a antropologia do Ocidente, como também, foi ele fonte de várias controvérsias. Pois bem, a discussão que se subentende ao *De Unitate*, em torno da separação do intelecto e de sua unidade para todos os homens, nasce como fruto da interpretação do *De Anima*. Foi a partir da

<sup>3</sup> Cf. TORRELL, Jean Pierre. *Op. Cit.* p. 222.

<sup>4</sup> Para um maior aprofundamento em torno do pensamento árabe e de Averróis, pode-se consultar o vol. 3 da História da Filosofia de ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. 3ed. Lisboa: Presença, 1983

<sup>5</sup> Ibidem, p. 224.

<sup>6</sup> S. BOAVENTURA, II *Sent.*, d. 18 a. 2 q. 1, Opera II, 446-7. Apud. TORRELL, Jean Pierre. *Op. Cit.* p. 225. Ao citar Boaventura, Torrell utiliza a seguinte afirmação do original em latim: “quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem”.

<sup>7</sup> Cf. TORRELL, Jean Pierre. *Op. Cit.* p. 226.

<sup>8</sup> Quando mencionarmos aqui o nome de Averróis não nos utilizaremos aspas para mostrar que estamos cientes dessa problemática.

recepção desse texto de Aristóteles que Tomás de Aquino foi motivado a redigir o *De Unitate*. Mario Santiago, em sua introdução à tradução portuguesa do *De Unitate*, aponta, como elemento central do desacordo entre os intérpretes duas das afirmações de Aristóteles: primeiramente, “quanto ao intelecto e à faculdade teorética nada ainda está claro, mas parece ser um gênero da alma, o único separado, como o eterno o é do corruptível” (Livro III do *De Anima*); segundo, “Há, com efeito, por um lado, o intelecto capaz de se tornar todas as coisas, por outro, o intelecto capaz de as produzir todas, semelhante a uma espécie de estado como a luz, pois, de uma certa maneira, também a luz faz com que as cores passem de um estado de potência a ato”.<sup>9</sup> Com efeito, segundo Santiago, a partir das afirmações de Aristóteles, surgem vários questionamentos sobre qual o sentido de separação, se essa separação significa do homem ou de cada pessoa, se o homem individual pensa, se a teoria hilemórfica não fica comprometida em virtude dessa separação. A partir daí, vários intérpretes consideraram esses problemas e dessas interpretações queremos destacar a interpretação averroísta e a de Santo Tomás, ambas importantes para nós.

Seguindo a exposição de Santiago, vemos que a interpretação averroísta comprehende o intelecto possível, em sua acepção de intelecto material<sup>10</sup>, como uma substância separada do homem, eterna e única para todos os homens. Conseqüentemente, o intelecto não pode unir-se ao corpo como forma.

A interpretação que Tomás de Aquino defende, por razões filosófico-teológicas, é que o intelecto é múltiplo sendo um para cada homem e que este é potência da alma humana individual<sup>11</sup>. Para Tomás de Aquino, o intelecto é a faculdade da alma que permite conhecer e pensar, ou seja, o intelecto faz parte da alma humana e produz ciência. Ora, ao falarmos em conhecimento, pensamos num conhecer, numa ciência que seja universalmente válida. É justamente nesse ponto onde se dá a diferença entre o pensamento de Tomás e de Averróis:

<sup>9</sup> Cf. Na introdução à tradução do *De Unitate*, Mario Santiago expõe a problemática da interpretação destas passagens do *De Anima* de Aristóteles. TOMAS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, (ed. Bilíngüe), Porto: Ed. 70, 1999, p. 13.

<sup>10</sup> Ibidem. p. 165. Esta é a nota 2 da presente tradução que esclarece acerca do intelecto possível e que julgamos importante à compreensão de nossa temática. “A expressão ‘intelecto possível’ não é de Aristóteles, mas é uma designação com a qual a escola peripatética se referia justamente a uma indicação do *De Anima* de Aristóteles (III, 5, 430a 14-15) sobre “o intelecto capaz de se tornar todas as coisas”. O intelecto possível será assim a faculdade da alma que permite receber as representações das coisas no e pelo conhecimento; segundo a doutrina de Aristóteles, antes de conhecer, o intelecto está em potência ou tem a capacidade para receber (daí a designação de ‘possível’) as representações das coisas cognoscíveis, pelo que este problema é também uma das dimensões da temática estagirita do ato e da potência. Por outras palavras: diz-se que um ser é capaz de receber uma perfeição quando está em potência (*dynamis*) para ela, e que depois de a ter recebido se atualiza (*energeia*, *entelequia*), ora, tal como se diz que a matéria está em potência para receber as formas que a atualizam, assim se pode dizer que o intelecto ou entendimento tem a faculdade de receber (*intellectus possibilis*) as representações inteligíveis, atualizando-se depois (*intellectus agens*”).

