

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

ALVARO NETO NUNES DO NASCIMENTO

**A UNIDUALIDADE ANTROPOLÓGICA NA CONCEPÇÃO DE SANTO TOMÁS DE
AQUINO**

Goiânia
2024

ALVARO NETO NUNES DO NASCIMENTO

A UNIDUALIDADE ANTROPOLÓGICA NA CONCEPÇÃO DE SANTO TOMÁS DE
AQUINO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, como
requisito para a obtenção do título de Bacharel em
Filosofia.

Orientadora: Dra. Ir. Raquel Mendes Borges

Goiânia
2024

Dedico todos os esforços deste trabalho ao Imaculado Coração de Maria.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Deus, princípio e fim de toda a criação, por ter me concedido o dom da vida e por ter se entregado por nós no madeiro da cruz, nos dando o exemplo do que fazer aos nossos irmãos. Agradeço à Ele por ter me chamado a uma vocação específica, me dando a graça do discernimento e da realização deste trabalho. Agradeço à Santíssima Virgem por tantas graças alcançadas durante este ano de dedicação à vida intelectual, seu Imaculado Coração sempre se mostrou meu refúgio.

Agradeço aos meus pais, Valdivino Rosário do Nascimento e Helen Aparecida Costa Nunes do Nascimento, que sempre estiveram presentes na minha vida e me incentivaram a fazer a vontade de Deus. Agradeço aos meus irmãos, Greicy Kellen Nunes do Nascimento e Marco Aurélio Nunes do Nascimento, por tanto amor para comigo, me ensinando que nunca estou só.

Agradeço à equipe de Formação do Seminário Maior Interdiocesano São João Maria Vianney, na pessoa do Reverendíssimo Reitor Pe. José Luiz da Silva, por cuidarem tão bem da minha vocação e formação. Agradeço ao meu bispo, Dom João Justino de Medeiros Silva, por ter me acolhido no seminário. Agradeço ao meu diretor espiritual, Pe. Cristiano Faria dos Santos, por tanta dedicação em me fazer entender meu chamado à santidade e a liberdade que Cristo me concedeu. Agradeço à Irmã Raquel Mendes Borges por tanto empenho na orientação deste trabalho, tendo papel fundamental na minha vida intelectual, me ensinando e inspirando a conhecer cada dia mais a riqueza da obra de Santo Tomás de Aquino. Agradeço aos leitores, Profa. Eliana Curado Fleury e Prof. Ir. Marcos Vinícius, por terem dedicado tempo e esforço para a avaliação desse trabalho. Dedico um agradecimento especial aos meus irmãos de seminário, por me escutarem e confiarem a mim o grande dom da amizade. É uma honra e um privilégio poder conviver com cada um dos senhores.

Agradeço a todos que, de algum modo, fizeram parte da minha caminhada cristã, vocacional e acadêmica. Deus lhes retribua por tanto.

*“Quando vejo o céu, obra de teus dedos,
a lua e as estrelas que fixaste,
que é o homem, para dele te lembrares,
e um filho de Adão, para vires visitá-lo?” (Salmo 8, 4-5).*

RESUMO

O presente trabalho foi escrito tendo como objetivo compreender o que é o homem a partir da obra de Santo Tomás de Aquino. Para isso, partiremos do princípio de que o homem é composto por corpo e alma. Investigaremos também os desdobramentos decorrentes dessa composição, pois o homem é diferente dos seres puramente corporais e dos seres puramente espirituais, situando-se no limiar entre eles. No primeiro capítulo discorreremos sobre os dois princípios que compõem o homem: o corpo e a alma, diferenciando a alma do homem da alma dos seres de vida vegetativa e sensitiva. No segundo capítulo nos dedicaremos ao estudo da principal potência da alma humana: o intelecto. Por fim, no terceiro capítulo investigaremos outra potência da alma humana que decorre do intelecto: a vontade.

Palavras-chave: Homem; corpo; alma; intelecto; vontade; Tomás de Aquino.

ABSTRACT

This paper was written with the objective of understanding what it means to be human from the work of Thomas Aquinas. To do this, we will start with the principle that man is composed of both body and soul. We will also investigate the implications that arise from this composition, as man is different from purely corporeal beings and purely spiritual beings, existing at the threshold between them. In the first chapter, we will discuss the two principles that make up man: body and soul, distinguishing the human soul from the souls of beings with vegetative and sensitive life. In the second chapter, we will dedicate ourselves to the study of the principal power of the human soul: the intellect. In the third chapter, we will examine another power of the human soul that flows from the intellect: the will.

Keywords: man; body; soul; intellect; will; Thomas Aquinas.

ABREVIATURAS

S.Th.	= Suma Teológica
q.	= Questão
a.	= Artigo
obs.	= Observação
<i>Cont. Gent.</i>	= Suma Contra os Gentios
<i>In Metaph.</i>	= Comentário à Metafísica de Aristóteles
p.	= Página

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
 1 UM HOMEM: UM CORPO E UMA ALMA	14
1.1 A MATÉRIA CORPORAL	14
1.2 A FORMA DO HOMEM: A ALMA	16
1.2.1 A faculdade vegetativa	19
1.2.1.1 A potência nutritiva	20
1.2.1.2 A potência aumentativa	20
1.2.1.3 A potência geratriz	21
1.2.2 A faculdade sensitiva	21
1.2.2.1 Os cinco sentidos externos	22
1.2.2.2 Os quatro sentidos internos	23
1.2.3 A faculdade intelectiva	26
 2 A INTELIGÊNCIA	31
2.1 NOÇÕES GERAIS SOBRE O CONHECIMENTO HUMANO	31
2.2 A FORMAÇÃO DO CONHECIMENTO INTELECTUAL	35
2.3 O OBJETO PRÓPRIO DA INTELIGÊNCIA HUMANA	40
 3 A VONTADE	43
3.1 A VONTADE E O INTELLECTO	43
3.2 VONTADE E SEU PRINCIPAL OBJETO	45
3.3 A VONTADE E O LIVRE-ARBÍTRIO	47
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	51
 REFERÊNCIAS	55

INTRODUÇÃO

Vivemos em um mundo diversificado, rico e complexo. Ao observarmos uma paisagem, é possível perceber montanhas formadas por rochas imóveis. A terra molhada pela chuva que cai. Plantas que parecem nascer do seio dessa terra. Insetos que ali aproveitam para fazer sua morada. Pássaros que rapidamente localizam e se alimentam desses insetos. Um cachorro que espanta esses pássaros ao acompanhar seu dono. Ou seja, um exercício simples como, por exemplo, observar uma paisagem nos permite perceber diversas espécies e elementos.

Mas há um ser vivo que parece se destacar em meio a todos os outros. Ele tem vida e se nutre, assim como as plantas; ele consegue se locomover e sentir o mundo que está ao seu redor, assim como os animais; mas faz algo que nenhum dos outros seres vivos consegue fazer: pensar. Esse ser é o homem.

Os animais conseguem perceber e conhecer o mundo sensível que está a sua volta. Isso contribui com sua sobrevivência, pois os auxilia a distinguir o que lhes é favorável – como um bom local para construir seu ninho, por exemplo – e o que lhes é prejudicial – como um possível predador que se aproxima, por exemplo. O homem, porém, não olha o mundo com meros olhos de sobrevivência como os animais, sua perspectiva vai muito além disto. Ele percebe o mundo como passível de transformações e percebe a si mesmo como um possível transformador.

Na história do pensamento, percebemos que o homem foi muitas vezes objeto de estudo digno de atenção, o fazendo ganhar muitas definições. Nos nossos tempos, por vezes o homem é entendido como um animal, objeto de exploração, elemento de consumo, colocado para ser arma de guerra, passar fome ou trabalhar até sua exaustão, um brinquedo no vento dos interesses. Com isso, percebemos que é necessário falar sobre ele e sobre sua dignidade.

O presente trabalho se dedica a estudar o homem a partir de suas estruturas corporais e espirituais, percebendo se há nele elementos que o diferencie dos demais seres vivos. Para isso, usaremos os escritos de Santo Tomás de Aquino, grande autor do período medieval que, apesar de ter vivido a muito tempo, suas respostas aos mais diversos questionamentos da filosofia e da teologia são relevantes até os dias de hoje, pois oferecem uma base para o raciocínio e compreensão de quem é o homem.

A concepção antropológica de Santo Tomás não é apenas mais uma entre as demais ao longo da história. O que chama atenção para pesquisar este pensador é

que ele interpreta o homem como um ente tanto corporal como espiritual. Pois, para Santo Tomás,

[...] o homem não é um balão subindo nos céus, nem uma toupeira escavando a terra; mas ao contrário, algo como uma árvore, cujas raízes são alimentadas pela terra, enquanto seus mais altos ramos parecem quase atingir as estrelas (Chesterton, 2015, p. 146).

Na Suma Teológica, Santo Tomás de Aquino dedica um longo trecho para falar sobre o homem, com a pretensão de considerar sua natureza enquanto corpo unido à alma¹. O primeiro fato que podemos perceber é que corpo e alma são princípios distintos. Nem tudo que é corporal tem vida, logo, podemos concluir que a matéria não tem em si a vida. Então qual seria o princípio dela? Para Tomás de Aquino, a “[...] alma, princípio primeiro da vida, não é corpo, mas o ato dele” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 1). Assim, percebemos que a alma é o princípio da vida e que é um elemento diferente do corporal. Tendo isso em vista, buscaremos compreender quais as particularidades de cada um desses princípios e como ocorre a interação entre eles.

É expresso para todos que água e óleo são elementos que não se misturam, portanto, não podem formar uma substância homogênea. O mesmo não pode ocorrer com o homem, pois se seus elementos constitutivos não interagirem entre si, isso ocasionará a falência do ser. Santo Tomás nos ensina que “[...] a alma intelectual² está unida ao corpo como forma substancial” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 4) e que “[...] o ser substancial de qualquer coisa é indivisível” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 4). Assim, alma e corpo são princípios diferentes, mas não antagônicos, pois a “[...] alma comunica à matéria corpórea o ser no qual subsiste” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1). Desse modo, devemos aprofundar o estudo das operações da alma e ver quais as particularidades do homem em relação aos demais seres vivos.

Mas poderia o homem ter mais de uma alma? Santo Tomás acredita que se a alma é, como dissemos, causa de unidade, logo, por essência, ela mesma deve ser *una*. Mas ele distingue três faculdades na alma³ (ou tipos de alma) “[...] segundo os

¹ Nesse trecho ele especifica que irá tratar apenas do homem enquanto um corpo unido a uma alma, pois “considerar a natureza do homem, quanto à alma, pertence ao teólogo; não porém, quanto ao corpo, senão para tratar da relação que tem este com aquela” (*S. Th.*, I, q. 75).

² Ou seja, a alma humana, dotada de razão.

³ Ele chama essas faculdades de “alma”, mas não se deve entender esse termo como se fossem três almas sendo forma do mesmo corpo. Pois, “se admitimos que a alma está unida ao corpo, como forma substancial, é absolutamente impossível existirem, no mesmo corpo, várias almas

modos diversos pelos quais a operação da alma sobreexcede a da natureza corpórea” (*S. Th.*, I, q. 78, a. 1). Essas faculdades são a vegetativa, sensitiva e intelectiva. Assim, veremos o papel que cada faculdade desempenha nos seres vivos e como encontram sua plenitude na alma humana e se elas se manifestam do mesmo modo em todos os seres vivos. Dedicaremos grande parte de nossos esforços para investigar a atuação da alma intelectiva, faculdade encontrada somente no homem e que o faz ser quem ele é. Ou seja, por meio desta faculdade o homem consegue desenvolver as duas grandes funções espirituais, que podemos chamar também de potências intelectivas: a inteligência e a vontade⁴.

A inteligência é a faculdade por meio do qual o homem conhece as coisas. Mas veremos que também os seres sensitivos alcançam uma espécie de conhecimento, chamado sensível. Logo, será necessário diferenciar o conhecimento sensível do conhecimento intelectual, pois ambos são formas de conhecer a realidade, porém, com níveis diferentes de complexidade e precisão.

Nesta pesquisa, nos dedicamos a estudar o homem especialmente por meio da análise detalhada de suas principais estruturas – o corpo e a alma – a partir dos escritos de Santo Tomás de Aquino. Teremos como texto base os escritos da *Suma Teológica*, mas também recorreremos a outras obras do Aquinate, como o *Comentário à Metafísica* de Aristóteles e a *Suma Contra os Gentios*. Nos valeremos também de obras de comentadores dignos de nota, como Henri-Dominique Gardeil, João Ameal, Martín F. Echavarría, entre outros.

No primeiro capítulo, nos dedicaremos a investigação dos dois princípios que compõem o homem separadamente: o corpo e a alma. Ao falar sobre a alma, iremos analisar também como ocorre a interação entre esses dois princípios e se é possível dizer que eles são antagônicos. No segundo capítulo, dedicaremos a estudar de maneira aprofundada a alma humana, analisando a primeira potência superior do homem: a inteligência. Assim, veremos algumas noções gerais sobre o conhecimento humano e como ocorre o processo de intelecção. O terceiro capítulo será dedicado

essencialmente diferentes” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 3). Ou seja, isso feriria o princípio da unidade do ser, visto que ela é princípio deste. Dessa forma, entenda-se “almas” como sendo as diversas faculdades de uma mesma alma.

⁴ Vale ressaltar que as três faculdades da alma – nutritiva, sensitiva e intelectiva – são como etapas de uma pirâmide. O alicerce da construção é a faculdade nutritiva, presente em todos os viventes. O corpo da pirâmide é a faculdade sensitiva, presente em todos os seres que são em espécie diferentes das plantas. Já a terceira faculdade é comparável ao topo da pirâmide, a construção levada à sua plenitude, pois o homem possui as três faculdades em sua alma.

ao estudo da segunda potência superior do homem: a vontade, analisando sua relação com a inteligência, seu objeto próprio e o livre arbítrio que o homem possui. Trilhando esse caminho, poderemos entender o quanto o homem é um ser particular e diferente de todos os outros, podendo o entender como ápice da criação divina a partir da concepção de Santo Tomás de Aquino.

