

## SOBRE O CONHECIMENTO DA ALMA APÓS A MORTE<sup>1</sup>.

*José Ignacio Murillo* – Universidad de Navarra

*Resumo:* A intenção deste artigo é expor sobre a questão do conhecimento da alma após a morte.

*Palavras-chave:* Conhecimento, Imortalidade, Alma.

*Abstract:* The intention of this article is to explore the question about the knowlegde of the soul after death.

*Keywords:* Knowledge, Immortality, Soul.

### INTRODUÇÃO.

O estudo da imortalidade da alma e de seu estado após a morte é um dos temas menos tratados na filosofia moderna e, sobretudo, contemporânea. Na atualidade, diante desse problema, o filósofo (e ainda, em muitos casos, o teólogo) tende a se calar.

Por vezes, este silêncio se deve a convicção de que é impossível aceitar racionalmente que sobreviva algo do homem após a morte. Segundo uma concepção muito difundida, sobretudo nos âmbitos científicos, o homem só pode ser entendido como um organismo que evolui de um modo determinado. Em consequência, o que tradicionalmente se chamava espiritualidade só pode ser entendido como um conjunto de funções biológicas, que permitem uma forma de conhecimento e de conduta especialmente desenvolvidas, e que o ser humano tendeu a interpretar de acordo com alguns preconceitos que visam ressaltar sua superioridade em relação aos outros animais ou a conjurar alguns de seus temores.

Entretanto, a filosofia não pode deixar de propor questões que minam os princípios sobre os quais se baseiam estas afirmações<sup>2</sup>. Em última instância,

---

<sup>1</sup> A *Aquinate: Revista Eletrônica de Estudos Tomistas* agradece ao Professor José Ignacio Murillo pela permissão da tradução e edição do presente texto, originalmente publicado em espanhol como introdução in TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, 19. *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo. Cuadernos de Anuario Filosófico. Série Universitária*, 91. Pamplona: *Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra*. 1999. Não foi incluído nesta edição o nº 7 do original, uma vez que nele o autor dá informações sobre a tradução da questão introduzida. Tradução de Fernanda Cristina Lima de Oliveira (Graduanda de Filosofia-UFF e membro do *GESTA: Grupo de Estudo Santo Tomás de Aquino*). Revisão da tradução de Daniel Nunes Pêcego.

resulta difícil, por exemplo, aceitar que todo o conhecimento humano pode ser explicado recorrendo ao funcionamento do cérebro, dentre outras coisas, porque isto impede dar razão da diferença que existe entre esses processos e o conhecimento dos mesmos. Não é difícil descobrir que tal opinião nega à investigação científica as condições de possibilidade de seu exercício.

Esta e outras dificuldades que a filosofia detecta nas formulações reducionistas explicam por que uma postura muito difundida no panorama filosófico seja o agnosticismo. Em algumas ocasiões, seguindo o rastro de Kant, se decreta impossível resolver teoricamente o problema da imortalidade e, por acréscimo, dizer algo coerente sobre as condições da vida após a morte. Em outras, a dificuldade do problema e a falta de categorias adequadas para abordá-lo levam a passá-lo por alto, e a considerar que os problemas de antropologia se reduzam ao estudo da vida presente. Deste modo, temas como a morte e o desejo de imortalidade somente são tratados na medida em que repercutem no modo de enfrentar a existência mundana, sem abordar a natureza da primeira nem se pronunciar acerca da legitimidade de tal pretensão.

Esta atitude, por outro lado, está de acordo com o interesse que a Modernidade, desde o Renascimento, dirige para a vida presente, e que frequentemente se apresenta como uma reação contra a importância unilateral que os séculos anteriores haviam tributado à vida ultra-terrena, a despeito da mundana.

No entanto, a frequente ausência de uma abordagem filosófica a esses assuntos não elimina a importância de que se revestem para cada pessoa; e, por esta razão, a ausência de um adequado tratamento teórico contribuiu mais para excluí-los do controle intelectual, expondo-os às veleidades da fantasia. Pois, se é bem certo que, em nossa época, a ciência no Ocidente parece indiferente para com o além, não faltam nele pessoas que têm a crença em algum tipo de sobrevivência após a morte, mas que são incapazes de pô-la em relação a sua visão de mundo. A aparente impossibilidade de superar este abismo contribui a relegar esta preocupação ao âmbito dos interesses pouco sérios ou, em todo caso, não susceptível de debate racional.