<sup>11</sup> Cf. SANTIAGO, Mario. *Apresentação*, apud. TOMAS DE AQUINO, *Op. Cit.* p. 15.

embora ambos concebam a ciência como universal, Averróis pensa o intelecto, isto é, a faculdade que produz a ciência, como universal e impessoal, ou seja, não vinculada a *esse* homem particular. Santiago esclarece essa posição de Averróis:

A diferença em relação a Tomás de Aquino está, porém, em que Averróis não consegue equacionar a necessária universalidade do conhecimento científico ou intelectivo sem separar ou universalizar também o outro sujeito que intervém, o *nous* ou intelecto”.<sup>12</sup>

Assim sendo, fica claro que, em virtude da necessidade de se sustentar a universalidade da ciência, Averróis propõe, juntamente com essa tese, a necessidade de universalizar o intelecto, pondo-o como princípio extrínseco ao homem individual. Tomás de Aquino, por sua vez, pensa esse problema a partir da tradição cristã em que o pensamento é atividade da própria alma, de cada pessoa humana<sup>13</sup>. O que Tomás não poderia aceitar era a decorrência da posição de que havia um único intelecto para todos os homens. Com efeito, se assim fosse, o homem singular não pensaria, mas seria pensado.

Santiago afirma que tanto a interpretação de Averróis quanto a de Tomás estão bem fundamentadas no pensamento de Aristóteles. Logo, apesar de expormos as teses averroístas à la Tomás de Aquino, nossa reflexão em torno das teses do *De Unitate*, muito mais do que querer discutir qual a legítima interpretação do texto de Aristóteles, vai centrar sua atenção nas teses de Tomás, e, a partir daí, compreender os desdobramentos dessas no pensamento de nosso autor. A seguir vamos, com Tomás, percorrer o caminho no qual ele desenvolveu suas teses em contraposição às teses averroísticas.

## 2.2. O Intelecto enquanto Potência da Alma

Dissemos que uma das teses defendidas pelo averroísmo, a partir da interpretação dos textos de Aristóteles, em especial o *De Anima*, é a de que o intelecto possível ou material, na acepção averroísta, é separado da alma e, consequentemente, extrínseco ao ser do homem. Com efeito, a conclusão a que os averroístas chegam é a impossibilidade de o intelecto ser forma do corpo. A temática em questão aqui é a da separação. Ora, o pensamento averroísta compreendeu essa separação pensando o intelecto para além dos princípios constitutivos do

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>13</sup> Ibidem p. 18.

homem. Veremos como Tomás refuta a tese averroísta do intelecto separado e de como ele resguarda, no homem individual, o pensamento e a vontade quando defende que o intelecto é potência da alma que é forma do corpo.

Tomás mostra como os averroístas fundamentam seu pensamento. Ele diz que, a partir de Aristóteles, agora no texto *A Geração dos Animais*, que eles tomam a afirmação: “só o intelecto procede do exterior e só ele é divino”. A partir daí eles tiraram as seguintes conclusões:

1. “nenhuma forma que é ato de uma matéria procede do exterior, mas provém por educação da matéria, logo o intelecto não é forma do corpo”.<sup>14</sup>
2. “toda forma de um corpo misto é causada pelos seus elementos; por isso, se o intelecto fosse forma do corpo humano, não de origem extrínseca, seria causado pelos seus elementos”.<sup>15</sup>
3. se a alma fosse uma única substância cujas potências fossem as faculdades vegetativa, sensitiva e intelectiva, “as faculdades vegetativa e sensitiva teriam uma origem extrínseca”.<sup>16</sup>

Tomás de Aquino responde a cada uma das objeções, afirmando, com relação à primeira, que, a alma intelectiva opera sem o corpo e seu ser não está apenas na concreção com a matéria, não se podendo dizer propriamente que esta provenha por educação.

Na segunda, dando a entender que Aristóteles não afirmou propriamente que a forma provém da mistura, mas de “um certo espírito contido no sêmen”.

Finalmente, com relação à terceira, Tomás lembra, primeiramente, que Aristóteles deixou por determinar se o intelecto difere das outras partes da alma e como se dá essa diferença. Em seguida, ele segue Aristóteles, utilizando a analogia das formas geométricas com a alma intelectiva, mostrando que, assim como o posterior contém o anterior, como o quadrilátero contém o triângulo, assim também a alma intelectiva contém todas as virtudes das almas vegetativa e sensitiva.

Entres as questões que Tomás deseja resolver, quando se põe numa posição contrária à separação do intelecto, é precisamente resguardar a *esse* homem, e quando falamos esse

---

<sup>14</sup> *De Unitate I*, §41: “nulla autem forma que est actus materie advenit de foris, sed educitur de potentia materiae: intellectus igitur non est forma corporis”.