1 UM HOMEM: UM CORPO E UMA ALMA

Em uma época em que a ciência e a tecnologia avançam cada dia mais, não é difícil encontrar pessoas que acreditem que suas vidas se baseiam unicamente em princípios corporais e biológicos. Falar sobre a alma humana em uma época tão materialista parece ser o mesmo que contar uma história infantil. Porém, é necessário reafirmar a existência da alma unida ao corpo e dos grandes desdobramentos que isso implica na compreensão do homem.

Santo Tomás de Aquino dedicou uma parte de sua obra a estudar o homem e suas estruturas. Ainda que a compreensão biológica do homem vigente em sua época – século XIII – seja diferente da que possuímos hoje, sua obra tem muito a contribuir com a compreensão da constituição do ser humano, pois, ela se baseia em princípios metafísicos derivados da tradição aristotélica. Muitos acreditam que os escritos antropológicos de Santo Tomás de Aquino constituem a principal obra de seu sistema filosófico-teológico. O próprio Chesterton (2015, p. 142) chegou a afirmar que “Santo Tomás, talvez mais que tudo, seja um grande antropólogo”. Assim, o homem ocupa um lugar de destaque na obra do Aquinate ao ser colocado como limiar das criaturas corporais e espirituais.

O homem é um ser vivo essencialmente diferente de todos os outros, único entre todas as criaturas. Para entendermos com profundidade essa afirmação é necessário analisar a própria composição do homem na perspectiva tomasiana. Surge, então, a questão: Qual é a constituição fundamental do ser humano? O próprio Santo Tomás nos explica que o homem é “[...] algo composto de alma e corpo” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 4).

1.1 A MATÉRIA CORPORAL

Ao observarmos um homem, a primeira característica que podemos notar e que fica aparente aos nossos sentidos e ao nosso intelecto é a sua corporeidade. O homem tem em sua composição, como elemento necessário, a presença de um corpo material. Santo Tomás nos ensina que está “[...] na essência do homem existir na matéria; por isso não se pode encontrar um homem sem matéria” (*S. Th.*, I, q. 44, a. 3).

Para compreendermos esse aspecto do homem é necessário entendermos a matéria como “[...] sujeito primeiro de cada ente, princípio essencial de sua geração, e que permanece quando a geração termina” (Gardeil, 2013a, p. 315). O que significa que a matéria está presente no homem desde o início de sua geração no ventre materno e permanece com ele até o fim de sua vida.

É necessário lembrarmos que Santo Tomás de Aquino viveu no século XIII e Gardeil no século XX. Logo, é importante os inserirmos dentro de suas épocas para saber que, mesmo que Gardeil seja inspirado pela obra tomista, há inovações em sua época e que são inseridas em suas interpretações dos conceitos do Aquinate. Uma delas se apresenta no que acaba de ser dito. Santo Tomás, profundamente enraizado na tradição aristotélica, usa conceitos metafísicos desse autor para expressar suas ideias. Um exemplo disso se encontra no fato dele dizer que é da essência do homem existir na matéria. Isso significa que a matéria está entre as características que fazem o homem ser o que ele é.

Gardeil acrescenta algumas inovações a esse conceito, combinando a metafísica tomista derivada da tradição aristotélica com as inovações que a biologia trouxe no século XX. Isso se mostra presente quando ele diz que a matéria está no princípio essencial da geração. Ora, a geração começa quando o espermatozoide fecunda o óvulo. Já aí, no óvulo fecundado, há matéria, mesmo que não possa ser vista a olho nu. Essas reflexões estavam fora do alcance de Santo Tomás em sua época, mas revelam como o avanço da ciência ainda assim pode ser conciliada com algumas das teses tomistas. Logo, são formas diferentes de interpretar um conceito a partir do conhecimento disponível para cada autor em sua época.

Falando sobre a matéria, Santo Tomás diz que ela “é ente em potência” (*Cont. Gent.*, II, c. 16). Gardeil (2013a, p. 315) explica isso dizendo que uma das características da matéria é “[...] sua indeterminação absoluta”. Essas duas expressões querem dizer que a matéria por si está sempre em potência. Dizer que a matéria possui uma indeterminação absoluta não significa que ela possa estar no estado de não ser. Significa simplesmente que ela, em sua essência, é potencial⁵, ou seja, ela possui uma disposição para receber uma forma específica.

⁵ “Pensar a matéria como ser em potência não é o mesmo que entendê-la como não ser ou ser absolutamente potencial, porque pensada como ser em potência, se atribui uma essência à matéria, não podendo ser ela pensada como um nada de ser” (Faitanin, 2005, p. 33).

Com isso, é necessário admitir que ela não é subsistente – ou seja, que ela não existe por si unicamente - e necessita de um segundo princípio que se una a ela e a eleve ao ato e, conseqüentemente, à existência. Esse segundo princípio é a forma, que age da mesma maneira que o ato com a potência: como “[...] o ato está destinado a completar a potência, o papel da forma é determinar a matéria e a fazer existir” (Hugon, 2023, p.92). Se é inadmissível que haja matéria sem a determinação de uma forma, é necessário concluir que Deus não a criou informe, de modo que “[...] a matéria não foi em sua origem uma entidade absolutamente potencial” (Faitanin, 2005, p. 33), mas desde o início ela esteve unida a alguma forma que lhe atualizasse.

De maneira resumida, podemos afirmar que a matéria é essencialmente em potência, mas não pode admitir o não ser, logo, ela precisa estar em ato. Para isso, ela se une à forma e sem ela não pode existir. O que nos faz concluir que toda vez que pensamos a matéria sem forma é com fins didáticos. “A forma é, para a matéria, a causa do existir e do agir; por onde, o agente, como redutor da matéria ao ato da forma, transmutando-a, é-lhe a causa da existência” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5). Isto é, ela não pode existir na realidade sem estar unida a alguma forma.

Se a matéria não existe por si, mas necessita estar unida a uma forma, não podemos dizer que o corpo humano é apenas matéria: ele mesmo é um composto de matéria e forma. Logo, “a matéria não é propriamente ‘aquilo que existe’ nem ‘aquilo que é gerado’ (*quod existit quod generatur*), mas unicamente ‘aquilo pelo qual’ (*quo*) o composto existe” (Gardeil, 2013a, p. 316). Assim, a potencialidade da matéria se une a atualidade da forma. O que nos leva a concluir que a matéria não possui em si a existência, o que realmente existe é o composto que ela compõe juntamente com a forma.

Diante de tudo isso, fica claro que não podemos afirmar que o homem seja apenas matéria, mas que, como todos os outros entes, é formado por matéria e forma. Já compreendemos o que é a matéria, mas o que seria a forma que a ela se une para formar o composto substancial que chamamos homem? Para Santo Tomás de Aquino, a forma do homem é a alma.

1.2 A FORMA DO HOMEM: A ALMA

Dessa forma, não podemos dizer que o homem é apenas corporal, mas que é “[...] algo composto de alma e corpo” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 4). A matéria é basicamente

o composto primordial de seu corpo. Mas, como já foi dito, a matéria deve estar unida a uma forma, que no homem se chama alma. Santo Tomás nos ensina que “[...] a alma intelectual⁶ está unida ao corpo como forma substancial” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 4) e que “[...] o ser substancial de qualquer coisa é indivisível” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 4). Ou seja, não é possível admitirmos que os elementos que constituem o homem, a saber, o corpo material e a alma⁷, sejam antagônicos. Isso ocasionaria a falência do ser.

A partir dos escritos de Santo Tomás, podemos definir a alma a partir de duas perspectivas: “[...] como forma, é o ato primeiro do corpo natural e organizado; como origem de operações, é o primeiro princípio pelo qual esse corpo opera de modo imanente” (Ameal, 2023, p. 313).

A primeira perspectiva é explicada pelo fato de que toda matéria, que é potência, necessita de estar unida a uma forma, que é ato. Logo, o corpo material deve estar unido a alma, que é seu ato primeiro. Mas não é concebível que um corpo assuma mais de uma forma, ou alma. Isso colocaria em contradição a unicidade do ser. Por isso, “[...] se admitimos que a alma está unida ao corpo, como forma, é absolutamente impossível existirem, no mesmo corpo, várias almas essencialmente diferentes” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 3). Isso nos leva a concluir que a “[...] alma comunica à matéria corpórea o ser no qual subsiste” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1) e esse ser é *uno*⁸.

Essa unicidade da alma e do corpo nos levam a crer que o homem é um composto substancial estável e não um simples fenômeno passageiro. A matéria, por ser potencial, pode assumir diversas formas⁹, deixando claro sua instabilidade. A alma é uma forma substancial, “[...] um princípio estável e permanente, que mantenha o ente na unidade, não obstante o fluxo incessante dos fenômenos que começam e terminam, e das mudanças perpétuas que sofrem as moléculas” (Hugon, 2023, p. 120). Essa propriedade da alma faz com que ela garanta a unidade do vivente e estabilize a matéria, garantindo a identidade do ser vivo.

Por isso, não podemos dizer que a alma seja um simples fenômeno, mas a chamamos de forma substancial. Essa característica metafísica tem grandes implicações na compreensão da identidade pessoal, pois, cada homem individual é o

⁶ Ou seja, a alma humana, dotada de razão.

⁷ Que são princípios diferentes, mas que interagem entre si. Essa doutrina ficou conhecida na tradição filosófica aristotélica como hilemorfismo.

⁸ Justamente por isso, a alma é “não somente princípio de ser, mas também, por isso mesmo, causa de unidade” (Echavarría, 2021, p. 129).

⁹ Mas nunca mais de uma ao mesmo tempo.

que é em razão da forma substancial. A mesma forma substancial que está presente no momento da concepção é a que está presente no momento de sua morte, ainda que seus acidentes corporais se alterem ao longo de sua vida. O homem não é como a água de um rio que está sempre fluindo e a todo momento é diferente. Se assim fosse não poderíamos chamá-lo de composto substancial.

A segunda perspectiva nos revela que “[...] chamamos alma ao princípio primeiro da vida” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 1), ou seja, que a primeira operação que a alma opera no corpo é a vida¹⁰. Chamamos de vivos os seres “[...] que se movem ou obram por si mesmos” (*S. Th.*, IIa-IIae, q. 179, a. 1). O mover-se por si mesmo pode ser também chamado de movimento imanente. Logo, podemos sintetizar a definição de vida “[...] numa fórmula breve: o movimento imanente” (Ameal, 2023, p. 309).

Mas como se dá a criação da alma? É incorreto pensar que a alma seja uma parte da substância divina, pois isso iria contra o princípio da simplicidade de Deus – o que é simples não possui partes. Do mesmo modo, não podemos dizer que a alma é gerada pelo corpo nem que é gerada pelos pais. A primeira hipótese se torna inviável em razão de que um ser só pode gerar um semelhante a si. Na segunda hipótese o mesmo ocorre em razão da necessidade da alma dos pais se dividir para gerar a alma de sua prole. Sendo a alma simples, ela não admite divisões.

Só resta uma solução: a alma existe por si mesma e não vem de nenhum sujeito preexistente¹¹, mas do nada. “Ora, tirar do nada pertence somente a Deus. Portanto, a alma humana é criada diretamente por Deus” (Hugon, 2023, p. 130). Tendo criado a alma, Deus a infunde no corpo imediatamente, pois, “[...] a alma, sendo parte da natureza humana, não tem sua perfeição natural senão unida ao corpo. Por onde, não era conveniente que fosse criada sem ele” (*S. Th.*, I, q. 90, a. 4). Contudo, a alma só é criada e infundida quando o corpo está suficientemente disposto, não no momento da concepção¹².

Isso poderia gerar algumas problematizações, como a questão de Deus ser o único capaz de criar do nada, mas nos mostra que a antropologia filosófica de Santo

¹⁰ Não podemos dizer que um corpo material qualquer, por si, possui a vida. Se isso fosse verdade todos os corpos teriam vida, pois, há elementos - como, por exemplo, as pedras, a água ou terra – que são corporais e não possuem a vida. Isso nos leva a concluir que é necessário um princípio diferente do corporal para a ele se unir e lhe dar a vida. Outra prova disso é que mesmo após a morte o corpo permanece, o que significa que ele mesmo não é princípio vital.

¹¹ Pois isso levaria a dividir um espírito em partes e já se mostrou que isso é impossível.

¹² Os estudos da época eram insuficientes para provar que desde o momento da concepção o embrião já possui características suficientes para ser chamado vivente.

Tomás possui uma profunda ligação com sua teologia, pois, o homem é fruto da criação divina. Podemos aprofundar isso partindo do ponto de que Deus é eterno, ou seja, ele não tem princípio nem fim, transcendendo os limites do tempo – visto que o próprio tempo é também criação sua. Isso implica que Deus não pode ter sido criado, pois não possui princípio e é o Criador, nos levando a crer que Deus é a causa necessária da criação do mundo e, mais especificamente, do homem.

Vimos que a alma é princípio da vida corporal e possui diversas operações: ser forma, dar a vida e o ser e, por isso mesmo, ser causa de sua unidade. Isso nos mostra um elemento fundamental da alma na perspectiva tomasiana: sua “[...] unicidade entitativa não exclui a multiplicidade potencial” (Ameal, 2023, p. 312). Ou seja, apesar da alma ser una, ela possui várias operações em potência. Nas palavras do próprio Santo Tomás: “[...] é uma só a essência da alma, mas são várias as potências ativas” (*S. Th.*, I, q. 77, a. 2). Assim, estando o homem vivo, ele pode realizar diversas atividades. A alma é o princípio de tais atividades, causadas por meio de suas potências. Podemos entender as potências, então, como os instrumentos através dos quais a alma interage com a realidade.