Neste contexto cultural a tentação do filósofo diante de textos como o que comentamos [*De veritate*, q. 19, sobre o conhecimento da alma após a morte] é abordá-los com uma preocupação meramente erudita, com a intenção de espanar opiniões do passado ou de buscar elementos que nos permitam conhecer um modo de pensar que despojamos de sua intenção de

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, POLO, L. *Curso de Teoría del conocimiento*. Vol II. Pamplona: Eunsa, 1998, pp. 13-40 e 155-171. Ali se mostra como uma visão materialista do conhecimento pode provocar uma perda de foco inclusive na hora de estudar a sensibilidade.

explicar a realidade. Para contribuir a conjurar este perigo, pode ser útil procurar oferecer um marco de leitura que ajude a vislumbrar, ainda que seja parcialmente, a importância teórica e humana das reflexões tomistas sobre este tema.

Por outro lado, o estudo da alma separada resulta interessante para por à prova importantes noções e princípios da antropologia, pois permite conhecer seu rendimento em uma situação limite e, deste modo, aclarar seu conteúdo e suas virtualidades.

## 1. A CONDIÇÃO DA ALMA APÓS A MORTE. PRECEDENTES FILOSÓFICOS.

A morte é um fenômeno demasiado notório para ser ignorado, e, além disso, afeta o homem de um modo tão radical que não permite facilmente se desinteressar dela. Por isso, o interesse pela morte e o que a rodeia não precisou esperar a aparição da filosofia grega para entrar em cena, se não que, pelo que sabemos, parece acompanhar a vida humana desde o princípio<sup>3</sup>.

Neste contexto existencial, e apoiando-se em algumas observações e intuições, assim como em tradições sapienciais diversas, se desenvolveram em todas as culturas diferentes concepções sobre seu significado.

Um dos sinais mais destacados desta preocupação foram as práticas rituais que tem por objeto o cadáver, que são sintoma de uma preocupação especial pelos restos do indivíduo, aos quais, de um modo ou de outro, parecem reconhecer certa dignidade ou ainda sacralidade.

Estas atitudes diferenciam os homens de outros animais. Mas também parece diferenciá-lo, não só a atitude para com os mortos, mas também para com a própria morte, pois se forjam imagens dela que influem em seu modo de se comportar. A cultura grega expressava de algum modo esta característica humana quando aplicava aos homens de um modo especial o qualificativo de “mortais”.

Para o homem, ser mortal não é uma propriedade a mais ou uma consequência entre outras de sua natureza, mas um limite. O homem tende a ver a morte como algo que poderia não ser ainda que de fato seja, o que é sinal de que concebe a sua vida do ponto de vista da aspiração à perdurabilidade. Por isso, ordinariamente, as práticas funerárias são acompanhadas de uma concepção sobre o que se passa com o defunto ou com o que fica dele, após o evento da morte.

É um fato que o afã de imortalidade não se detém necessariamente diante da evidência da morte e que resulta comum na história da cultura a convicção de que algo do homem permanece depois dela. Na tradição grega, a

---

<sup>3</sup> Cfr. VICENTE AREGUI, J. *El horror de morir*. Barcelona: Tibidabo, 1992.

permanência se entendia como o permanecer de uma sombra<sup>4</sup>. Esta concepção parece encontrar um bom fundamento na experiência. Com efeito, na morte e, sobretudo depois dela, se destrói o corpo. Mas sem ele parece impossível conceber a atividade humana. De modo que, se fica algo do homem, somente pode ser uma sombra inativa. Também se pode entender esta postura como uma projeção do que fica do defunto na sociedade dos homens que abandona. Enquanto vivia, este podia atuar por si mesmo; uma vez morto, só fica dele a recordação que, de si, já nada pode fazer, nem bom nem mal. A vida no defunto parece detida e, em conseqüência, incapaz de melhorar ou piorar. Isto permite, dentre outras coisas, que a admiração que lhe podemos tributar não possa ser frustrada e daí a veneração dos heróis e dos antepassados.

Mas o que aqui nos interessa, sobretudo, é o tratamento filosófico do problema. O tema da permanência após a morte já havia sido introduzido claramente por Pitágoras<sup>5</sup>, que propõe uma visão da alma distinta da tradicional, pois admite que seja suscetível de sucessivas reencarnações. No entanto, onde se aborda de um modo mais estritamente filosófico é em Platão, e precisamente em dependência de sua teoria do conhecimento.