<sup>15</sup> *Ibidem* §42: “quod omnis forma corporis mixti causatur ex elementis; unde se intellectus esset forma corporis humani, non esset ab extrínseco, sed esset ex elementis causatus”.

<sup>16</sup> *Ibidem* §43: “quod sequeretur quod etiam vegetativum et sensitivum esset ab extrínseco”.

homem estamos falando da pessoa, no modo como desenvolvemos no capítulo anterior, a autonomia do pensar e do querer. Com efeito, compreender o movimento do pensamento de nosso autor quando ele defende que o intelecto é potência da alma humana, isto é, o intelecto está intrínseco ao ser do homem, é percorrer o caminho no intuito de concluir o pensamento e a vontade como sendo propriedades da pessoa. Nesse sentido, resguardando as diferenças com a modernidade, Tomás de Aquino preserva à pessoa humana o conhecimento e a liberdade, aprofundando assim o próprio significado que o termo pessoa passou a ter no Ocidente.

Tomás recusa a tese do intelecto possível ser extrínseco ao homem, defendendo, a partir de Aristóteles, que a alma é, em sentido primordial, aquilo pelo qual pensamos e, a partir disso, o intelecto é potência dessa mesma alma, fazendo parte dela, embora realize sua operação sem comunicação com a matéria.

O intelecto é uma faculdade da alma que é a forma de um corpo, ainda que em si mesma a potência que o intelecto é não seja o ato de qualquer órgão, ‘porque nada da sua operação comunica com a operação corporal’, como Aristóteles diz, temos de procurar argumentos com vista ao que se deve sustentar acerca da questão. E uma vez que, segundo a doutrina de Aristóteles, convém examinar os princípios dos atos, a partir dos próprios atos, parece que temos de examinar em primeiro lugar o intelecto a partir do seu próprio ato que é pensar.<sup>17</sup>

Tomás comprehende a separação, a partir do modo de operar do intelecto, ou seja, a partir do pensamento. Ora, sendo o intelecto, isto é, a alma intelectiva uma forma substancial, ela é separada, no sentido de que sua operação se dá sem comunicação com a matéria. Logo, mesmo a alma intelectiva sendo forma de um corpo, isso não significa que todas as suas faculdades estejam imersas na matéria. A seguir, Tomás se propõe a fundamentar que o intelecto não é extrínseco ao ser do homem, a partir do próprio ato de pensar, considerando as palavras de Aristóteles, quando este afirma que “a alma é, em sentido primordial, aquilo pelo qual vivemos e pensamos, portanto uma certa noção e forma” e acrescenta Tomás, de um dado corpo. Com isso, nosso pensador orienta-se e questiona seus interlocutores, investigando

---

<sup>17</sup> Ibidem III, §60: “quod intellectus est potentia animae quae est corporis forma, licet ipsa potentia, quae est intellectus, non sit alicuius organi actus, quia nihil ipsius operationi communicat corporalis operatio, ut Aristoteles dicit; inquirendum est per rationes quid circa hoc sentire sit necesse. Et quia, secundum doctrinam Aristotelis, oportet ex actibus principia actuum considerare, ex ipso actu proprio intellectus qui est intelligere, primo hoc considerandum videtur.”

o intelecto, a partir daquilo que lhe é mais próprio, o pensamento. Além disso, ele procede a sua reflexão em torno do seguinte dado da experiência: *esse homem singular pensa*<sup>18</sup>.

### 2.2.1 – O Ato de Pensar a partir dos Averroístas e de Tomás

A experiência mostra que *esse homem concreto pensa*. Tomás afirma que o intelecto faz parte da alma, como uma de suas faculdades, ao dizer que o intelecto é aquilo pelo qual a alma pensa. Com efeito, o intelecto é princípio primeiro pelo qual o pensamento se dá e, deste modo, ele deve ser dito forma, uma vez que a forma é aquilo pelo qual, em primeiro lugar, a coisa age. Tomás pede explicações de como é que o intelecto, que é princípio do pensar, não sendo forma do corpo, pode se compatibilizar com o fato de esse homem concreto pensar. Vejamos o que Averróis diz sobre o ato de pensar:

Porque formar pelo intelecto, como Aristóteles diz, é como compreender pelos sentidos, é algo que se faz por intermédio de dois sujeitos (...) é igualmente necessário que os pensamentos em ato tenham dois sujeitos, sendo um sujeito que os torna verdadeiros e o segundo o que faz de cada pensamento um ser mundano real, e este é o intelecto material. Não há aqui qualquer diferença entre o sentido e o intelecto, a não ser o fato de o sujeito do sentido, que o torna verdadeiro, ser exterior à alma, enquanto que o sujeito do intelecto, que o torna verdadeiro, está no interior da alma.<sup>19</sup>