Isso nos leva a falar sobre as divisões que Santo Tomás faz da alma a partir de suas operações. Ou seja, como já está claro, o homem possui apenas uma alma, mas esta possui diversas operações, algumas comum também a outros seres vivos, outras particulares a ele. Ele distingue três faculdades na alma¹³ (ou tipos de alma) “[...] segundo os modos diversos pelos quais a operação da alma sobreexcede a da natureza corpórea” (*S. Th.*, I, q. 78, a. 1). Cabe a nós agora falar sobre cada uma dessas faculdades.

1.2.1 A faculdade vegetativa

Para falar sobre as três faculdades que Santo Tomás apreendeu de Aristóteles, é necessário que se fale não apenas do homem, mas de todos os seres vivos. Isso em razão de que as duas primeiras são comuns a outros viventes, como,

¹³ Ele chama essas faculdades de “alma”, mas não se deve entender esse termo como se fossem três almas sendo forma do mesmo corpo. Pois, “se admitimos que a alma está unida ao corpo, como forma substancial, é absolutamente impossível existirem, no mesmo corpo, várias almas essencialmente diferentes” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 3). Ou seja, isso feriria o princípio da unidade do ser, visto que ela é princípio deste. Dessa forma, entenda-se “almas” como sendo as diversas faculdades de uma mesma alma.

por exemplo, os animais e as plantas, mas apenas a terceira é encontrada somente no homem.

A faculdade vegetativa é a primeira delas, sendo comum a todos os seres vivos. As plantas, por exemplo, possuem apenas esta faculdade. Não é possível a existência de um ser vivo que não possua suas propriedades, pois ela é responsável pelas funções mais básicas do indivíduo. Essas funções são três: nutrição, crescimento e geração. Assim, ela cumpre a função de ser princípio da vida, mas também dá aos viventes três potências.

1.2.1.1 A potência nutritiva

A potência nutritiva é a mais elementar dessas três. Isso porque um ser vivo precisa se nutrir para realizar quaisquer outras operações. Se uma planta ou um animal deixa de se alimentar por um longo tempo, ele deixará de viver, pois seu corpo necessita de nutrientes para continuar em operação. “A razão mais imediata da nutrição é, portanto, a conservação do ser” (Gardeil, 2013b, p. 45). Sem a conservação do ser, não é possível nenhuma outra operação do vivente. Além disso, por meio dessa função, “[...] o alimento se converte na substância do corpo” (S. Th., I, q. 78, a. 2). Ou seja, ela é responsável por retirar do alimento os nutrientes que o corpo necessita, usando para isso os órgãos do aparelho digestivo.

1.2.1.2 A potência aumentativa

Podemos definir a potência aumentativa como “[...] o poder graças ao qual o ser corporal dotado de vida pode adquirir a estatura ou quantidade que lhe convém, tal como a potência que lhe é correspondente” (Gardeil, 2013b, p. 48). Isso pode ser explicado com a constatação de que um ser vivo – seja uma planta, animal ou o próprio homem – não nascem em seu tamanho máximo nem totalmente desenvolvidos. Mas, ao longo de suas vidas eles vão adquirindo os elementos necessários para aumentarem sua quantidade e amadurecerem corporalmente. A potência responsável por desenvolver os corpos viventes até a maturidade que cabe a cada espécie é a aumentativa.

1.2.1.3 A potência geratriz

A potência nutritiva é aquela que garante a sobrevivência do indivíduo. Mas deve haver uma potência que tenha como fim a sobrevivência da espécie. Essa é chamada de geratriz. Um ser vivo, “[...] não podendo subsistir perpetuamente, deve comunicar sua natureza a outros que a prolonguem para, de certo modo, sobreviver” (Gardeil, 2013b, p. 49). Como a natureza é comunicada, podemos dizer que a geração é a potência que permite a origem de um vivente a partir de outro, havendo uma relação de semelhança entre ambos.

A potência geratriz se diferencia das outras duas – a nutritiva e a aumentativa – no local onde produz seus efeitos. Enquanto as duas outras operam no próprio indivíduo em que existem, a geratriz age não em si, mas tendo em vista outro indivíduo. Por isso, “[...] dessas três potências, a que é sobretudo final, principal e perfeita é a geratriz [...]. Pois é próprio da coisa já perfeita fazer outra semelhante a si” (*S. Th.*, I, q. 78, a. 2). Ou seja, ela é a mais perfeita por fazer um indivíduo em grau de maturidade gerar um outro indivíduo semelhante a si e com a potência a alcançar esse mesmo grau de desenvolvimento¹⁴.

1.2.2 A faculdade sensitiva

A presença da faculdade vegetativa é suficiente para explicar a existência de alguns seres, como, por exemplo, as plantas – que possuem apenas essa faculdade e, por ela, se nutrem, desenvolvem e geram seres semelhantes. Mas ela parece ser insuficiente para explicar as operações dos animais, que se locomovem por si mesmos e tem sensações ao entrar em contato com o mundo que os cerca. A faculdade que lhes possibilita isso é chamada de sensitiva¹⁵.

Enquanto a alma vegetativa tem como objeto de operações apenas o corpo unido à alma, veremos que a alma sensitiva tem “[...] um objeto mais universal, a saber, todo o corpo sensível, e não só o corpo unido à alma” (*S. Th.*, I, q. 78, a. 1). Ou

¹⁴ Resumindo, “[...] a nutrição aparece como a operação fundamental que as outras duas pressupõem; o aumento completa a nutrição, e ambas as operações têm como fim a geração na qual a vida vegetativa alcança de certo modo seu ponto culminante” (Gardeil, 2013b, p. 51).

¹⁵ Como já foi dito, dizer que um ser possui alma sensitiva não quer dizer que ele não possui a alma vegetativa ou que possui duas almas. Ao contrário, significa que sua alma possui as potências das faculdades nutritivas e sensitivas, pois a alma sensitiva pressupõe a existência das propriedades da alma vegetativa.

seja, ela opera não apenas o corpo a que está unido, mas, também, os corpos externos com que se relaciona. A principal função desta faculdade é ser no vivente princípio¹⁶ dos quatro sentidos¹⁷ internos e os cinco sentidos externos.

1.2.2.1 Os cinco sentidos externos

Os sentidos externos têm a finalidade de dar aos viventes o conhecimento sensível¹⁸, fundamental para a sua sobrevivência, mas também constitui elemento essencial na formação do conhecimento. É a única forma de conhecimento que os animais não intelectuais podem adquirir em seu processo cognitivo. Diferente deles, essa forma de conhecimento tem ainda um papel superior na formação do conhecimento intelectual¹⁹ no homem, constituindo um processo unificado de conhecimento da realidade que culminará na abstração, isto é, na apreensão dos universais. Desse modo, são cinco: tato, paladar, olfato, audição e visão.

O tato é o mais elementar de todos os sentidos. Ele está presente em todos os que possuem a faculdade sensitiva, dos mais primitivos até os unicelulares. “Em todos os demais sentidos há algo do tato” (Echavarría, 2021, p. 135). O paladar é muito semelhante ao tato, parecendo até mesmo ser um tipo dele, e se orienta a distinguir o que é conveniente ou não à alimentação. O olfato está ligado ao paladar, pois auxilia a distinguir não só o alimento que está próximo, mas também o que está distante. Além disso, em alguns animais é apurado o suficiente para ajudar a perceber a presença de presas ou predadores, auxiliando na sobrevivência do indivíduo.

Porém, os dois últimos são os sentidos mais perfeitos, pois permitem um conhecimento mais apurado da realidade. Ao mesmo tempo, eles possuem um objeto mais abstrato que os outros três primeiros sentidos, sendo, em razão disso, principais auxiliares na constituição do conhecimento intelectual. Nessa hierarquia, a visão é a que possui maior perfeição dentre todos os sentidos, pois, além de possuir a

¹⁶ Diz-se princípio em razão das palavras do próprio Santo Tomás: “[...] sentir não é próprio da alma nem do corpo, mas do conjunto. Logo, a potência sensitiva está no conjunto, como no sujeito próprio. Por onde, não só a alma é o sujeito de todas as suas potências” (S. Th., I, q. 77, a. 5). Logo, a alma é princípio de tal operação, mas o corpo também está envolvido.

¹⁷ O “[...] sentido é aquilo que é capaz de receber a forma sem a matéria” (Gardeil, 2013b, p. 55).

¹⁸ Essa forma de conhecimento “[...] se dirige ao conhecimento das formas acidentais das coisas. Isto faz do sensível um verdadeiro conhecimento, ainda que primitivo, porque nele se possui a forma da coisa com certa imaterialidade” (Echavarría, 2021, p. 135).

¹⁹ À grosso modo, podemos dizer que o conhecimento sensível se destina a apreensão do que é particular, enquanto o conhecimento intelectual se destina a conhecer o que é universal.

capacidade de perceber a realidade com mais detalhes, ela não precisa estar em contato direto com seu objeto – exemplo disso é que posso enxergar um pássaro voando a vários metros de distância de mim, ao contrário do tato, cujo objeto deve estar em contato direto com minha superfície corporal.

O segundo sentido mais perfeito é a audição que, tendo os sons como objeto, permite um conhecimento mais abstrato em relação aos demais. Porém, no homem, “[...] todos os sentidos se ordenam ao intelecto – que é a faculdade humana por excelência” (Echavarría, 2021, p. 136). Em razão disso, como a visão é a que mais auxilia no conhecimento da realidade ela é a mais capaz de fornecer ao intelecto um objeto preciso, auxiliando em seu processo de abstração. Por isso, é considerada superior.

Santo Tomás de Aquino ainda divide os objetos percebidos pelos sentidos – ou seja, os sensíveis – em dois grupos: os sensíveis próprios e os sensíveis comuns. Os primeiros são os “[...] sensíveis que determinam cada sentido²⁰, e que são percebidos somente por um deles” (Echavarría, 2021, p. 136). Um exemplo disso é o som, que é captado apenas pela audição. Os segundos são aqueles que podem ser captados por mais de um sentido, como, por exemplo uma árvore que se apresenta a minha frente: seus elementos – como a cor de suas folhas, a textura de seu tronco e o cheiro que exala – são percebidos através de vários sentidos externos ao mesmo tempo.

Nisso, percebemos que os sensíveis comuns são fundamentais para uma percepção integrada da realidade, pois permitem que o ser vivo conheça a unidade e a multiplicidade dos dados sensíveis – ao mesmo tempo que percebe um som, percebe também uma cor ou um odor exalado pelo mesmo objeto.

1.2.2.2 Os quatro sentidos internos

Assim, percebemos que os cinco sentidos externos são os responsáveis pela apreensão dos estímulos sensíveis recebidos no contato com o mundo, e cada um deles faz isso por meio de um órgão corporal. Mas deve haver outros sentidos que consigam armazenar esses estímulos, e isso é feito pelos sentidos internos. Essa

²⁰ Pois cada sentido é distinguido dos outros pelo objeto a que se refere.

função é fundamental para que possam representá-los mesmo quando não estão presentes.

Os primeiros [os cinco sentidos externos] são afetados imediatamente pelos objetos sensíveis, que, para serem percebidos, devem estar presentes. Os outros [os sentidos internos] não recebem seu conhecimento senão por meio dos sentidos externos; eles os conservam, e assim podem reproduzi-los mesmo que não haja mais sensação (Gardeil, 2013b, p. 53).

Isso significa que, além de armazenar, os sentidos internos têm a função de discernir os estímulos recebidos pelos sentidos externos. Esse discernimento “[...] resulta inicialmente da análise do dado do conhecimento sensível, o qual manifesta as ‘razões objetivas’ que não são redutíveis às dos sentidos externos” (Gardeil, 2013b, p. 69). Isso é fundamental para a sobrevivência dos animais, pois possibilita a distinção do que pode ser nocivo ou não para a saúde e integridade – como, por exemplo, um predador ou um alimento venenoso. Essas funções são realizadas por cada um dos quatro sentidos internos: o sentido comum, a imaginação, a estimativa (ou cogitativa) e a memória.

O sentido comum é o primeiro dos sentidos internos por ser também “[...] a raiz comum e princípio dos sentidos externos” (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4), ou seja, todos eles emanam do sentido comum. A própria “capacidade de sentir deriva do sentido comum (que é sua raiz e a contém de antemão) para os órgãos dos sentidos externos” (Echavarría, 2021, p. 138). Com isso, podemos dizer que esse sentido possui duas funções: conhecer aquilo que os sentidos externos percebem²¹ e proporcionar ao vivente um conhecimento unificado da realidade.

Os sentidos externos realizam apenas a função específica que seu objeto lhe proporciona. “Sem ele, a percepção global do objeto sensível seria inexplicável” (Gardeil, 2013b, p.71). Ou seja, o olho apenas vê, o tato apenas sente, o paladar apenas saboreia, a audição apenas percebe o som e o olfato apenas percebe os odores. É o sentido comum que reúne todas essas informações e as compara, reproduzindo todas essas sensações de modo simultâneo e estabelecendo certa

²¹ Pois a materialidade por si nada conhece, mas formando o composto – ao unir-se a alma – consegue ter contato com estímulos externos que são percebidos pela alma. Ou seja, “o olho não vê que vê, nem o tato toca que toca” (Echavarría, 2021, p. 138), mas é o sentido comum que recebe esses estímulos externos e proporciona o conhecimento sensível ao vivente.

unidade entre esses dados na consciência sensível²². Por isso, todos os animais possuem esse sentido.