O precedente imediato do desenvolvimento platônico é Sócrates. Ainda que seja difícil delimitar o que corresponde a Sócrates e o que a Platão, os estudiosos parecem estar de acordo em que, se considerarmos a mudança que sofre a filosofia depois deste personagem e as contribuições que se costuma atribuir-lhe, dentre as inovações socráticas, na ordem dos conteúdos teóricos, se encontram duas decisivas para o desenvolvimento posterior do nosso tema: a formulação filosófica das noções de virtude e de alma<sup>6</sup>.

Ambas, por outro lado, se encontram conectadas. O termo alma é utilizado por Sócrates para designar o centro da personalidade moral. Trata-se da resposta a pergunta: o que é realmente importante e radical no homem, a razão de sua unidade? E esta pergunta, por sua vez, é despertada em Sócrates como fruto de outra: em que consiste o bem do homem, sua excelência, ou seja, sua virtude? Pois, com efeito, para encontrar o bem do homem, é preciso saber o que é o homem. Mas esta pergunta nos leva para além das aparências, em busca daquilo que dá unidade e coerência a todas as qualidades humanas.

---

<sup>4</sup> Cfr. ROHDE, E. *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Friburgo, 1890-1894 (Trad. esp.: *Psique. El culto a las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Málaga: Agora, 1995.).

<sup>5</sup> Parece que a concepção religiosa do Orfismo influenciou decisivamente a inovação de Pitágoras. Cfr. REALE, G. *Storia della filosofia antica*. Vol. I. Milão: *Vita e Pensiero*, 1989, Apêndice I.

<sup>6</sup> Cfr. *IBIDEM*, pp. 300-314.

O fio condutor da investigação socrática é o papel preponderante do intelecto na vida humana. De início, porque é o único instrumento confiável para resolver o problema que a busca do bem nos coloca, pois somente ele é capaz de ultrapassar as aparências sensíveis e de se responsabilizar de tudo o mais, inclusive de si mesmo. Além disso, porque o conhecimento intelectual mostra por isso sua superioridade a respeito do resto da realidade e reclama em justiça um papel diretor sobre todas as dimensões humanas. Desde Sócrates, ao mesmo tempo em que a intelectualidade aparece como característica distintiva do ser humano, se tenta extrair desta convicção todas as conseqüências práticas.

Pode-se dizer que, já nos pré-socráticos, a filosofia aparece quando concentra a atenção no estável da realidade: o fundamento imutável que dá razão a todas as coisas que se geram e se corrompem<sup>7</sup>. A filosofia foi, no início, antes de tudo um estudo do universo, e neste, o homem parece ocupar tão somente o posto de um dos tantos seres perecíveis. No entanto, logo se nota que, se somente o homem, entre os seres efêmeros, é capaz de entrar em contato com o permanente e imutável, é porque algo nele é, por sua vez, imortal e não perecível, e isso não é outra coisa que a inteligência. Sócrates só teve que extrair desta convicção as conseqüências que derivam para a vida humana.

De todo modo, não resulta facilmente harmonizar esta convicção com a evidência da morte. Como pode conter uma realidade imortal uma que não é? Platão nos mostra Sócrates, nos momentos prévios a sua morte, tentando aclarar se a alma é verdadeiramente imortal e tentando fundamentar racionalmente a esperança de que assim o seja<sup>8</sup>. Mas, ainda que não possamos saber até que ponto as demonstrações que são postas em sua boca lhe pertencem, é claro que Platão chega a propor uma solução, que determinará a filosofia posterior: se trata da afirmação da dualidade entre o sensível e o inteligível, ou seja, entre o espiritual e o material<sup>9</sup>.

O imutável ente parmenidiano se transforma agora em uma pluralidade de ideias que dão razão da pluralidade da realidade. Mas o problema da cosmologia anterior tinha sido explicar as aparências, e é aqui onde aparece a noção de matéria e de corporeidade. A matéria não é irreal, se bem que seja o mais distante da plenitude do princípio estável, e, portanto, o princípio da instabilidade e mudança, aquilo que a duras penas e indiretamente admite ser alcançado pelo conhecimento intelectual.

---

<sup>7</sup> Cfr. POLO, L. *Introducción a la filosofía*. Pamplona: Eunsa, 1999.

<sup>8</sup> Cfr. PLATÃO. "Fédon". In *Diálogos*. Vol. III. Madri: Gredos, 1988 (Tradução e notas de GARCÍA GUAL, C.; MARTINEZ HERNÁNDEZ, M. E LLEDÓ IÑIGUEZ, E.), pp. 24-142.

<sup>9</sup> Cfr. REALE, G. *Storia della filosofia antica*. Vol. II. Milão: Vita e Pensiero, 1989, pp. 59-101.