O processo do pensamento para os averroístas dá-se, considerando, ao modo de Aristóteles, que o pensamento se processa pelos sentidos. Assim, eles são profundamente aristotélicos. Segundo a afirmação de Averróis, o pensamento em ato envolve dois sujeitos, dos quais um deles viria da parte do próprio homem, que Tomás apresenta como sendo as imagens sensíveis e o outro do intelecto possível. “Dessa forma o intelecto possível entra em contato conosco pela sua forma, por intermédio das imagens; é desta maneira que, quando o intelecto possível pensa, é um homem individual que pensa”.<sup>20</sup> Ora, já mencionamos, a partir do comentário de Santiago, que Averróis concebe a ciência como universal, assim como

<sup>18</sup> “*Hic homo singularis intelligit*”.

<sup>19</sup> AVERRÓIS, *In De Anima* III, comm. 5. Apud *De Unitate*, p. 182. Este texto de Averróis está na nota 139.

<sup>20</sup> *De Unitate* III, §62: “*Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam medianibus phantasmatibus; et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit*”.

Tomás. Entretanto, ele não compatibiliza a universalidade da ciência com a singularidade da pessoa.

Do modo como se dá o pensamento na posição averroísta, Tomás, ao criticá-la, vai aos poucos expondo sua própria posição. Primeiramente, fica patente que a posição averroísta recorre ao intelecto possível em virtude das questões cognitivas e não desde a geração do homem. Nas palavras de Tomás, “o contato do intelecto com o homem não se daria a partir do primeiro momento da geração”;<sup>21</sup> a segunda objeção diz que a união do intelecto possível e das imagens não se dá em virtude de algo uno, mas por coisas distintas. Desse modo, a ação do intelecto possível não poderia ser atribuída necessariamente a *esse* homem. Finalmente, Tomás estabelece uma diferença entre o pensar e o pensado. Ele afirma que “é evidente, pois, que alguma coisa é pensada, mediante a espécie inteligível, enquanto que alguma coisa pensa pela potência intelectiva”<sup>22</sup>, entretanto, para Tomás, não é esse homem que pensa, mas as imagens que ele possui é que seriam pensadas”.

Podemos estabelecer alguns paralelos entre os averroístas e Tomás de Aquino, a partir das objeções citadas:

Averroístas

Tomás de Aquino

O intelecto possível tem uma função restrita à cognição;

O intelecto possível faz parte do ser homem na sua geração e é o que permite pensar;

As espécies inteligíveis são pensadas em ato pela conjugação do intelecto possível com as próprias imagens pelo processo de abstração; imagens formadas pelo homem;

O intelecto possível, separado, seria o sujeito do pensamento, isto é, seria o quem pensa. As imagens, provindas do homem, seriam a forma do pensamento, isto é, o homem é quem pensa,

isto é, o homem é quem pensado.

A partir do quadro apresentado, compreendemos o esforço de Tomás em demonstrar que, se o intelecto não é forma do corpo, torna-se impossível explicar-se o fato de o homem singular ser sujeito do pensamento. Em virtude disso é que ele insiste em que o intelecto é forma do corpo, pois este é aquilo pelo qual pensamos em sentido primordial. É em virtude do

<sup>21</sup> Ibidem III, §63: “quia sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam eius generationem”.

<sup>22</sup> Ibidem III, §65: “Manifestum est enim, quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit”.

intelecto que somos ditos homem, pois a alma intelectiva é forma e é, em virtude da forma, que nos situamos numa espécie<sup>23</sup>, ou seja, o homem está inserido na espécie humana em virtude do pensamento.

### 2.2.2 – O Problema da Vontade

Tomás trata do problema da vontade quando desenvolve sua refutação da tese de que o intelecto é extrínseco ao homem. Ora, a tese de que o intelecto é separado traz decorrência direta à vontade. Com isso, se o intelecto não é uma potência da alma, que é forma do corpo, segue-se que a própria vontade estaria subtraída desse homem, fazendo parte apenas do intelecto separado.

A ser assim, este homem não será senhor dos seus atos nem nenhum dos seus atos será digno de louvor ou de condenação, o que equivale a despedaçar os princípios da filosofia moral.<sup>24</sup>

Nesse pequeno trecho que nos lembra o próprio início do *De Unitate*, Tomás mostra todo o seu interesse em preservar a própria liberdade humana. Com efeito, a liberdade humana é assegurada se se concebe o intelecto como faculdade da alma que é forma do corpo. Tomás tem em vista motivos filosóficos e teológicos que estariam comprometidos, caso o intelecto não fosse potência da alma. Tanto a filosofia quanto a teologia necessitam da liberdade, aquela enquanto tem, na liberdade, a possibilidade de fundamentar uma moral e esta enquanto, pela liberdade, fundamenta uma questão importante da escatologia cristã, a saber, a retribuição ou a pena no juízo final, em virtude das ações praticadas.