O segundo sentido interno está interligado com o primeiro. “A imaginação reproduz em si a alteração recebida do sentido, formando a imagem que será o ponto de partida da atividade dos outros sentidos interiores” (Echavarría, 2021, p. 139). Ou seja, a imaginação possui a função de conservar as impressões, ou sensações, que são reunidas pelo sentido comum. Por isso, ela é uma espécie de memória, pois é capaz de reproduzir as impressões na ausência do objeto.

O sentido interno da imaginação possui uma particularidade no homem: ela é criativa. Isso significa que ele, por ser racional, pode associar as imagens ou sensações anteriormente recebidas e, com elas, formar novos objetos jamais percebidos. Além disso, a imaginação também é responsável por acrescentar “[...] aos dados dos sentidos aspectos de um contexto imaginado que nem sempre correspondem à realidade” (Echavarría, 2021, p. 139). Ou seja, às vezes a imaginação faz com que as lembranças das experiências sensíveis fiquem distorcidas, pois acrescenta dados imaginados que nunca ocorreram²³.

Enquanto o sentido comum reúne as informações sensíveis percebidas pelos sentidos externos e a imaginação as armazena, é de responsabilidade da estimativa captar as “[...] intenções (valores concretos), como o caráter de conveniente ou nocivo, de amizade ou inimizade” (Echavarría, 2021, p. 141). Ou seja, há certos aspectos que as sensações provocam e que não podem ser percebidos pelos sentidos externos, como, por exemplo, as espécies intencionais²⁴, sendo captadas e armazenadas pela estimativa.

Assim, a estimativa possui a função de captar se o objeto com que o ser que o possui está em contato pode lhe oferecer perigo, sendo chamada nos animais de instinto por ser como uma espécie de juízo natural – como, por exemplo, uma galinha que percebe a presença de um gavião e, instintivamente, percebe o perigo que ele oferece a sua vida e corre. Ainda que seja uma espécie de conhecimento que

²² Com “consciência sensível” não queremos nos referir ao intelecto – que apenas os homens possuem – mas ao modo de conhecimento, ainda que inferior, que os animais possuem ao receberem estímulos externos que auxiliam na sua sobrevivência.

²³ Um exemplo disso é quando alguém come algo na infância e acha aquilo apetecível. Após passar muitos anos sem comer aquele alimento, a pessoa experimenta novamente achando que sentirá o mesmo sabor, quando na verdade não é mais aquele sabor que se lembrava, pois aquela impressão sensível foi distorcida com o passar do tempo.

²⁴ Podemos entender “espécies intencionais” como a atribuição de um valor aos objetos com que um ser tem contato enquanto benéfico ou prejudicial à sua sobrevivência.

ultrapassa o dos sentidos exteriores, não podemos dizer que se trata de um conhecimento intelectual, pois se ordena inteiramente à sobrevivência biológica do indivíduo e não ultrapassa o individual material.

Há uma diferença desse sentido no homem e nos animais, pois “[...] os animais percebem tais espécies só por um como instinto natural; ao passo que o homem por uma certa comparação” (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4). Ou seja, enquanto nos animais a recepção das espécies intencionais dos objetos se dá por meio do instinto natural, o homem as recebe por meio de uma certa comparação, pois consegue conhecer os universais e consegue relacionar suas experiências. Neles a estimativa não opera de maneira inteiramente instintiva. Por isso, a estimativa chama-se cogitativa no homem.

Ou seja, a galinha não possui a capacidade de saber o que é um gavião ou uma raposa. Ela, agindo instintivamente, consegue perceber um animal maior que ela ou com características que lhe oferecem perigo, como o comportamento de predação.

Da mesma forma que a imaginação armazena as informações captadas pelo sentido comum, a memória, último dos sentidos internos, armazena o que a estimativa, ou cogitativa, recebeu. Logo, “[...] ambas as potências se referem à mesma imagem ou ‘fantasma’, mas de modo distinto” (Echavarría, 2021, p. 143). A primeira se refere apenas às informações sensíveis, porém a segunda consegue armazenar as espécies intencionais de tais informações.

Porém, a memória possui, além dessas, outras propriedades no homem, pois nele há influência do intelecto sobre a parte sensitiva. Por isso dizemos que “[...] o homem não somente tem a memória, como os outros animais, pela recordação súbita das coisas pretéritas; mas também a reminiscência, pela qual indaga silogisticamente a memória do passado, segundo as espécies intencionais individuais” (*S. Th.*, I, q. 78, a. 4). Ou seja, o homem possui a reminiscência, que é a capacidade de recordação voluntária, enquanto os animais se recordam das espécies intencionais apenas quando em contato com o estímulo sensível que lhes provoca.

1.2.3 A faculdade intelectual

É possível perceber que ao falar das almas vegetativa e sensitiva há em ambas particularidades que só o homem detém. Isso se dá em razão do homem ser o único ente que possui a faculdade intelectual, a mais elevada de todas as

faculdades²⁵. Ou seja, essa é a faculdade que faz com que o homem seja homem, o que nos permite chamá-la de alma humana. Sendo a alma mais elevada, ela detém as virtudes das faculdades inferiores – ou seja, vegetativa e sensitiva – “[...] fazendo, ela só, tudo o que as formas menos perfeitas fazem nos outros seres” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 4).

Porém, é necessário ressaltar que a alma intelectiva possui as potências das almas inferiores e as governa, mas elas atuam de acordo com sua própria natureza. Ou seja, as potências sensíveis não se tornam intelectivas no homem, mas, sendo governadas pela alma intelectiva, continuam operando apenas no nível da sensibilidade. Precisamos antes de tudo elencar algumas particularidades que ela possui para depois tratar de suas virtudes próprias.

O primeiro aspecto que precisamos destacar é que a alma humana, assim como as outras, é criada unida a um corpo. Ou seja, mesmo sendo espiritual, ela “[...] não é espírito puro, nem mesmo substância completa. Não é espírito puro porque o seu caráter específico é o de tender a unir-se a um corpo; não é substância completa porque não pode, por si só, realizar todas as suas operações” (Ameal, 2023, p. 327). Isso é comprovado quando Santo Tomás diz que “[...] é para sua perfeição que a alma se acha unida ao corpo e entende” (*S. Th.*, I, q. 89, a. 1). Essas inferências nos levam a retornar a uma citação primordial sobre a constituição humana já dita anteriormente: o homem é “[...] algo composto de alma e corpo” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 4).

Os outros seres também possuem essa característica de possuírem uma alma e um corpo, mas no homem essa propriedade possui algumas particularidades. A primeira delas é que o homem possui uma alma espiritual, que excede as funções corporais. Assim, ele está nos “[...] confins das criaturas espirituais e corporais; e, por isso, nela concorrem as virtudes de umas e de outras” (*S. Th.*, I, q. 77, a. 2). Ou seja, enquanto criatura corporal ele é o mais perfeito de todos – estando acima de todos os animais e plantas - e enquanto espiritual é o mais imperfeito – estando abaixo dos anjos e de Deus. Logo, o homem é o ponto de intersecção entre o mundo espiritual e o mundo material.

²⁵ Isso nos permite concluir que Santo Tomás acredita que há uma hierarquia entre as faculdades. Ele mesmo diz que “[...] a alma vegetativa é mais que a forma do metal e a alma sensível, mais que a vegetativa. Ora, a alma humana é a última, em a nobreza das formas. Por onde, excede, pela sua virtude, a matéria corpórea, na medida mesma em que tem uma operação e uma virtude, das quais de nenhum modo participa a matéria corpórea. E essa virtude se chama intelecto” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1).

Portanto, o homem é a união da alma intelectual com o corpo, de forma que as necessidades biológicas se subordinam ao intelecto (Echavarría, 2021). Isso quer dizer que as potências inferiores têm a função de servir às superiores, de forma que as potências vegetativas e sensitivas se subordinam ao intelecto. Sendo a alma intelectual a mais superior, é lógico afirmar que suas propriedades são mais excelentes e perfeitas. Em razão disso, sendo a própria alma vegetativa princípio de vida, dizemos que “[...] o intelecto não se contrapõe à ‘vida’, mas, ao contrário, a operação do intelecto é o grau mais elevado da ação vital. A vida plena implica a inteligência” (Echavarría, 2021, p. 149).

Isso mostra uma diferença crucial entre o homem e os demais seres vivos no quesito das relações corpo-alma: enquanto nos primeiros todas as potências se destinam unicamente à sobrevivência do indivíduo e à manutenção da espécie – mediante a reprodução – no homem, todas as potências se destinam à atividade intelectual. Assim, o homem não se torna menos digno ou perfeito por possuir um corpo, mas, por meio de seu corpo e as potências que nele se tornam ato, ele alcança o grau mais elevado da vida: a inteligência – pois, como vimos, a alma humana não é espírito puro e tende a se unir a um corpo.

E um breve raciocínio nos convencerá de que tal união com a matéria não significa, para a alma, qualquer motivo de degradação ou mesmo de imperfeição. A matéria, criada por Deus, participa do bem que existe em todo o ser, como ser. A união da alma com a matéria é, ainda, um bem – porque foi produto da Vontade divina. E em vez de cárcere da alma, devemos considerar o corpo seu servidor, instrumento posto pela sabedoria de Deus ao seu alcance, graças ao qual lhe será dado atingir a perfeição desejada. Sem corpo, a alma – que por essência específica lhe está ordenada – viveria em constante deficiência (Ameal, 2023, p. 328).

Além disso, a alma intelectual possui mais três propriedades gerais: é espiritual, subsistente e incorruptível.

Como já vimos, alma e corpo são princípios diversos, pois caso fossem uma só coisa, como a alma é princípio da vida, tudo o que é material teria vida, o que não ocorre. Além disso, a alma intelectual apreende as naturezas corporais, ou seja, entende-as. Logo, “[...] impõe-se que essa faculdade não seja determinadamente nenhuma dessas naturezas, e por isso é não corporal” (Gardeil, 2013b, p.183). Santo Tomás explica isso no fato de que “[...] o que pode conhecer certas causas, necessariamente não deve ter nada delas, na sua natureza, porque a causa que a

esta fosse naturalmente inerente impedir-lhe-ia o conhecimento das outras” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 2).

Assim, a alma intelectiva não só é não corporal, mas “[...] também é impossível que entenda por meio de órgão corpóreo” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 2). Para explicar isso, Santo Tomás de Aquino utiliza um exemplo de um homem doente que, por estar com a língua amarga, não consegue sentir o sabor doce do alimento que ingere porque o amargo de sua língua impede que sinta outros sabores. Logo, para que a alma consiga entender a natureza de todos os corpos ela não pode ser determinada por nenhum. Isso nos leva a concluir que a alma intelectiva é espiritual, ou seja, incorpórea.

A segunda característica da alma intelectiva decorre da primeira. Sendo espiritual ela não deve depender do corpo para sua existência. Diferentemente das almas vegetativa e sensitiva²⁶ que estão de tal modo unidas a um corpo que não existem sem ele, a alma intelectiva é subsistente. Isso significa que ela continua existindo mesmo sem estar unida a um corpo. Esse princípio não contradiz o que já foi dito quanto a sua união ao corpo. A “[...] alma humana, como substância específica, não se encontra acabada ou perfeita se não estiver unida a um corpo” (Gardeil, 2013b, p. 185). Porém, suas operações e existência não procedem por meio de nenhum órgão corporal. Logo, ela é subsistente.

O corpo é necessário para a ação do intelecto, não como órgão pelo qual tal ação se exerce, mas em razão do objeto; pois os fantasmas estão para o intelecto como a cor para o sentido. Assim que, o precisar do corpo não impede, seja o intelecto subsistente (*S. Th.*, I, q. 75, a. 2).

Isso nos leva a crer que dizer que a alma humana seja espiritual e subsistente não quer dizer que ela seja alheia ao corpo, ou esteja encarcerada nele. Significa simplesmente que suas operações excedem a natureza corporal, mesmo que quando se une a ele ela alcance uma maior perfeição.

A terceira característica da alma intelectiva é consequência de sua subsistência. Santo Tomás de Aquino nos ensina que

[...] só se encontra corrupção onde se encontra contrariedade, porque as gerações e as corrupções são passagens de uns para outros contrários. [...] Ora, na alma intelectiva nenhuma contrariedade pode haver. Pois, ela é receptiva ao modo do seu ser e as coisas por ela recebidas o são sem contrariedade; pois que as noções dos contrários não são contrárias no

²⁶ Cujas operações todas dependem todas do composto, ou seja, do corpo unido à alma.

intelecto, mas há uma só ciência dos contrários. Logo, é impossível que a alma intelectual seja corruptível (S. Th., I, q. 75, a. 6).

A corrupção de um ser pode se dar por duas vias: “[...] por si ou por acidente” (S. Th., I, q. 75, a. 6). Gardeil (2013b, p. 185) explica que a corrupção “[...] de modo accidental se diz daquilo que desaparece pelo próprio fato da supressão de uma realidade conjunta, tal como as formas que se encontram num sujeito que acaba de ser destruído”. Isso ocorre, por exemplo, com os seres não subsistentes, cuja alma depende do corpo em sua existência. Logo, a corrupção e a contrariedade se aplicam apenas àquilo que é accidental e corporal. A alma é forma e ato do corpo, e sendo subsistente não está submetida a ele em sua existência. Mesmo em sua função intelectual ela não abstrai o corporal em si, mas dele ela abstrai aquilo que é universal e abstrato. Portanto a alma humana é incorruptível.

Porém, não devemos nos esquecer de que a alma humana é criação divina e que sempre depende de sua causa primeira: Deus. Assim, dizemos que ela é incorruptível entre a realidade criada, pois, “[...] a alma traz ao mesmo tempo em seu ser profundo o estigma de sua absoluta submissão para com seu criador” (Gardeil, 2013b, p. 186).