Desde este momento o problema da vida após a morte adquire alguns dos elementos que o vão caracterizar posteriormente. De um lado, a convicção de que admitir ou rejeitar que no homem exista algo imortal depende das relações que este tenha com o princípio intelectual. Por outro lado, a de que o imortal deve aparecer como uma realidade imaterial, captável somente pela inteligência, por contraposição ao corpóreo que se capta pelos sentidos.

Para Platão, a capacidade humana de conhecer se explica pela afinidade da alma com as ideias. Neste contexto, Aristóteles vai aportar uma novidade ao pôr o acento no *ato* de conhecer<sup>10</sup>. As ideias não são em si, pois não podem existir à margem do ato de pensá-las. O lugar das ideias é a mente e, em consequência, o que definirá o espírito não é sua idealidade, mas sim a capacidade de conhecer.

Não obstante, o tema cristão da criação vai exigir afinar o tratamento das relações entre a alma e a matéria. Se a matéria é o princípio da potencialidade, esta não pode faltar em nenhuma das realidades finitas, pois, caso contrário, de modo algum se distinguiriam de Deus. Assim, no agostinianismo medieval, para justificar a distinção entre a alma e Deus, se aceita que à alma e aos espíritos lhes corresponde certo tipo de matéria. Esta é, por exemplo, a opinião de São Boaventura<sup>11</sup>. Para este autor, a alma é uma substância completa, que não obstante, tem uma natural inclinação a comunicar sua perfeição a um corpo.

## 2. A PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO.

Tomás de Aquino, ao contrário, adotará uma postura mais radical. De acordo com ela, os seres espirituais são absolutamente imateriais, ou seja, em termos aristotélicos, puras formas sem matéria. A distinção dos seres finitos em relação a Deus não se estabelece em virtude da matéria, mas sim da distinção real entre a essência daqueles e o ato de ser que recebem, os quais se comportam entre si como a potência e o ato<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. POLO, L. *Curso de Teoría del conocimiento*. Vol. I. Pamplona: Eunsa, 1984; YEPES STORK, R. *La doctrina del acto em Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 1993.

<sup>11</sup> Cfr. SÃO BOAVENTURA. *In II Sent., d.17, q.1, a.2, ad 6; In Hexaëm., II, 2*; GILSON, E. *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1953, pp. 254-273.

<sup>12</sup> “Ainda que no anjo não haja composição de forma e matéria, há de ato e potência. Isso se pode entender pela consideração das realidades materiais, nas que se encontra uma dupla composição. A primeira é a da forma e matéria, com as quais constitui uma natureza. A natureza assim constituída não é seu ser, senão que o ser é seu ato. Pelo que a natureza mesma se compara com seu ser como a potência com o ato. Assim, pois, uma vez eliminada a matéria, no caso de que a forma subsista sem matéria, no entanto, resta a

Unida a essa afirmação, se encontra a tese de que o conhecimento é proporcional à independência da matéria. A matéria tende a isolar as formas, enquanto que o conhecimento aproxima umas e outras. Pode-se dizer que a forma mais alta pela qual um ser pode possuir a realidade é o conhecimento. A tal ponto é assim, que os graus de vida precedem e esboçam, na ordem material, a vida espiritual, que se fundamenta no conhecimento intelectual. A superioridade de uma forma corresponde a sua capacidade de superar as limitações que a matéria impõe; e, no cume dessa escala, as formas puras são, em virtude de sua própria imunidade da matéria, intelectuais, ou seja, capazes de encarregar-se da totalidade da realidade do ponto de vista mais universal, ou seja, enquanto é<sup>13</sup>.

A solução tomista tem numerosas vantagens. Dentre outras, aclara o significado das noções de forma e de matéria, ao aplicar esta última tão-somente à matéria corpórea e reduzir a formalidade de cada ente a uma única forma substancial, que dá razão de todas suas vitalidades, inclusive as que se manifestarão nas diversas formas acidentais. Além do mais a correspondência entre imaterialidade e conhecimento permite interessantes avanços na investigação do espírito, como demonstrará ele mesmo em seu estudo dos espíritos puros e, em concreto, no da alma separada, que agora nos ocupa. Mas esta abordagem tão diáfana oferece algumas dificuldades na hora de ser aplicada ao homem.