Inteligência e vontade encontram-se intimamente ligadas no pensamento de Tomás de Aquino. A insistência de Tomás em mostrar que o intelecto faz parte da alma, longe de ser uma questão apenas de conhecimento, conforme vimos, recai diretamente sobre a vontade. Com efeito, é em virtude da vontade que se pode afirmar que “somos senhores de nossos atos, enquanto podemos escolher isso ou aquilo”<sup>25</sup>. Tomás acrescenta que essa escolha se refere aos meios para se atingir o fim e não propriamente ao fim último, pois esse não faz parte dos atos de que somos senhores. Na relação entre a inteligência e a vontade, o intelecto que conhece as

<sup>23</sup> Ibidem III, §77: “Speciem autem sortitur unumquodque ex forma”.

<sup>24</sup> Ibidem III, §78: “Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis uel uituperabilis: quod est diuellere principia moralis philosophie”.

<sup>25</sup> S. Th. I, q. 82, a. 1: “quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere”.

coisas e conhece o bem de cada coisa que é objeto da vontade. Nesse sentido, a vontade pode ser considerada, sob certo aspecto, uma faculdade intelectual, ou seja, seria uma vontade iluminada pela inteligência.

O valor do ato intelectual deve porporcionar-se à sua influência sobre a ação voluntária; neste mundo da operação prática, o que é diretamente precioso e estimável na razão é menos sua causalidade final ou exemplar que sua causalidade eficiente, se alguma lhe deve reconhecer. É ajudando a ação que a razão procede, trabalha para sua própria perfeição, para ganhar-se a si mesma e a Deus.<sup>26</sup>

Tomás repete várias vezes que “o bem do homem é ser conforme a razão”. A partir disso, compreendemos porque o intelecto é superior e move a vontade. É, em virtude daquilo que é apreendido pelo intelecto, o ente e a verdade, que a vontade lhe é inferior porque no apreendido está a própria vontade, seu ato e seu objeto.<sup>27</sup> Não se deve, porém, afirmar que Tomás é um intelectualista ou determinista por considerar a vontade incluída no objeto da inteligência, entretanto, deve-se reconhecer que a vontade, assim concebida, possui uma lucidez proporcionada pela inteligência. Nesse sentido, a liberdade humana não é uma submissão sem regras ou parâmetros para aquilo que o desejo tem como objeto, mas está fundada na natureza do espírito e tem nele a base onde se pode discernir o bem das coisas. Aqui começa a se explicar o porquê do intelecto não ser causa eficiente, mas final.<sup>28</sup>

### 2.3. O Intelecto Possível é Múltiplo: um para cada homem

A segunda tese averroísta, combatida por Tomás, refere-se à conclusão de que o intelecto possível é único para todos os homens. Para nós, essa segunda tese é um desenvolvimento necessário da primeira, pois se o intelecto é uma substância separada, no sentido em que os averroístas compreenderam, esse intelecto não pode ser numericamente dividido. Ora, tanto a primeira tese de que o intelecto é uma substância separada quanto a presente tese, levam Tomás a afirmar que, sendo assim, fica vetada a possibilidade do pensar

<sup>26</sup> ROUSSELOT, Pierre. *A Teoria da Inteligência Segundo Tomás de Aquino*, São Paulo: Loyola, 1999. p.178.

<sup>27</sup> *S. Th. I, q.82, a. 4*: “quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus eius, et obiectum ipsius”.

<sup>28</sup> *CG I, c.72*: “Quamvis intellectus non secundum modum causa efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis moveat voluntatem”.

e do querer pertencer a *esse* homem. Além disso, havendo um pensar, este seria fruto apenas de um único sujeito. Nesse sentido, não se poderia explicar como o pensamento se daria na multiplicidade dos homens que, mesmo fazendo parte da mesma espécie, são distintos e numericamente divididos.

A argumentação de Tomás, ao considerar a unidade do intelecto, parte da afirmação de que o intelecto é aquilo pelo qual primordialmente pensamos. Assim sendo, faz-se necessário afirmar que *esse* homem pensa. Para ele, dizer que o intelecto é potência da alma é dizer que o pensamento é imanente ao homem, brota do seu interior. Com relação à multiplicidade dos homens, Tomás a fundamenta a partir da individuação das substâncias sensíveis que a alma teria quando unida ao corpo. Aqui fazemos referência ao que dissemos quando tratamos da individuação dos entes físicos. É através da matéria, considerada sob determinadas condições, *materia signata quantitate*, que se dá a individuação da alma. Assim sendo, nas substâncias materiais, pela *materia signata*, temos sujeitos que pertencem à mesma espécie, só que numericamente divididos. A seguir, veremos como os argumentos de Tomás buscam defender o homem particular como fonte do pensamento. Para isso é necessário se mostrar que a unidade do intelecto dificulta e não responde à questão de como esse homem pensa. Ao contrário, numa tal suposição, seria necessário se admitir que apenas um homem pensaria.