Assim, percebemos que o homem possui uma alma intelectual, diferente e superior a alma de todos os outros seres vivos. Isso causa não apenas uma diferença accidental, mas essencial. Ou seja, homens e animais são diferentes em suas essências. Destacamos também que a alma humana possui três aspectos já explicados anteriormente: é criada unida a um corpo, é espiritual, subsistente e incorruptível, ao mesmo tempo que em tudo depende de seu Criador. Dessas características decorrem as duas grandes potências dessa faculdade: a inteligência e a vontade.

2 A INTELIGÊNCIA

Ao longo de seus escritos, Santo Tomás de Aquino chama o homem muitas vezes de “criatura racional”. Isso porque o homem é a única criatura divina composta por corpo e alma que possui a capacidade racional. A alma humana, sendo intelectiva, é o fundamento do homem enquanto ser vivo e racional, e “é designada, umas vezes, pelo nome de intelecto, como pela sua virtude mais importante” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 1). Ou seja, o intelecto é a principal virtude da alma intelectiva²⁷.

Logo, para conhecermos as estruturas do homem, é necessário que conheçamos sua alma com clareza. Ora, a primeira potência da alma intelectiva e da qual derivam todas as outras é a inteligência. Assim, devemos iniciar nosso estudo nos dedicando a conhecer a inteligência humana, especialmente em seu modo de operação e sua função. Faremos isso esclarecendo algumas noções gerais sobre a atividade da inteligência humana.

2.1 NOÇÕES GERAIS SOBRE O CONHECIMENTO HUMANO

Já dissemos que o homem é uma criatura racional. Disso decorre que o conhecimento não lhe é algo alheio ou até mesmo secundário. Aristóteles já havia iniciado uma de suas maiores obras, a metafísica, dizendo que todos os homens, “[...] por natureza, tendem ao saber” (Aristóteles, 2002, p. 3). Santo Tomás, em sua obra “Comentário à Metafísica de Aristóteles”, concorda com a frase do Estagirita²⁸ e ainda acrescenta três razões pelas quais o homem, por natureza tende ao saber.

A primeira razão é que “[...] toda coisa deseja naturalmente a sua perfeição” (*In Metaph.*, I, c. I). Isso pode ser explicado com outros exemplos: a potência deseja o ato e, de maneira mais geral, tudo o que possui imperfeição tende, ou deseja, àquilo que lhe é mais perfeito. A inteligência pode conhecer aquilo que lhe está acessível pela experiência sensível e pela abstração, estando, dessa forma, o intelecto em potência para receber o ato do conhecimento. Se cada coisa tende a alcançar o seu

²⁷ Logo, “[...] a inteligência não se distingue do intelecto como uma potência, de outra, mas como o ato, da potência” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 10). Assim, há uma profunda relação de ato e potência entre a inteligência e o intelecto, respectivamente. Por isso, Santo Tomás chama, em alguns momentos, a atividade da inteligência, também, de intelecto.

²⁸ Aristóteles nasceu na cidade de Estagira, antiga cidade da Macedônia. Por isso, ele também é chamado de Estagirita.

fim – ou seja, sua perfeição – assim como a potência deseja o ato, é natural que o intelecto deseje o conhecimento.

A segunda razão está em que “[...] qualquer coisa tem uma inclinação natural para a sua própria operação” (*In Metaph.*, I, c. I). Ainda nesse trecho, Santo Tomás dá o exemplo do calor, cuja operação própria é o ato de aquecer e a isso tende naturalmente. Da mesma forma, o intelecto tende naturalmente ao conhecimento. Como já foi dito, o homem se diferencia de todos os seres por ser uma criatura corporal e racional, logo, a capacidade de conhecer lhe é natural.

A terceira razão é que “[...] cada coisa é desejável para que se una ao seu princípio, pois é nisso que consiste a perfeição de cada coisa” (*In Metaph.*, I, c. I). Santo Tomás explica que as substâncias separadas, ou seja, as coisas exteriores ao homem, são como que o princípio de seu intelecto, pois a união do homem com essas substâncias se dá por meio do intelecto.

Como ele diz no trecho supracitado, a perfeição de cada coisa consiste na sua união ao seu princípio. Logo, a perfeição do intelecto do homem consiste em sua união com as substâncias separadas. E “[...] nisso consiste a felicidade última do homem. E, por causa disso, o homem naturalmente deseja a sabedoria” (*In Metaph.*, I, c. I). É necessário ressaltar que, embora seja natural esse desejo, nem todos os homens se dedicam a alcançar a sabedoria²⁹.

Diante de tudo o que foi dito, fica claro que a atividade da inteligência é algo natural no homem, a criatura racional. Isso em razão de que não é lógico dizer que o ato próprio da mais alta faculdade de sua alma intelectiva seja alheio à sua natureza, o que nos permite concluir, em linhas gerais, que o conhecimento é algo natural no homem.

Mas já havíamos abordado o termo conhecimento ao nos referirmos a apreensão da realidade sensível que os cinco sentidos externos da alma sensitiva realizam. Por isso devemos esclarecer que há uma diferença entre os conhecimentos da alma sensitiva e os da alma intelectiva. Gardeil (2013b, p. 84) diz que a “inteligência tem como objeto o universal, enquanto o sentido não atinge senão o singular”. Isso

²⁹ Nas palavras do próprio Santo Tomás, ele ensina que “embora seja legítimo a todos os homens o desejo da sabedoria, nem todos se dedicam ao estudo desta ciência, pois são impedidos por outras coisas, como pelos prazeres ou necessidades da vida presente, ou mesmo por causa da preguiça advinda de uma vida de trabalho” (*In Metaph.*, I, c. I).

significa que os sentidos conhecem apenas o individual - ou seja, o que é material³⁰. A inteligência, “[...] que é a faculdade própria do ser, penetra até a própria essência das coisas, enquanto os sentidos se atêm a suas particularidades exteriores” (Gardeil, 2013b, p. 84).

Assim, podemos resumir em uma única sentença a resolução da diferença do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual: o conhecimento da alma sensitiva atinge apenas o particular, enquanto o conhecimento da alma intelectual abrange o universal.

Para entender isso melhor, podemos dar o seguinte exemplo: ao observar uma bicicleta, meus sentidos percebem essa bicicleta em particular, porém, meu intelecto é capaz de formar a noção universal de bicicleta. Nas palavras do próprio Santo Tomás de Aquino encontramos que a “operação do intelecto [...] se exerce sobre o ser universal” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 2). Da diferença entre o conhecimento intelectual e o conhecimento sensível podemos encontrar a definição da inteligência: “[...] a inteligência pode ser definida como a faculdade do universal” (Gardeil, 2013b, p.101).

É interessante notar que, apesar de suas diferenças, o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual não são opostos. Aliás, existe entre eles uma relação de interdependência. O intelecto, “[...] no princípio, é como uma tábua em que nada está escrito” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 2), ou seja, o conhecimento intelectual não nasce com o homem, ele deve ser formado por sua alma ao longo de sua vida. Assim, o “[...] conhecimento intelectual vem completamente dos sentidos” (Gardeil, 2013b, p. 100). Logo, não há oposição entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, mas apesar de suas diferenças e de o conhecimento intelectual ser mais perfeito do que aquele que lhe origina, há uma relação de interdependência entre os dois, em que o intelectual depende do dado do sensível e o dado sensível tende a perfeição que é superior e própria no conhecimento intelectual.

Portanto, “[...] não se deve dizer que, assim como o sentido conhece só as coisas corpóreas, assim o intelecto, só as espirituais” (*S. Th.*, I, q. 84, a. 1). Pois, sendo o conhecimento intelectual superior ao sensível, a virtude superior opera de modo ainda mais perfeito a virtude que lhe é inferior. Ou seja, o intelecto opera

³⁰ E como dissemos na primeira seção do capítulo anterior, a matéria é princípio de individuação. Sendo a alma sensitiva dos animais totalmente ligada e dependente da matéria corporal, é justo que eles consigam conhecer também apenas aquilo que está em sua hierarquia de existência.

também sobre os sentidos – tornando-os mais perfeitos. Assim, mesmo que o intelecto e os sentidos pertençam a ordens distintas – o primeiro operando com as formas universais e o segundo se restringindo ao particular material – há uma interdependência fundada no fato de que o intelecto humano depende dos dados sensíveis para realizar a abstração. Dessa forma, fica claro que o conhecimento racional é a forma de conhecimento que a potência intelectiva da alma humana alcança.

Percebemos assim que o intelecto humano é superior às outras formas de conhecimento unicamente sensíveis. Mas seria o intelecto humano o mais perfeito dos intelectos?

É necessário admitir-se, [...] que o intelecto é uma potência da alma e não a essência mesma dela. Pois, o princípio imediato da operação é a essência mesma do operante só quando a operação mesma é ser deste. Porquanto, do mesmo modo que a potência está para a operação, como para o seu ato, assim também está a essência para o ser. Ora, só em Deus é que se identifica o intelecto com a sua essência. Ao passo que em todas as criaturas inteligentes, o intelecto é uma potência do inteligente (S. Th., I, q. 79, a. 1).

O trecho da Suma Teológica supracitado nos dá a resposta a esse questionamento ao revelar que em Deus se identifica o intelecto com sua essência. Isso significa que Deus é capaz de conhecer todas as coisas de modo pleno e imediato, não existindo sequer algum resquício de potência nele, pois é o ato por excelência, aquele que sempre é. Por isso, em Deus, intelecto e essência tem o mesmo significado. Logo, o intelecto humano não é o mais perfeito, há um intelecto superior a ele.

Santo Tomás de Aquino prova ainda que a existência de um intelecto superior é necessária para a existência do intelecto humano. Isto é, é imprescindível a existência de um intelecto superior do qual a alma humana obtém a virtude intelectual, por isso, a alma humana não é intelectiva por si, mas por participação de uma virtude intelectual superior. Assim, ela é intelectiva “[...] só em parte; pois chega à inteligência da verdade, pelo discurso e pelo movimento, argumentando. E também tem inteligência imperfeita, quer por não entender tudo, quer por passar da potência para o ato, quando entende” (S. Th., I, q. 79, a. 4), diferentemente de Deus, o intelecto por excelência, que conhece as coisas de modo pleno e imediato. Com isso, é necessário um intelecto superior que auxilie o intelecto humano em sua operação própria.

O segundo modo mais perfeito de intelecto seria o da criatura que mais se aproximasse da essência divina. Sendo os anjos imateriais, seu intelecto “está sempre em ato em relação aos seus inteligíveis, por causa da proximidade com o intelecto primeiro, que é ato puro [...]” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 2). Ou seja, os anjos também podem conhecer as coisas de maneira imediata, mas, sendo criaturas de Deus, não há coincidência entre intelecto e essência neles, pois dependem de Deus, intelecto primeiro, para conhecer. O “[...] intelecto humano, ínfimo na ordem dos intelectos e maximamente remoto da perfeição do intelecto divino, é potencial em relação aos inteligíveis [...]” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 2). Assim, fica claro que há uma hierarquia de perfeição na ordem dos seres intelectuais: Deus, o intelecto primeiro, os anjos, criaturas mais próximas do intelecto divino, e, por último, os homens, seres corporais que possuem intelecto.

2.2 A FORMAÇÃO DO CONHECIMENTO INTELECTUAL

Diante de todas as diferenças entre as formas de conhecimento sensível e intelectual e as particularidades do intelecto humano, ainda assim fica presente um fato: o homem pode conhecer – ainda que de modo menos perfeito do que as criaturas angélicas ou o próprio Deus. Por isso, é necessário que se verifique o modo de operação dessa virtude intelectual, isto é, devemos entender como o conhecimento intelectual é formado e como o intelecto opera.

Como já vimos, o intelecto humano “[...] está originalmente em pura potência frente aos inteligíveis; não há formas ou ideias inatas” (Gardeil, 2013b, p. 111). Portanto, é lógico que o objeto da inteligência deve vir de fora do próprio intelecto. Logo, o “[...] conhecimento intelectual [ou seja, as ideias] vem completamente dos sentidos” (Gardeil, 2013b, p. 100).

Desse modo, a principal dúvida que devemos sanar seria como os objetos materiais poderiam ser apreendidos por uma faculdade espiritual. De maneira resumida, podemos dizer que “[...] as coisas materiais não são senão o inteligível em potência” (Gardeil, 2013b, p. 111). Tal afirmação não quer dizer que a matéria seja inteligível em si mesma, mas que possui uma capacidade intrínseca de ser abstraída pelo intelecto agente, que separa as formas inteligíveis de suas condições materiais. Ontologicamente a matéria é elevada ao ato pela forma, no processo cognitivo, a abstração eleva o inteligível em potência ao ato no intelecto.

Assim, “[...] é necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 3). Podemos entender isso partindo da afirmação feita anteriormente de que o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual não são opostos, mas interdependentes. Por isso, é necessária uma operação do intelecto que atualize a potência que os objetos materiais possuem de se elevarem a um objeto inteligível, isso ocorre por meio da abstração da espécie do objeto material. Ao mesmo tempo é necessário admitir outra virtude que receba esses inteligíveis no intelecto. Esses são, respectivamente, o intelecto agente e o intelecto possível³¹.

A necessidade da existência dessas duas virtudes é comprovada quando Santo Tomás diz que “[...] se o agente não preexistisse, para nada serviria a disposição do recipiente. [...] Por onde, para entender não basta a imaterialidade do intelecto possível, sem o intelecto agente, que, por abstração, atualiza os inteligíveis” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 4). Logo, é necessário no intelecto a existência de uma virtude ativa e uma receptiva. Devemos agora analisar a função e o modo de operação de cada uma delas.