As observações sobre a natureza do conhecimento e da inteligência nos permitem entender os termos em que se propõe o problema da morte. Por um lado, nossa vida está sujeita aos ritmos e condicionamentos dos organismos materiais. Mas, de outro, encontramos em nós uma atividade que não pode de modo algum exercer uma alma que só tem ser na matéria. O conhecimento intelectual, como falamos, exige uma absoluta imunidade da matéria. Este é, de fato, o único modo de ser que resulta coerente com sua capacidade de captar a realidade como tal, que se manifesta em que a compreende sob a razão mais universal, sob a razão de ente. Mas, como conciliar a espiritualidade que esta constatação exige com a evidente materialidade e caducidade do organismo humano? Em concreto, como admitir a existência em nós de uma realidade espiritual, sem concluir que o corpo se soma a ela como um lastro?

---

comparação da forma com o ser, como a potência com o ato.” *S.Th.* I, q.50, a.2, ad 3. Cfr. *In I Sent.*, d.8, q.5, a.2; *In II Sent.*, d.3, q.1, a.1; *De ente et essentia*, c.5; *S.C.G.*, II, cc. 50-51; *De Spiritualibus Creaturis*, a.1.

<sup>13</sup> “É patente que a imaterialidade de algo é a razão de que seja cognoscitiva; e o modo de conhecimento corresponde ao modo de imaterialidade”. *S.Th.* I, q.14, a.1, co.

Tomás de Aquino rechaça a posição que afirma que a alma se une a um corpo para usá-lo como instrumento<sup>14</sup>. Para ele a união entre ambos é substancial, a tal ponto que a alma, apesar de ser separável, não é uma substância completa, e, portanto, sua união com o corpo é natural<sup>15</sup>. Mas isso exige sustentar que o corpo acrescenta algo à alma, a aperfeiçoa, algo que parece difícil de admitir se temos em consideração que a alma separada existe de um modo semelhante aos espíritos puros, enquanto que a unida a ele compartilha as mudanças das naturezas corpóreas. Por outro lado, a união da alma com o corpo não pode ter por missão enobrecer ao corpo, pois isso seria ordenar o superior ao inferior, e isto é antinatural<sup>16</sup>.

A solução tomista, que repete uma e outra vez, e a que cada vez parece conceder mais importância<sup>17</sup>, consiste em reconhecer ao corpo um papel na atividade própria da alma, ou seja, no conhecimento intelectual. Com efeito, a diferença entre os espíritos não pode ser devida à matéria, que funda as distinções numéricas entre indivíduos da mesma espécie. Pelo contrário, esta só pode ser hierárquica, ou seja, baseada nos graus de perfeição das formas<sup>18</sup>. Como, de acordo com o que foi dito, a atividade própria dos seres imateriais é o conhecimento intelectual, a superioridade das formas se traduz em uma maior capacidade de conhecer a realidade, à semelhança do ser espiritual por antonomásia, que é Deus, o Qual, com um só ato, isto é, conhecendo-Se a Si mesmo, é capaz de conhecer todo o real e possível. Analogamente, os seres superiores, em virtude de seu maior poder intelectual, são capazes de conhecer com menos espécies toda a realidade. Contudo, à medida que nos afastamos da perfeição divina, as espécies devem multiplicar-se, e isso até o ponto em que exista uma forma intelectual de poder cognoscitivo tão débil que, se só dispusesse de espécies, teria um conhecimento confuso dos singulares. A referida forma é a alma humana.

Esta explicação permite ao Aquinate conceder ao corpo um valor para a alma e suas atividades próprias e evitar os escolhos que representa fazer da união da alma espiritual com um corpo uma única natureza. Por outro lado, nosso autor extrai deste argumento outras conseqüências importantes. A

---

<sup>14</sup> Cfr. *S.Th.* I, q.76, a.1; *S.C.G.*, II, cc. 56, 57, 59, 68; *In II De anima, lect. 4*; *In III De anima, lect. 7*; *De spiritualibus Creaturis*, a.2; *Q. D. De Anima*, aa.1-2; *De unitate intellectus*.

<sup>15</sup> Cfr. *S.Th.* I, q.76, a.5; *Super Sent.*, II, d.1, q.2, a.5; *Q. D. De anima*, a.8; *Q. D. De Malo*, q.5, a.5.

<sup>16</sup> Cfr. *S.Th.* I, q. 51, a.1, co; q.55, a.2, co; q.89, a.1; q.118, a.3, co; *Super Sent.* II, d.1, q.2, a.4; *Q. D. De Potentia*, q.5, a.10, ad 5; *Q. D. De Anima*, a.7, co.

<sup>17</sup> Com efeito, ainda que não apareça no artigo dedicado a este problema no *Scriptum super Sententiis*, sua primeira grande obra, ocupa um lugar destacado em obras posteriores e, especialmente, na *Suma Teológica*.