Para fundamentar a posição de que o pensamento brota desse homem singular, Tomás estabelece uma diferença entre o agente principal e o instrumento.

Com efeito, se vários homens usarem um e o mesmo instrumento em número, diz-se que são muitos os que operam; por exemplo, quando vários utilizam uma máquina para projetar ou para levantar uma pedra. Mas se o agente principal for único a utilizar várias coisas como instrumentos, o operador não deixa de ser um só, mas as operações podem ser diversas em virtude dos diversos instrumentos. Às vezes, porém, a operação é única, ainda que se necessite de muitos instrumentos. Assim, portanto, não se atribui a unidade do operador aos instrumentos, mas ao agente principal que utiliza os instrumentos.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> *De Unitate* IV, §85: “Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicentur multi operantes; puta, cum multi utuntur una machina ad lapidis proiectionem vel elevationem. Si vero principale agens sit unum, quod utatur multis ut instrumentis, nihilominus operans est unum, sed forte operationes diversae propter diversa instrumenta; aliquando autem et operatio una, etsi ad eam multa instrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur non secundum instrumenta, sed secundum principale quod utitur instrumentis”.

Tomás segue sua argumentação comparando o olho ao agente principal. Ora, se o olho fosse o agente principal no homem e utilizasse as potências da alma como instrumentos para sua operação, todos aqueles que partilhassem de um mesmo olho constituiriam um único vidente. Ora, Tomás comprehende o intelecto como agente principal do pensamento. Ele conclui que afirmar o intelecto como sendo único para todos os homens, recai-se na aporia de dizer que o pensar, o querer e o utilizar é produto de um único sujeito.

Tomás faz-nos ver como a unidade do intelecto impossibilitaria um pensamento autônomo, a livre escolha, e o livre dispor das coisas. Ora, ao nosso ver, o comprometimento não estaria apenas nos elementos que sinalizam a distinção dos homens entre si, mas também nas relações fundamentais que o homem estabelece com o ser, a saber, as relações de conhecimento, do agir e da ação sobre a natureza.

Em sua defesa da multiplicidade dos intelectos, Tomás analisa outra decorrência da unidade do Intelecto “Se fosse um só o intelecto de todos os homens, seguir-se-ia que seria apenas uma ação intelectual de todos os homens que pensassem a mesma coisa ao mesmo tempo”.<sup>30</sup>

O que nós temos agora é o ato de pensar relacionado à temporalidade. Tomás percebe que defender a unidade do intelecto é pensar as espécies inteligíveis como existindo desde sempre.

Mas se alguém adunar que, de acordo com a opinião de Aristóteles, sempre existiram homens, então segue-se que não houve um primeiro homem que pensasse. Neste caso, as espécies inteligíveis não são recebidas no intelecto possível, graças às imagens de alguém, mas as espécies inteligíveis do intelecto possível são eternas.<sup>31</sup>

A preocupação com a possibilidade de afirmar a atemporalidade das espécies inteligíveis, segundo a tese averroísta, leva nosso autor a fazer uma distinção, a partir de Aristóteles, entre *ter* ciência e *ser* sábio. Essa distinção Tomás esclarece, considerando os vários momentos do intelecto na aquisição dos inteligíveis. O intelecto em potência para tornar-se todas as coisas, enquanto pura indeterminação, tábua onde nada está escrito, é como

---

<sup>30</sup> Idem, IV, §88: “si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum”.

<sup>31</sup> Ibidem, IV, §92: “Sed et si quis addat, homines semper fuisse secundum opinionem Aristotelis: sequitur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitae in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis aeternae.

o sábio que possui o hábito da ciência e pode vir a usá-la. Mas, mesmo quando se torna algo, *tem* ciência, assim como sábio efetivamente, o intelecto está em ato, mas ainda está de certa maneira em potência, não, porém, do mesmo modo, que antes de aprender ou encontrar, diz Tomás, citando Aristóteles e mostrando que a tese dos averroístas se distancia das palavras do Filósofo.

Para nós, o ponto central dessa argumentação é que o processo do intelecto na aquisição dos inteligíveis só pode se processar desse modo, se o intelecto for dividido numericamente entre os homens. Com efeito, não seria necessário que uma pessoa distinta de outra aprendesse algo que já fora inteligido anteriormente. Desse modo, a partir do movimento do intelecto, Tomás afirma que a ciência é adquirida por freqüente meditação e exercício; depois, antes de aprendermos, o próprio intelecto possível está em potência, assim como uma tábua rasa. Finalmente, é mediante nosso aprendizado e descobertas que o intelecto possível passa a estar em ato. Todo esse movimento traduz o que se dá na experiência, a partir da multiplicidade dos homens. Na verdade, os homens nascem com a possibilidade de aprender e, de modo distinto uns dos outros, uns sabem mais, outros menos, uns aprendem antes coisas que outros aprenderão depois. Esse é o modo como os homens conhecem: procedendo da potência ao ato, no modo de aquisição dos inteligíveis.