Estando as coisas materiais em potência, são também inteligíveis em potência. Logo, há a necessidade de o intelecto torná-las inteligíveis em ato por meio da abstração de suas ideias. Por isso, é necessário que exista “[...] uma potência ativa cuja função será elevar ao nível inteligível o objeto que, no dado sensível, não se encontra no grau conveniente de imaterialidade”³² (Gardeil, 2013b, p. 111). Essa é justamente a função do intelecto agente. Podemos ainda dizer isso de outro modo. “A operação do intelecto [...] se exerce sobre o universal” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 2), logo, é necessário a existência do intelecto agente, que abstrai as formas universais das suas condições materiais, portanto, individuais. Isto é, o “[...] intelecto agente causa o universal abstraindo-o da matéria” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 5). Mas como ele realiza isso?

Partiremos do princípio de que a inteligência procede do dado sensível. Daí surge o conceito de fantasma³³: o dado sensível do qual procede a inteligência, isto é, a reunião das informações captadas pelos sentidos externos e internos. Esse seria o

³¹ Isso nos revela outra grande particularidade do intelecto destacada pelo próprio Santo Tomás: “[...] na parte nutritiva, todas as potências são ativas; porém, na sensitiva, todas passivas; e, por fim, na intelectual, há algo de ativo e algo de passivo” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 3).

³² Lembrando que o intelecto é, por natureza, livre da sensibilidade, apenas usando dela para retirar sua “matéria prima”, ou seja, o conhecimento sensível, por meio do qual obtém o conhecimento intelectual.

³³ No latim, “*phantasmata*”.

resultado final do processo de elaboração do conhecimento sensível³⁴. Gardeil (2013b) explica esse conceito comparando-o com uma imagem do objeto, mas colocando condições a essa comparação. A primeira é que os sentidos internos e externos contribuíram para sua formação. A segunda procede daí, quando ele diz que não se deve vê-los como uma cópia das sensações, mas como o resultado de uma elaboração complexa da união das percepções dos sentidos internos e externos. Assim, os fantasmas possuem o inteligível em potência.

Cumprindo sua função, o intelecto agente age inicialmente sobre o fantasma, elevando-o ao nível do inteligível e lhe conferindo o grau necessário de imaterialidade que é requisitado para a operação da intelectção, já que “[...] a ideia está internada na matéria” (Ameal, 2023, p. 363). Quando livre das determinações materiais e singulares, o fantasma passa a se chamar “espécie”³⁵. Ela “[...] não é, portanto, o objeto que conhecemos efetivamente. [...] Sua função própria é unir o objeto à inteligência ou torná-lo presente a ela” (Gardeil, 2013b, p. 121). Dessa maneira, o intelecto agente “[...] não se comporta como objeto [da inteligência], mas como o atualizador dos objetos” (S. Th., I, q. 79, a. 4), já que o fantasma, sendo potencialmente inteligível, é atualizado por ele, gerando a espécie³⁶.

Estando claras a função e o modo de operação do intelecto agente, é necessário fazer o mesmo com o intelecto passivo. A primeira diferença que destacamos entre eles é que, estando um em ato, o outro necessita estar em potência.

O intelecto passivo está em potência com relação às determinações dos seres exteriores que ele deve conhecer; o intelecto agente, por sua vez, é dito estar em ato na medida em que é imaterial e, portanto, apto a tornar imaterial o objeto que não seria inteligível senão em potência (Gardeil, 2013b, p. 115).

Podemos entender melhor isso a partir da retomada do pressuposto de que o objeto próprio da faculdade intelectiva é o ser universal³⁷, que é infinito³⁸. Se a “[...] inteligência estivesse previamente atuada, o ser universal sendo infinito, ela mesma

³⁴ A partir disso é possível compreender que o conhecimento sensível de algum objeto não é apenas o dado que a visão, a audição ou qualquer outro sentido apreenda. Pelo contrário, é a reunião das informações captadas pelos sentidos externos e internos, e a isso Santo Tomás chama de “fantasma”.

³⁵ No latim, “species”.

³⁶ Destaca-se ainda que o objetivo do conhecimento não é conhecer a espécie, mas, por meio dela, progredir no processo da formação do conhecimento do objeto real.

³⁷ “A operação do intelecto [...] se exerce sobre o ser universal” (S. Th., I, q. 79, a. 2)

³⁸ Ao contrário do objeto próprio da faculdade sensitiva, que é particular.

seria infinita; ora, apenas a inteligência divina possui essa qualidade” (Gardeil, 2013b, p. 119). Isso significa que o intelecto deve possuir uma virtude ativa, para abstrair o ser universal infinito que está potencialmente nas coisas, e um passiva, para recebê-los. Porém, sendo o ser universal ato e infinito, há duas maneiras de o intelecto recebê-lo: sendo também infinito ou estando em potência, para ser atualizado. Somente Deus é intelecto infinito, logo, a única opção que nos resta é afirmar que a virtude receptiva do intelecto, o intelecto possível, está em potência³⁹.

Estando claro que a função do intelecto possível é receber os universais abstraídos pelo intelecto ativo, devemos agora compreender seu modo de operação, que ocorre devido “[...] à ação conjunta do intelecto agente, causa principal, e do ‘fantasma’, causa instrumental” (Gardeil, 2013b, p. 120). Dessa ação conjunta resulta a espécie, e somente a partir dela é que o ato de conhecimento propriamente dito pode se produzir. Assim que produzida, a espécie é recebida pelo intelecto possível. Ou seja, da função do intelecto agente deriva a função do intelecto possível: o primeiro, “[...] pelo seu trabalho sobre a imagem do ser concreto, individual – cria uma nova imagem; imediatamente imprime essa imagem no intelecto possível” (Ameal, 2023, p. 366).

Santo Tomás de Aquino resume em um só período as diferenças entre o intelecto agente e o possível quando diz que “em relação ao mesmo objeto, é necessário que um princípio seja potência ativa, que atualiza o objeto, e outro, potência passiva, que é movido pelo objeto atualizado” (S. *Th.*, I, q. 79, a. 7).

Mas a operação do intelecto possível não termina por aí. “Fecundado pela *species impressa* [ou seja, a espécie], o intelecto possível gera, por sua vez, a *species expressa*, ou verbo mental, que encerra, por fim, a ideia abstrata, a ideia em si” (Ameal, 2023, p. 366). Assim, ainda que livre da sensibilidade, a espécie não é o objeto final do processo de intelectação, mas, por meio dela, o intelecto possível gera o verbo mental e esse processo é chamado de intelectação. A necessidade da existência do verbo mental se dá pelo fato de que a espécie não é ainda universal em si, mas ela é a ideia do objeto individual, a ideia daquele objeto livre de suas condições materiais. Ora, é o intelecto possível que, a partir dela, gera uma ideia universal do objeto.

³⁹ De maneira resumida, o intelecto divino alcança os universais, que são infinitos e estão em ato, por ser infinito; já o intelecto humano os alcança por possuir uma virtude passiva que está em potência: o intelecto possível.

Devemos entender que o ato da intelecção – em suas operações de abstração da ideia e passagem do objeto mental de ato para a potência – modifica o espírito⁴⁰. Isso nos ensina Santo Tomás de Aquino quando diz que “[...] inteligir é, de certo modo, sofrer” (*S. Th.*, I, q. 79, a. 2). Isso pode ser compreendido quando recordamos que, por meio da intelecção a espécie, abstraída pelo intelecto agente, é recebida no intelecto possível, que é por ela atualizado. Logo, podemos entender que dizer que o ato da intelecção modifica o espírito ou o faz sofrer é o mesmo que dizer que há passagem da potência para o ato nesse processo.

Mas para conhecer a realidade, é necessário que a última etapa do processo de intelecção seja o próprio retorno a ela. Isto é, ainda que o intelecto alcance o verbo mental, ele não é o que se deseja conhecer, sendo um conhecimento relativo, não absoluto do objeto. Para conhecer o objeto em si, é necessário que a inteligência retome às imagens do próprio objeto, para nelas considerar a existência do universal no particular. Ou seja, “[...] a inteligência, para retomar sua própria expressão, não pode entender nada senão ao voltar às imagens” (Gardeil, 2013b, p.132), pois o objetivo da intelecção não é a formação do verbo mental ou a modificação do espírito, mas o conhecimento da realidade.

Essa fase do retorno a imagem marca o final do processo intelectual, que começa e termina no objeto material que se deseja conhecer. Dele se abstrai a ideia e a ele se retorna para provar o universal existente no singular. Desse modo se conhece um objeto material.

Diante de todas essas informações, é possível resumir todo o processo intelectual. É evidente que o processo de intelecção começa com os sentidos, que captam os dados sensíveis do objeto a ser inteligido. A reunião desses dados sensíveis é chamada de fantasma, a matéria prima do processo intelectual – visto que o que se entende não é apenas o dado da visão ou da audição, mas a reunião de todas essas informações. O intelecto agente atualiza os fantasmas, elevando-os ao nível do inteligível, ou seja, retira deles as determinações materiais singulares. Com isso, obtemos a espécie, a forma abstrata que possibilita o ato do conhecimento. Assim que produzida, a espécie é recebida pela virtude passiva do intelecto: o intelecto possível, que, por meio dela gera o verbo mental, ideia universal e abstrata do objeto material. Mas como o que se deseja conhecer não é o verbo mental universal, mas a realidade,

⁴⁰ Logo, não é o intelecto que modifica o objeto para torná-lo inteligível, mas, pelo contrário, o objeto que modifica o intelecto no processo de intelecção.

a inteligência retorna desse universal a imagem material inicial do processo intelectual, considerando nele o universal existente no particular.

Contudo, é necessário destacar ainda que esta “decomposição, metódica e analítica, do ato do conhecimento, destina-se unicamente a explicar, de modo inadequado, o mistério de um ato espontâneo e *uno*” (Ameal, 2023, p. 367). O ato de conhecer guarda uma verdadeira unidade, todas essas divisões entre virtude ativa e passiva – ou intelecto agente e possível – ato e potência, são feitas apenas com fins didáticos para entender a operação da inteligência, pois “[...] o ato de conhecer é *uno* – como é *uno* o sujeito que conhece” (Ameal, 2023, p. 361). Esta é uma operação única e espontânea realizada pela alma intelectual.

Devemos ainda ressaltar o grande diferencial do processo de formação do conhecimento intelectual proposto por Santo Tomás, pois ele nos lembra o ponto de partida de toda a antropologia tomista: o homem é composto por corpo e alma.

O Doutor Angélico evita, com efeito, a legítima tentação de se absorver na consideração do ato espiritual em si, da inteligência em plena eficiência quase miraculosa. Não esquece o corpo. Não mutila a natureza do homem. Solidariza os sentidos e a inteligência na empresa do conhecimento⁴¹ – que, por ser humana, é ato do composto humano e não dispensa nenhum dos seus dois elementos constitutivos. ‘Para falar com propriedade’ – diz nos, e nesta frase condensa tudo – ‘não são os sentidos nem a inteligência que conhecem; mas o homem, por meio de ambos’ (Ameal, 2023, p. 368).

2.3 O OBJETO PRÓPRIO DA INTELIGÊNCIA HUMANA

Durante a formação do conhecimento intelectual pela alma intelectual, o intelecto recebe os dados sensíveis captados pelos sentidos, que fornecem as imagens sensíveis (*phantasma*). O intelecto, então, abstrai desses fantasmas as formas inteligíveis, despojando-as de sua materialidade. Nesse processo, portanto, “[...] não se deve dizer que, assim como sentido conhece só as coisas corpóreas, assim o intelecto, só as espirituais” (*S. Th.*, I, q. 84, a. 1). O ato de conhecer, sendo uno, mostra que o intelecto e os sentidos operam em colaboração os sentidos oferecem a matéria inicial ao intelecto, e este, ao abstrair o inteligível, confere um retorno à realidade sensível, integrando-a na unidade do conhecimento. Desta forma, não são os sentidos que operam sobre o intelecto, mas o intelecto que, em sua

⁴¹ Quanto a essa relação entre os sentidos e o intelecto, Santo Tomás chega a afirmar que “[...] fica impedido o uso da razão, pela privação dos sentidos” (*S. Th.*, I, q. 84, a. 8).

potência superior, aperfeiçoa o dado sensível, pois “[...] a virtude inferior não se estende ao domínio da virtude superior; mas a virtude superior opera, de modo mais excelente, o que pertence à inferior” (*S. Th.*, I, q. 84, a. 1).

Dessa forma, quanto mais imaterialmente se conhece um objeto, mais perfeitamente se conhece ele em sua universalidade. Isso ocorre porque a matéria é potencial e sujeita a mudanças acidentais, enquanto o intelecto abstrai as formas inteligíveis para alcançar o universal. O intelecto “[...] que abstrai a espécie [...] conhece mais perfeitamente que o sentido, que recebe a forma da coisa conhecida sem matéria, por certo, mas em condições materiais” (*S. Th.*, I, q. 84, a. 2). Ou seja, ainda que os sentidos captem os dados materiais e particulares da realidade sensível, o intelecto é o que conhece a coisa com maior perfeição, pois a conhece em sua essência no universal e depois se volta para sua imagem inicial. Tudo isso nos leva a afirmar que “[...] a inteligência tem o primado sobre as outras faculdades” (Gardeil, 2013b, p. 85).

Esses pontos ficam claros ao retornarmos ao processo de formação do conhecimento intelectual. Porém, se na primeira sessão do presente capítulo compreendemos algumas noções gerais sobre o conhecimento humano e essas nos levaram a compreender na segunda sessão como o intelecto humano opera, é justo que dediquemos a terceira sessão para entendermos melhor qual é o objeto próprio da inteligência humana. Ou seja, o intelecto opera sobre os sentidos e, por meio do intelecto agente e possível, recebe a imagem, a espécie e, por fim, o verbo mental. Ao final de tudo ele deve retornar a imagem, pois o que se deseja conhecer não é o universal, mas a própria realidade em sua concretude e individualidade. Isso nos leva a um questionamento: qual o objeto próprio do intelecto humano?