<sup>18</sup> Cfr. *S.Th.* I, q.50, a.4; *Super Sent.*, II, d.3, q.1, a.4; *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, a.8.

animação substancial do corpo, que só pode ser admitida se favorece a alma em sua atividade mais própria, outorga ao homem certas prerrogativas entre os espíritos.

De uma parte, o homem aparece como horizonte e confim entre o mundo dos espíritos e o dos seres materiais. Por um lado, é capaz de entender, e, de outro, seu princípio formal informa por natureza uma matéria. Sua inferioridade ontológica é compensada pelo privilégio de constituir o ponto de intercessão entre as duas ordens do real<sup>19</sup>.

Por outra parte, a animação permite a pluralidade de pessoas que compartilham uma mesma natureza<sup>20</sup>, e, deste modo, a existência de algumas relações pessoais peculiares como a paternidade e filiação, a fraternidade, o matrimônio, o mandar e a obediência entre iguais *etc.*

Além disso, a corruptibilidade do corpo assumido pode ser explicada como uma exigência de sua função cognoscitiva. O conhecimento sensível requer uma compleição adequada entre os elementos que lhe permita ser receptivo do influxo dos seres materiais<sup>21</sup>. A possibilidade de corrupção que esta condição introduz se vê também compensada com a aptidão para atuar no mundo que, por sua vez, é corruptível, mas que, precisamente por isso, pode ser transformado<sup>22</sup>.

E, junto a tudo isso, de um ponto de vista teológico, essa pluralidade pessoal junto com a temporalidade e, portanto, revogabilidade das decisões humanas, faz a natureza humana apta a um tratamento especial por parte da divindade: a Encarnação redentora, que uma Pessoa divina assuma a natureza humana para redimi-la do pecado<sup>23</sup>.

Mas se bem que Tomás de Aquino afirme que a possibilidade de se corromper faz parte da natureza humana em estado de peregrino, ou seja, a caminho da perfeição definitiva, reconhece ao mesmo tempo que o fato da

---

<sup>19</sup> Cfr. *Super Sent.* IV, d. 50, q. 1, a. 1 co; ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el universo. "Anima forma corporis" en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.* Pamplona: Eunsa, 1997.

<sup>20</sup> Polo desenvolveu esta indicação tomista, por exemplo, em *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona: Eunsa, 1996, pp. 237 ss; e em *Ética. Hacia una version moderna de los temas clásicos.* Madri: Unión Editorial, 1997, p. 74.

<sup>21</sup> Tomás de Aquino afirma que, se fosse possível que existisse um corpo por si incorruptível, mas que permitisse a sensibilidade, esse seria o apropriado para o espírito humano. Entretanto, a sensibilidade exige uma determinada compleição dos elementos que, portanto, pode se dissolver. Cfr. *S.Th. II-II*, q.164, a.1.

<sup>22</sup> Esta é a razão pela qual o mundo adequado ao homem seja aquele em que se dá a geração e a corrupção, como faz ver Tomás de Aquino, que aporta como uma das propriedades que faziam do Paraíso um lugar adequado ao homem a sua mutabilidade. Cfr. *S.Th. I*, q.102, a.2, co.

<sup>23</sup> Cfr. *S.Th. III*, q.4, a.1.

morte contradiz a espiritualidade do princípio reitor do homem<sup>24</sup>. A resposta de sua antropologia a esta dificuldade remete, de um lado, ao pecado original<sup>25</sup>, que introduz a desordem antropológica, ao privar de uma ajuda congruente por parte de Deus para evitar a separação da alma com relação ao corpo que naturalmente informa; e, de outra, à ressurreição<sup>26</sup>, pela qual se restabelecerá a união, e o corpo será definitivamente elevado à dignidade de alma glorificada, sem que possa daí em diante se separar daquela.

Em conclusão, a natureza intelectual da alma, manifestada na índole de suas operações cognoscitivas, mostra a incorruptibilidade da alma humana e exige, portanto, sua permanência ainda que separada do corpo; e, no entanto, isso não impede de afirmar que o estado da alma depois da morte é não natural e que a perfeição definitiva que a alma reclama não se verá realizada até a ressurreição da carne.

### 3. O CONHECIMENTO DA ALMA SEPARADA.

O estado da alma após a perda do corpo que anima é concebido por Tomás de Aquino como um passo transitório para o modo de existir das substâncias separadas. Por isso, não é possível compreender o modo de conhecer do homem após a morte sem abordar o modo pelo qual as referidas substâncias conhecem.