## CONCLUSÃO

O presente trabalho representa um esforço para recolocar a pergunta sobre o ser do homem, a partir do pensamento de Santo Tomás. Pudemos percorrer e aprofundar o pensamento do nosso autor em busca de uma questão fundamental, a saber, encontrar e desenvolver o modo como ele fundamenta o pensar e o querer da pessoa, ao refutar as teses averroístas. Nossa posicionamento foi o de que, ao defender o intelecto como potência da alma, numericamente dividido entre os homens, ele o põe como fundamento do pensar e do querer da pessoa.

As noções de ente *a se* e ente *ab alio* da ontologia medieval serviu-nos como chave de leitura para compreendermos as diversas relações existentes entre Deus e os entes. Vimos que os atributos de ser criatura, ser potencial, ser por participação nos levam a compreender os entes sempre na sua contingência. Com isso, firmamo-nos num ponto em que tudo o que é dito sobre perfeição nas criaturas deve ser sempre compreendido à luz dessa nossa chave de leitura.

Decidimos tomar como orientação fundamental a antropologia tomista, vendo sua vinculação com o pensamento de Aristóteles sobre o homem e retomando duas de suas ideais fundamentais. A primeira foi a noção da alma como forma do corpo natural organizado. A segunda, o intelecto, enquanto potência da alma, capaz de realizar operações puramente espirituais. Vimos, pois, que, tanto em Aristóteles, quanto em Tomás, a questão do intelecto, na compreensão do homem, figura como uma das mais importantes. Nesse sentido, percebemos que a nossa problemática central, além de ser um tema caro aos dois pensadores, levou-nos a desenvolver uma das temáticas centrais da própria antropologia filosófica.

O Ocidente ficou marcado por uma compreensão do homem, enquanto animal racional. Heidegger, ainda que trilhando outro caminho, afirma que a própria modernidade é tributária desse modo de conceber o homem. Nesse sentido, já não é novidade o fato de o pensamento ter se firmado como aquilo que distingue os homens dos outros seres vivos. Com efeito, cremos que pudemos contribuir com melhor compreensão desse modo de ser do homem ao trabalhar a fundamentação do pensar e do querer desse homem, ou seja, nossa contribuição foi na direção de pensá-lo em seu ser mais individual, em seu ser pessoa.

O posição de Tomás, ao defender que o intelecto é faculdade da alma, que é forma do corpo, numericamente dividido, foi a linha condutora de onde retiramos um pensar e um

querer autônomos. Como frutos das teses de Tomás pudemos, primeiramente, confirmar seu esforço em buscar o fundamento para o dado da experiência que mostra que esse homem singular pensa [*Hic homo singularis intelligit*]. Segundo, pudemos pensar as bases de uma moral filosófica, pois esta não poderia ser pensada sem se salvaguardar a possibilidade de a ação humana brotar do interior da pessoa, como um ato que lhe foi imanente. Nesse sentido, podemos colocar o próprio Tomás entre aqueles que põem o pensamento e a liberdade como condições fundamentais da pessoa. Para nós, esses atributos mantêm uma relação direta com o fato do intelecto ser parte da alma humana, mas não bastariam, se não pudéssemos contar com a alma humana individuada por sua união com o corpo. No princípio de individuação das substâncias sensíveis, do ente físico, a *materia signata quantitate*, isto é, a matéria considerada sob determinadas condições, constituiu o ponto de apoio para compreendermos como os indivíduos de uma mesma natureza podiam ser distintos.

Finalmente, cremos que a investigação na qual nos dedicamos pôde mostrar que a distância em relação à nossa temática é apenas aparente. A partir do pensamento de Santo Tomás, vimos assegurados o pensamento e a liberdade como qualidades inerentes à pessoa. Nesse sentido, a questão que nos orientou aproximou-nos daquilo que poderíamos chamar de condições fundamentais para uma pessoa ser-no-mundo. Além disso, tendo em vista que a moral, no pensamento filosófico clássico, geralmente está vinculada a uma atropologia, nossa pesquisa serviu de base e de fundamentação para uma filosofia moral.

## BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. I, q1-43. Trad. por vários autores. São Paulo: Loyola, vol.1, 2001. (Edição Bilíngüe).
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. I, q44-119. Trad. por vários autores. São Paulo: Loyola, vol.2, 2002. (Edição Bilíngüe).
- \_\_\_\_\_. *Suma Contra os Gentios*. Trad. de D. Odilão Moura e D. Luggero Jaspers, revisão de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: Sulina, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O Ente e a Essência*. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (coleção os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. *El ente y la esencia*. Tradução, estudos preliminares e notas de Eudaldo Formente. Pamplona: Edições da Universidade de Navarra, S. A. 2000. (EUNSA)
- \_\_\_\_\_. *Compendio de Teología*. Trad. Leon Carbonero y Sol. Buenos Aires: Editora Cultural, 1943.
- \_\_\_\_\_. *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*. Trad. e estudos Mario Santiago. Lisboa: Ed. 70, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boecio – q5-6*. Trad. e estudos Carlos Artur R. do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Cuestiones disputadas sobre el alma*. 2ed. Trad. Ezequiel Tellez. Estudios Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2001.
- \_\_\_\_\_. *De Potencia – q.9, a.1.* trad. Modestino de Arruda Fontes. Textum Taurini 1953 editum. (não publicado)

## BIBLIOGRAFIA AUXILIAR

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. 3ed. Vol. 3. Lisboa: Presença, 1983

ARISTÓTELES. *Da Alma*. Trad. Carlos Huberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001. (textos filosóficos)

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

GEVAERT, Joseph. *El Problema Del Hombre*: introducción a la antropología filosofica. Trad. Alfonso Ortiz. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980.

GILSON, Etienne. *A Existência na Filosofia de Santo Tomás*. Trad. Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Lessa Mellilo, Yolanda Ferreira Balcal. São Paulo: Duas Cidades, 1962.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na Idade Média*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martín. *Los Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Editoria Trotta, 2000.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (coleção os Pensadores).

HUGON, Padre Édouard, O. P. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

JOLIVER, Regis. *Tratado de Filosofia III - Metafísica*, Buenos Aires: Carlos Lohlê, 1957.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4ed. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Murujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

\_\_\_\_\_. *Realidade e Existência: Lições de Metafísica*. São Paulo: Paulus, 2002

LIMA VAZ, Henrique C. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991. (coleção filosofia)

\_\_\_\_\_, *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1991. (coleção filosofia)

MARITAIN, Jacques. *O Camponês do Garona*: um velho leigo no Concílio. Trad. J. De Castelo Branco. Lisboa: União Gráfica, 1967.

MENESES, Paulo Gaspar. *O Conhecimento Afetivo em Santo Tomás*. São Paulo: Loyola, 2000.

MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. *O ser da matéria: estudo em Kant e Tomás de Aquino*. Recife: Editora Universitária – UFPE, 1976.

MOLINARO, Aniceto. *Metafísica*: curso sistemático. Trad. João Paixão Neto e Roque Frangioti. São Paulo: PAULUS, 2002.

PARMÊNIDES. *Fragmentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (coleção os Pensadores)

PLATÃO. *Fedon*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (coleção os Pensadores).

POENTE, F. R. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*, São Paulo: Loyola, 2001 (Coleção Filosofia)

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: LOYOLA, 1997.

ROUSSELOT, Pierre. *A teoria da Inteligência segundo Tomás de Aquino*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1999.

STEIN, Edith. *La Estructura de la Persona Humana*. Trad. José Mardomingo. Madrid: BAC, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ser Finito y Ser Eterno*: ensayo de una ascensión al sentido del Ser. Trad. Alberto Pérez Monroy. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.

TORREL, Jean Pierre, OP. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*: sua pessoa e sua obra. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

ZINGANO, Zingano. *Razão e Sensação em Aristóteles*: um ensaio sobre De Anima III 4-5. São Paulo: L&PM, 1998

## BIBLIOGRAFIA DE ARTIGOS DE REVISTAS FILOSÓFICAS

DE BONI, Luis Alberto, A Antropologia Cristã de Tomás de Aquino. *Temas tomistas em debate – Estudos II*. Recife: Círculo Católico de Pernambuco, 2003.

STORCK, Alfredo C. A Noção de Indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino. *Analytica: Individuação, Forma, Liberdade*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ. v. 3 n. 2, pp. 13-53, 1998.

## TEXTOS DE TOMÁS EM LATIM RETIRADOS DA INTERNET

Disponível em:

<<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html>> Acesso em 04/05/2004

SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De ente et essentia*. Textum a L. Baur Monasterii estalorum, 1933 editum. emendatum a J. Koch ac translatum in taenias magneticas a Roberto Busa SJ denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

Disponível em:

<<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html>> Acesso em 02/05/2004

\_\_\_\_\_. *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*. Textum a L. W. Keeler Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

Disponível em:

<<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html>> Acesso em 22/06/2004

\_\_\_\_\_. *Quaestiones disputatae de potentia a quaestione VIII ad quaestione X*. Textum Taurini 1953 editum. ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.