Podemos usar como ponto de partida, mais uma vez, para responder nossa pergunta, a relação entre os sentidos e o conhecimento intelectual. “Nosso conhecimento intelectual vem completamente dos sentidos: o objeto próprio desse conhecimento [isto é, o conhecimento intelectual], concluir-se-á, é a natureza ou ‘quididade’ das coisas sensíveis”⁴² (Gardeil, 2013b, p. 100). Resta-nos agora saber o que é essa quididade.

Os sentidos conhecem o objeto apenas em seus acidentes exteriores. Quando dizemos que a inteligência conhece a quididade, queremos dizer que ela

⁴² Isso se refere ao verbo mental, resultado último do processo de intelecção antes do retorno à imagem.

conhece com profundidade a natureza de algo. Enquanto os sentidos conhecem os acidentes, a inteligência conhece a essência da coisa, seu ser: aquilo que faz ela ser o que é. Por isso, o objeto próprio da inteligência é universal, nos levando a crer que “[...] a inteligência pode ser definida como a faculdade do universal” (Gardeil, 2013b, p.101).

Contudo, como dito anteriormente, nossa inteligência não se acha limitada unicamente por seu objeto próprio. Para chegar a ele, que é a mais perfeita forma de conhecimento por ser a mais imaterial, ela deve primeiramente passar por todos os acidentes do seu objeto. Mas tudo isso provém da primeira constatação da inteligência: a coisa é. Ou seja, de maneira espontânea e imediata, no momento em que os sentidos percebem o objeto, o intelecto percebe que esse objeto é, que ele existe. Logo, “[...] a inteligência se manifesta [também] como a faculdade do ser” (Gardeil, 2013b, p. 103). A unidade da inteligência não se define na noção de ser como um conceito abrangente, mas na operação integrada que lhe permite abstrair o universal e, ao mesmo tempo, compreender as distinções entre os objetos particulares por meio do ser.

3 A VONTADE

O homem, por meio de sua faculdade intelectual, consegue conhecer o mundo a sua volta. Ou seja, ele consegue perceber que as coisas existem. Porém, não é suficiente que ele simplesmente constate a existência das coisas: é necessário que ele se coloque em direção a elas. Assim, o homem enxerga um alimento por seus sentidos, seu intelecto abstrai a ideia e o percebe como um bem, orientando a vontade a esse bem. Tendo estudado o intelecto, cabe a nós agora estudarmos a vontade, analisando sua relação com o intelecto, qual seu objeto próprio e se ela é realmente livre.

3.1 A VONTADE E O INTELECTO

A vontade é uma faculdade pertencente a alma intelectual. “E aqui está por que se chama à vontade, com toda a precisão, apetite racional. Assim se deve caracterizar, de fato, uma faculdade que pertence a um ser racional como é o homem” (Ameal, 2023, p. 375). Logicamente, os seres que não possuem intelecto não possuem vontade, sendo ela reservada ao homem. Daqui surge a pergunta: mas como os seres vivos sensitivos se orientam àquilo que captam com seus sentidos? Não haveria um modo de inclinação inferior nesses seres?

Santo Tomás de Aquino, para explicar a diferença entre a inclinação dos seres vegetativos, sensitivos e intelectivos, distinguiu três tipos de apetite: apetite natural, apetite sensitivo e apetite racional. É justo que analisemos primeiramente os dois primeiros tipos de apetite, que nos levará a uma compreensão mais detalhada do apetite racional, pois da noção de apetite racional deriva a relação entre intelecto e vontade.

O apetite natural é aquele que está presente em todos os entes que não são capazes de conhecimento (seja ele sensível ou intelectual), e que está relacionado a sua perfeição. Gardeil (2013b, p. 77) explica isso dizendo que o “[...] ‘apetite natural’ designa a inclinação que, de modo realmente universal, acompanha toda forma. Essa inclinação não é senão a tendência sempre atual que relaciona uma forma a seu bem ou perfeição”. Exemplo disso é o fogo, que tende a gerar uma chama semelhante a si, ou a matéria que possui a inclinação a receber uma forma.

Logo, o apetite natural não necessita de nenhum movimento de apreensão ou abstração da realidade, mas, como seu próprio nome já diz, os entes são naturalmente inclinados a isso. A diferença entre o apetite natural e os apetites sensitivo e racional, está no fato de o primeiro ser profundamente determinado, ou seja, ele está direcionado a um fim imposto por sua própria natureza – como a potência naturalmente se inclina ao ato.

Diferente dele, o apetite sensitivo proporciona ao animal a capacidade de se inclinar àquilo que seus sentidos apreenderam e que lhe são convenientes. Exemplo disso é macaco que vê uma banana e se move para ela. Assim, o apetite sensitivo é aquele presente nos seres que possuem alma sensitiva, “[...] pela qual o animal pode apetecer as coisas que apreende, além daquelas às quais se inclina pela forma natural” (*S. Th.*, I, q, 80, a. 1).

Diferente do apetite natural, o apetite sensitivo requer o dado apreendido pelos sentidos para obter o objeto de seu apetecimento e não está continuamente em ato, “[...] portanto, é uma potência capaz de ser atualizada” (Gardeil, 2013b, p. 77). Isso significa que o macaco não se moveria para a banana caso não a visse, logo, a potência de se mover para a banana foi atualizada pela visão da mesma.

Há ainda o apetite intelectivo, próprio da criatura racional. Assim como o apetite sensitivo, ele se inclina a coisas singulares, porém de modo diverso. “Embora o apetite intelectivo busque as coisas singulares exteriores à alma, busca-as todavia por meio de alguma noção universal” (*S. Th.*, I, q, 80, a. 1). Isso se dá pelo fato de estar diretamente ligado ao intelecto, que apreende universal. Em razão disso, sendo superior ao sensitivo, ele pode ainda se inclinar aos bens imateriais, como a ciência e as virtudes.

A relação entre o intelecto e a vontade fica ainda mais evidente quando o Aquinate constata que o “[...] apreendido e o apetecido são idênticos quanto ao objeto, mas diferem pela relação com ele. Pois, o objeto é apreendido como ente sensível ou inteligível; ao passo que é apetecido como conveniente ou bom” (*S. Th.*, I, q, 80, a. 1). Ou seja, o objeto é o mesmo, a diferença está na relação que cada faculdade estabelece com ele.

Com efeito, pelo fato de que há dois gêneros de potências de conhecimento, os sentidos e a inteligência, resulta que há dois gêneros de potências apetitivas: as potências apetitivas sensíveis, que seguem o conhecimento sensível, e a vontade, que segue o conhecimento intelectual (Gardeil, 2013b, p. 164).

Dito de outra forma, a diferença entre os apetites dos seres está também relacionada com a capacidade de apreensão da realidade que o ser vivo no qual estão presentes possui. O apetite sensitivo está diretamente ligado com o conhecimento sensível, e, da mesma forma, o apetite intelectual com o conhecimento intelectual.

Dessa forma, fica claro que a vontade, ou apetite intelectual, deriva do intelecto - pois só pode ser apetecido aquilo que antes foi apreendido. Mas convém agora analisarmos qual das duas potências é superior: o intelecto ou a vontade. Santo Tomás toma como base de seu argumento para essa discussão os objetos de cada uma dessas potências, dizendo que “quanto mais um objeto é simples e abstrato, tanto mais é, em si, nobre e elevado” (*S. Th.*, I, q. 82, a. 3). Ora, o objeto do intelecto, quando posto em relação à vontade, é a noção do bem desejável, já o objeto da vontade é o bem desejável, cuja noção se encontra no intelecto. Sendo o objeto do intelecto mais simples e absoluto que o da vontade, podemos concluir que “[...] a potência altíssima da alma é o intelecto” (*S. Th.*, I, q. 82, a. 3).

Assim, é necessário entendermos que a superioridade do intelecto está no campo do conhecimento e ordenação à verdade, enquanto a vontade é superior no que tange ao agir livre e à realização prática do bem. Por isso, mesmo que o objeto do intelecto seja mais simples e absoluto, essas duas potências são complementares: o intelecto guia, mas a vontade escolhe e age.

Com isso, podemos concluir que apreender o bem – ação do intelecto – é superior a desejá-lo – ação da vontade – pois, “[...] é o bem inteligido que move a vontade” (*S. Th.*, I, q. 82, a. 3). Apesar da superioridade de uma relação a outra, podemos dizer que ambas as ações se completam, pois, “[...] a ação do intelecto consiste em a noção da coisa inteligida nele residir; a passo que a vontade se completa pela sua inclinação à coisa como em si mesma é” (*S. Th.*, I, q. 82, a. 3). Ou seja, o objeto do intelecto é superior ao objeto da vontade. Mas a ação de apreender o bem é aperfeiçoada pela ação da vontade, que se coloca em direção a ele.

3.2 VONTADE E SEU PRINCIPAL OBJETO

Vimos a relação que existe entre o intelecto e a vontade. É justo que agora nos perguntemos o que a vontade deseja, ou seja, qual seu objeto de fato. Para responder isso, acompanhemos o raciocínio de Santo Tomás, nos indagando primeiramente se a vontade deseja algo necessariamente.

Para responder essa pergunta, a primeira coisa que precisamos compreender é o conceito de necessidade. Santo Tomás diz que “[...] é necessário o que não pode deixar de ser” (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1), dito de outro modo, aquilo que não pode não ser. Assim, a necessidade pode convir de modo intrínseco ou extrínseco. Como princípio intrínseco, ela pode ser material – quando dizemos, por exemplo, que tudo o que é composto de elementos contrários irá corromper-se – ou formal – quando dizemos, por exemplo, que é necessário que um triângulo possua três ângulos que, juntos, sejam iguais a dois ângulos retos. Essas duas formas de necessidade são chamadas de naturais e absolutas.

Como princípio extrínseco, ela pode ser de finalidade ou utilidade no caso de, sem ela, alguém não conseguir alcançar seu fim – quando, por exemplo, dizemos que o alimento é necessário para a vida de um ser. Além disso, o princípio extrínseco pode ser de coação, quando há um agente que coage, afetando o uso pleno da liberdade.

Como entendemos o significado de necessidade e seus diversos modos de se apresentar, é justo que agora analisemos quais tipos de necessidade convém à vontade. “Ora, o movimento da vontade é uma certa inclinação para alguma coisa” (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1). Por isso, da mesma forma que chamamos de natural aquilo que é condizente com a inclinação da natureza, chamamos de voluntário aquilo que está de acordo com a inclinação da vontade. Ao contrário disso, dizemos que é violento aquilo que vai contra a inclinação natural ou voluntária. “Ora, como é impossível a simultaneidade do violento e do natural, assim também o é que absolutamente, o coagido ou violento seja voluntário” (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1).

Isso já é suficiente para concluirmos que as duas formas de necessidade intrínseca, por serem naturais, não ferem os princípios da vontade. E torna possível afirmarmos, também, que a necessidade de coação se opõe a ação da vontade, pois um ato violento ou coagido não pode ser voluntário. Ao contrário, a necessidade de finalidade ou utilidade estão de acordo com a operação da vontade, pois a utilidade se refere ao meio necessário para atingir determinado fim, e a eleição desse meio será feita pela vontade. Um exemplo é o desejo de atravessar o oceano, que faz com que a vontade queira, necessariamente, um navio. Mas ainda que haja um único meio para atingir determinado fim, esse meio ainda não se impõe absolutamente. Isso ocorre quando pensamos que o homem depende necessariamente da alimentação para sobreviver, mas ele pode escolher não se alimentar, ainda que isso lhe cause danos.

Desse modo, fica evidente que o significado de necessidade e as formas de necessidade que são compatíveis com a vontade. Cabe agora nos perguntarmos se tudo o que a vontade quer, ela o quer necessariamente. Para chegarmos à resposta dessa pergunta, devemos entender que o objeto próprio da vontade é o bem e seu fim é a beatitude, ou seja, a felicidade. As coisas que a vontade deseja de modo necessário são aquelas que tem ligação direta com o seu fim.

Assim, há, certos bens sem conexão necessária com a beatitude, porque, sem eles, pode um ser feliz. E a tais bens a vontade não adere necessariamente. Há outros, porém que têm com ela conexão necessária e pelos quais o homem adere a Deus, em quem só consiste a verdadeira beatitude (*S. Th.*, I, q. 82, a. 2).

Ou seja, a vontade do homem está orientada para o bem último, a felicidade do homem, que é necessária e só é encontrada em Deus. Além disso, ela pode querer outras coisas que não são necessárias, essas, apesar de desejá-las, o homem pode alcançar seu fim último sem elas – como, por exemplo, uma roupa bonita, um copo de refrigerante, um pedaço de pizza. Porém, a “[...] vontade não pode buscar nada senão sob a noção de bem. Ora, como este é múltiplo, ela, por isso, não fica determinada a um só, necessariamente” (*S. Th.*, I, q. 82, a. 2). Ou seja, a vontade deseja necessariamente seu bem e fim último: Deus. Além disso, deseja também bens particulares de maneira contingente. Isso nos permite concluir que a vontade só pode desejar aquilo que antes o intelecto entendeu sob a noção de bem. Porém, ela pode buscar bens secundários, sem os quais ela pode alcançar seu fim último. Portanto, a vontade não quer tudo de maneira necessária.

3.3 A VONTADE E O LIVRE-ARBÍTRIO

Vimos que o objeto próprio da vontade é o bem e que ela o busca com a finalidade de alcançar a beatitude. Além da busca pela beatitude, vimos que a vontade pode desejar bens secundários. Nessa trajetória, é claro que a todo momento fazemos escolhas em nossa vida: escolhemos beber água ou refrigerante, escolhemos qual prato vou comer em um restaurante e também escolhas que podem mudar o rumo da nossa vida, como um curso universitário que determinará a escolha profissional no mercado de trabalho. A capacidade de escolha decorre do livre-arbítrio. Assim,

buscaremos compreender a natureza do livre-arbítrio e o que significa dizer que o homem é livre.