As criaturas mais perfeitas são as criaturas imateriais. Como falamos, a imaterialidade de uma forma guarda uma relação direta com a inteligência. Isto implica que somente pode ser imaterial uma forma ou se é de si cognoscente ou na medida em que se encontra em um cognoscente<sup>27</sup>. Este último ocorre com as faculdades sensitivas e com os sensíveis. Estes últimos são imateriais porque o sentir comporta uma percepção imaterial da forma; contudo, estas formas dependem da matéria, sem a qual não se poderia dar a não-mutação do órgão que precede ao conhecimento. Além do mais, remetem a qualidades materiais do real. Por sua parte, as faculdades sensíveis são também de algum modo imateriais, mas seu ser é inconcebível sem depender da alma do vivente, que, salvo no caso do homem, não pode existir à margem da matéria.

Mas há, como dissemos, formas que existem sem matéria. Uma vez que não existe nenhuma realidade inativa, é preciso que estas formas tenham algum tipo de atividade de modo natural. É interessante ter em consideração que não existe nenhum ser em ato sem que dele derive ininterruptamente uma

---

<sup>24</sup> Cfr. *S.C.G.* IV, c.52.

<sup>25</sup> Cfr. *S.Th.* I-II, q.85.

<sup>26</sup> Cfr. *S.C.G.*, IV, cc. 79-97.

<sup>27</sup> Cfr. *S.C.G.*, II, c.50.

atividade. Pois bem, o conhecimento intelectual é a atividade que por si exercem, de um modo natural e sem interrupção, as formas puras na medida em que existem.

O conhecimento se pode definir como a possessão imaterial de uma forma. As formas materiais não se possuem a si mesmas posto que se encontram derramadas, para dizê-lo com uma metáfora tomista, sobre a matéria que informam<sup>28</sup>. Contudo, as formas puras não encontram nenhum obstáculo ou intervalo que vencer para estar imaterialmente em si mesmas. Por isso não necessitam de nenhuma operação reflexiva para se conhecer o que se acrescenta ao que são. Pelo contrário, a operação pela qual se conhecem deriva pacificamente de seu modo de ser.

Para entender este ponto é preciso recordar que Tomás de Aquino distingue precisamente a operação cognoscitiva das ações produtivas<sup>29</sup>. A ação produtiva medeia o agente e o produto ao qual outorga realidade: o produzido é resultado da ação. Mas o conhecimento não é uma produção. Ainda mais, existe uma diferença radical entre ambos neste ponto, pois o conhecimento não medeia do mesmo modo o cognoscente e o conhecido, mas antes, pelo contrário, deriva da unidade prévia entre ambos; ou seja, se trata do ato que corresponde à unidade de duas formas, uma unidade que não é outra forma, mas um ato especial, o ato de conhecer<sup>30</sup>.

#### 4. O AUTOCONHECIMENTO DAS SUBSTÂNCIAS ESPIRITUAIS.

De acordo com estes princípios é evidente que qualquer forma subsistente se terá a si mesma como primeiro conhecido, e por tanto este será o objeto ou conteúdo de sua primeira operação cognoscitiva. E mais, está é a razão pela qual Tomás de Aquino interpreta a *reditio in seipsum* neoplatônica como a subsistência dos seres espirituais em si mesmos<sup>31</sup>.

De todo o modo, ao considerar esta operação parece conveniente deter-se em um problema que aborda a doutrina tomista, mas no qual não

---

<sup>28</sup> Cfr. *Super Sent.*, I, d.17, a.5, *ad* 3; II, d.19, q.1, a.1, co.

<sup>29</sup> “O entendimento não é um movimento como ato do imperfeito, que passa de uma coisa a outra; é um ato do que é perfeito, existindo no mesmo agente”. *S.Th.* I, q.14, a.2, *ad* 2.

<sup>30</sup> “A operação inteligível não medeia o inteligente e o entendido, senão que procede de ambos, enquanto estão unidos.” *Q. D. De Veritate*, q.8, a.6, *ad* 11. Em outra ocasião parece dizer o contrário. Por exemplo: “O ato de conhecimento é intermediário entre o cognoscente e o conhecido”. *Q. D. De Veritate*, q. 1, a.9, co. Contudo, ambas as afirmações não são contraditórias, posto que também se pode dizer que a realidade conhecida está no cognoscente segundo o ato de conhecê-la, sem que isto implique que seja produzida por este.

<sup>31</sup> Cfr. *Super Sent.* II, d.19, q.1, a.1, co.

parecem reparar habitualmente os comentadores: Pode-se dizer que este conhecimento natural – e, portanto, originário e inamissível – dos espíritos esgota sua realidade?