Santo Tomás de Aquino usa como primeiro argumento para provar a existência do livre-arbítrio a existência de leis e exortações. Assim, o “[...] homem tem livre-arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas” (*S. Th.*, I, q. 83, a. 1). Continuando, ele explica as operações dos diferentes entes para destacar a característica ímpar e qualitativamente diferente dos outros entes que o agir livre do homem possui.

É evidente que os seres inanimados agem sem nenhum discernimento, pois não possuem capacidade cognoscitiva. Portanto, a ação desses entes não é motivada por um princípio interior do sujeito. Isso ocorre, por exemplo, quando uma pedra cai, conforme o exemplo do próprio Aquinate. Já os animais, por possuírem conhecimento sensível, agem com discernimento. Isso significa que conseguem ter um grau de escolha em suas ações. Porém, esse discernimento não provém da reflexão, mas do instinto natural. “Assim, a ovelha que, vendo o lobo, discerne que deve fugir, por discernimento natural, mas não livre, porque esse discernimento não provém da reflexão, mas do instinto natural. E o mesmo se dá com qualquer discernimento dos brutos” (*S. Th.*, I, q. 83, a. 1).

Diferente desses seres, temos o homem que “[...] age com discernimento; pois, pela virtude cognoscitiva, discerne que deve evitar ou buscar alguma coisa” (*S. Th.*, I, q. 83, a. 1). Diferente dos animais, seu discernimento não provém de um instinto natural, mas da reflexão racional. Ao final do argumento, Santo Tomás conclui que “[...] é forçoso que o homem tenha livre-arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional” (*S. Th.*, I, q. 83, a. 1). Gardeil (2013b) nos ajuda a entender isso quando diz que o intelecto é potência dos contrários ao se relacionar com o que é contingente. “Ora, as coisas particulares entre as quais se desenvolve a ação humana são coisas contingentes e podem, portanto, prestar-se a diversos juízos que não são determinados” (Gardeil, 2013b, p. 175). Logo, pelo fato mesmo da razão poder eleger diversos juízos quanto ao que é contingente, admitindo inclusive coisas contrárias, podemos concluir que ela não está determinada, sendo, portanto, livre.

Isso se mostra quando percebemos uma pessoa que possui maior inclinação a comer carne do que verduras. Isso não significa que ele esteja determinado a comer apenas carne. Podemos entender isso levando em consideração que o homem possui hábitos que adquire ao longo da vida, que também podem influenciar sua escolha.

Apesar disso, nenhuma dessas influências adquiridas ao longo da vida pode impedir essa pessoa de escolher comer verduras ao invés de carne se sua razão julgar ser aquilo o mais conveniente. Por isso, o livre arbítrio está no campo da possibilidade de escolha dos bens contingentes que o homem possui.

Disso resulta que há uma relação profunda entre a inteligência, a vontade e o livre-arbítrio. “A inteligência é de fato a causa do livre-arbítrio, mas a vontade é o sujeito do livre-arbítrio: a inteligência, pelos juízos que emite, a vontade, pela escolha que efetua” (Ameal, 2023, p. 388). A relação entre eles ocorre do seguinte modo: a inteligência apreende um objeto e ela mesma possui a capacidade de percebê-lo como um bem a se atingir. Sendo esse objeto um bem, a vontade se inclina em direção ao objeto, levando a inteligência a analisar os meios de alcançá-lo. Comparando os meios, pondera os pontos positivos e negativos até eleger o meio mais conveniente para atingir seu fim, meio esse que é confirmado pela vontade, que coloca os órgãos responsáveis na direção do objeto.

O livre-arbítrio, portanto, “[...] não é senão a virtude eletiva” (*S. Th.*, I, q. 83, a. 4), ou seja, o ato próprio do livre-arbítrio é a escolha, a eleição. Ele designa a capacidade que o homem possui de exercer sua vontade plenamente na direção do meio que sua inteligência designou como a mais conveniente para atingir o fim. Daí surge o conceito de ato voluntário, dito de outro modo, dos atos humanos realizados com liberdade: “[...] são voluntários os atos que provenham duma operação imanente do sujeito e em que o sujeito possua o conhecimento do fim ou dos fins que se propõe” (Ameal, 2023, p. 380). Isto é, os atos livres do homem devem partir da escolha de sua inteligência e serem confirmados por sua vontade. Logo, o homem, além de possuir inteligência e vontade, possui livre-arbítrio.

Mas o homem é livre para quê? Ele exerce sua liberdade plenamente apenas escolhendo aquilo que julgar um bem, mesmo que esse bem seja contingente? Como vimos, a vontade tem como finalidade alcançar a beatitude, que só pode ser encontrada em Deus. Para isso, ela tem como objeto ao qual se inclina, o Bem último, que é Deus – mesmo que também possa desejar coisas que a inteligência percebe como bens contingentes, como o alimento que é necessário para a preservação da integridade corporal. O livre-arbítrio é a capacidade que o homem possui de escolher os meios necessários para atingir seu fim. Disso podemos concluir que o homem deseja acima de tudo ser feliz, porém a felicidade verdadeira, a beatitude, só pode ser encontrada em Deus, que, por consequência, é seu fim último. O livre-arbítrio é a

capacidade que o homem possui de eleger os meios mais convenientes para alcançar seu Fim. Logo, podemos dizer que a “[...] verdadeira liberdade consiste em o ser racional se dirigir por si, com real mérito, ao fim último; em evitar tudo aquilo que o desvie desse rumo” (Ameal, 2023, p. 398). Logo, o homem só exerce sua vontade e seu livre-arbítrio plenamente quando se coloca em direção ao seu Fim último, Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve por objetivo compreender o que é o homem para Santo Tomás de Aquino a partir da análise de suas principais estruturas: o corpo e a alma. Para isso, analisamos primeiramente cada um desses elementos para entender suas particularidades e como se dá a relação entre eles. Ao observarmos um homem, é notório que ele possui um corpo material, que está presente em sua composição desde sua geração no ventre materno e que permanece com ele até o fim de sua vida.

Vimos que uma característica marcante da matéria é sua indeterminação absoluta, o que não significa que ela possa estar no estado de não ser. Significa simplesmente que ela, em sua essência, é potencial, ou seja, ela possui uma disposição para receber uma forma específica. Por isso, concluímos que ela não é subsistente e necessita de um segundo princípio que a eleve ao ato. Por isso não dizemos que o corpo humano seja apenas matéria, mas um composto de matéria e forma.

Isso nos levou a estudar a forma substancial do homem, que Santo Tomás chama de alma. A alma humana, portanto, sendo constituinte primordial no composto humano, não pode ser contrária ao corpo, caso contrário isso ocasionaria a falência do ser, pois “o ser substancial de qualquer coisa é indivisível” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 4). Isso nos leva a crer que é impossível existir no mesmo corpo várias almas essencialmente diferentes, pois, sendo o ser uno, sua forma substancial também deve ser. Isso nos leva a analisar quais são as operações da alma no homem, constatando que sua primeira operação no corpo é proporcionar a vida. Ou seja, apesar da alma ser uma, ela possui várias operações em potência, eis a nossa conclusão.

As operações que a alma realiza nos seres vivos são proporcionais ao nível de vida em que eles estão. Ou seja, o homem não é o único ser que possui vida, plantas e animais também possuem vida, vida essa proporcionada por uma alma. Porém, a alma das plantas e animais não possuem as mesmas potências que a alma humana. Por isso, analisamos as três faculdades ou almas. Isso evidencia que para falar sobre as três faculdades que Santo Tomás apreendeu de Aristóteles, é necessário que se fale não apenas do homem, mas de todos os seres vivos.

Desse modo, analisamos a primeira e mais simples faculdade encontrada nos seres vivos: a faculdade vegetativa, responsável pelas funções mais básicas do indivíduo. Essas funções são três: nutrição, crescimento e geração. Assim, ela cumpre

a função de ser princípio da vida, mas também dá aos viventes essas três potências. Fica claro, portanto, que esta é a única faculdade que as formas mais básicas de vida possuem, como, por exemplo, as plantas.

A segunda faculdade que analisamos foi a faculdade sensitiva, cuja principal função é ser princípio dos quatro sentidos internos e dos cinco sentidos externos. É evidente que esta faculdade pressupõe as potências da faculdade vegetativa, que são básicas e encontradas em todos os viventes. Tudo considerado, concluímos que as potências sensitivas só podem ser encontradas nos animais e no homem. Após aprofundarmos esse tema, estudamos quais são e como operam os cinco sentidos externos – à saber: tato, paladar, olfato, audição e visão – e os quatro sentidos internos – à saber: o sentido comum, a imaginação, a estimativa (ou cogitativa) e a memória.

Por entendermos as particularidades dos modos de vida inferiores, foi possível compreendermos as particularidades da alma humana, constatando que possui as potências inferiores em perfeição, por conta de sua principal potência, o intelecto – sendo o homem a única criatura corporal que o possui. Assim, dentre as particularidades da alma humana, iniciamos analisando o fato de ela ser espiritual, subsistente e incorruptível. Logo, as operações da alma humana sobrepõem as operações corporais. Isso nos levou a concluir no final do primeiro capítulo que o homem possui uma alma intelectiva que é superior e qualitativamente diferente da alma dos outros seres vivos, gerando entre eles não apenas uma diferença accidental, mas essencial.

No segundo capítulo, nos dedicamos a aprofundar a compreensão do intelecto, principal potência da alma intelectiva. Isso se faz necessário por não ser conveniente estudar as estruturas do homem sem compreender com clareza as operações de sua alma. Assim, iniciamos a primeira seção do segundo capítulo analisando o que significa dizer que o homem tende naturalmente ao saber. Desta forma, foi possível esclarecermos as diferenças entre o conhecimento da alma sensitiva, baseada no dado sensível particular, e o conhecimento da alma intelectiva, baseada na abstração universal, afirmando ao final que, apesar de diferentes, essas duas formas de conhecimento não são opostos.

Ainda no segundo capítulo, dedicamos a segunda seção para analisarmos como ocorrer a formação do conhecimento intelectual, vimos, portanto, como ocorre o processo de abstração. Essa análise é de fundamental importância para

conhecermos o objeto próprio da inteligência humana, ao qual dedicamos a terceira seção do mesmo capítulo.

No terceiro capítulo, por fim, foi necessário que analisemos outra virtude da alma intelectiva que está muito presente na alma humana: a vontade. Em suma, iniciamos esse capítulo analisando a relação que a vontade possui com o intelecto. Para isso, foi necessário que compreendêssemos primeiro o significado de alguns conceitos da filosofia tomista, como o apetite natural e o apetite sensitivo, nos levando a concluir que o apetite intelectivo é qualitativamente diferente e superior, por estar ligado ao processo de intelecção. Dessa maneira, ficou claro que há uma profunda ligação entre o intelecto e a vontade.

Dedicamos a segunda seção ao estudo do principal objeto da vontade. Para isso analisamos o que significa dizer que a vontade deseja as coisas necessariamente e se ela deseja tudo desse modo. Isso nos levou a concluir que a vontade do homem está orientada para o bem último, a felicidade do homem, que é necessária e só é encontrada em Deus. Concluímos também que ela pode querer outras coisas que não são necessárias, essas, apesar de desejá-las, o homem pode alcançar seu fim último sem elas. Logo, seu objeto é o bem desejável.

Por fim, tratamos sobre o livre-arbítrio na última seção do terceiro capítulo. Buscando entender o que significa dizer que o homem é livre, chegamos a conclusão de que o livre-arbítrio é a capacidade que o homem possui de eleger os meios mais convenientes para alcançar seu Fim. Portanto, sendo seu fim último Deus, o homem só exerce plenamente sua vontade e seu livre-arbítrio quando se coloca em direção a Ele.

Isso nos leva a crer que o nosso objetivo de compreender as estruturas do homem a partir da antropologia filosófica de Santo Tomás de Aquino foi alcançado, pois conseguimos compreender e analisar o que significa dizer que o homem é composto de corpo e alma, bem como estudar as principais virtudes de sua alma, que o diferenciam de todos os outros seres vivos não apenas acidentalmente, mas essencialmente, à saber, a inteligência e a vontade. Logo, podemos concluir em uma única sentença que o homem é composto por corpo e alma, sendo suas principais potências a inteligência e a vontade.

REFERÊNCIAS

- AMEAL, João. **Santo Tomás de Aquino**: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2023.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV**: volume I. Edição e tradução de Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de Dom Odilão Moura, OSB. 2. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2017.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: v. 1. : *Ia pars*. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2016.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: v. 3. : *Ila-IIae*. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2016.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**: ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário de Giovanni Reali. v. 2. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. **Santo Tomás de Aquino**. 3. ed. São Paulo: Ecclesiae Editora, 2015.
- ECHAVARRÍA, Martín F. **A práxis da psicologia**: e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2021.
- FAITANIN, Paulo. A natureza da matéria em Tomás de Aquino. **Aquinate**, v. 1, n.1, p. 21-43, mai./dez., 2005. Disponível em: < <http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/a-natureza-da-materia-em-tomas-de-aquino.pdf> > Acesso em: 15 mar. 2024.
- GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: introdução, lógica, cosmologia. São Paulo: Paulus, 2013a.
- GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia, metafísica. São Paulo: Paulus, 2013b.
- HUGON, P. Édouard. **Os princípios da filosofia de Santo Tomás de Aquino**: as vinte e quatro teses fundamentais. Paraná: Calvariae Editorial, 2023.