A resposta, em minha opinião, somente pode ser negativa. E não só por comparação com o conhecimento divino, que é o único que compreende cabalmente a realidade, pois o faz da perspectiva do Criador e do dono absoluto do ser. Existe ademais uma limitação inerente ao fato de que esse conhecimento seja operativo. Como se sabe, Tomás de Aquino considera como uma das características do finito a identidade entre o ser do agente e sua operação<sup>32</sup>. Mas precisamente por esta razão, a atividade operativa das criaturas tem um limite. Como ato segundo ou derivado, nenhuma delas se refere ao ser<sup>33</sup>. É o conhecimento uma exceção? É evidente pelo que foi dito que nenhuma operação de uma criatura pode ser criadora, mas tampouco resulta fácil compreender como uma atividade que deriva da unidade de duas formas pode se encarregar do ser.

Se for assim, resulta difícil designar à operação dos espíritos um conhecimento existencial. De acordo com isso, parece mais adequado dizer que a operação natural de um espírito alcança somente um conhecimento essencial de si mesmo. E, entretanto, não podemos negar certo conhecimento existencial de si mesma à criatura espiritual, ainda que não resulte fácil determinar qual é sua natureza.

Um dos pontos de referência de que dispomos para esclarecer esta dificuldade de acordo com os princípios tomistas é o modo pelo qual aborda o conhecimento que a mente encarnada tem de si mesma<sup>34</sup>.

Tomás de Aquino distingue neste caso dois tipos de conhecimento. O primeiro deles é o conhecimento que a alma tem de si mesma enquanto ao que lhe é próprio. O segundo é o que tem de si mesma enquanto ao que tem de comum com outras almas. Este segundo conhecimento não pode ser o conhecimento que a alma tem de sua existência. Este corresponde, pelo contrário, ao primeiro deles, pelo que podemos distinguir entre um conhecimento habitual e um atual.

É interessante comprovar que o nosso autor não afirma que o conhecimento atual de nossa existência seja um ato que tenha por conteúdo a existência. O que disse na realidade é que nós conhecemos que existimos por nossos atos, ou seja, porque *sentimos* que sentimos ou entendemos. Trata-se de

---

<sup>32</sup> “Nem a ação do anjo nem a de nenhuma criatura se identifica com o ser desta”. *S.Th.* I, q.54, a.2, co.

<sup>33</sup> Cfr. MURILLO, J. I. *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1998, pp. 100-110 e 168-172.

<sup>34</sup> Cfr. *Q. D. De veritate*, q.10, a.8; *S.Th.* I, q.87, a.1, co.

um conhecimento que acompanha as operações intelectuais e que se fundamenta na presença habitual da alma em si mesma, “já que dela (da alma) provêm os atos *pelos quais* atualmente se percebe”<sup>35</sup>.

É possível aplicar essas indicações aos espíritos puros e, portanto, à alma separada? Para estabelecer um paralelismo, é preciso antes de tudo ter em conta a diferença entre a alma unida ao corpo e a alma separada. No primeiro caso, a alma é inteligente, porque tem a capacidade de entender, mas não é inteligível em ato, porque se encontra tão-somente em potência de fazê-lo, já que depende dos fantasmas<sup>36</sup> que lhe fornecem a sensibilidade para se por em ato. Por isso, a alma só pode se conhecer em seus atos. Entretanto, a alma separada é inteligível em ato.

De todo o modo, o estudo deste problema exige ter em consideração outros elementos e por isso deve ser abordado em outra ocasião. Nesta introdução se pretende somente chamar a atenção sobre ele para evitar conclusões apressadas sobre o modo de conhecimento dos espíritos puros que, por vezes, se projetam sobre o estudo do conhecimento humano.

## 5. O CONHECIMENTO POR ESPÉCIES INFUSAS NA ALMA SEPARADA.

Ao se separar do corpo, a alma perde as operações que compartilha com ele. De acordo com o princípio tomista antes assinalado de que não é possível existir sem algum tipo de atividade natural, a alma só pode existir daí em diante atuando segundo suas operações espirituais. O homem existe, por vezes, somente segundo as operações da vida vegetativa ou sensitiva. Também tem uma operação natural de seu entendimento no estado atual (*secundum statum praesentis vitae*), mas que não é contínua como a dos espíritos puros, pois depende da matéria, que é *a consideração das quiddidades das realidades sensíveis (quidditas rei materialis)*<sup>37</sup>. Segundo Tomás de Aquino, sobre ela se fundamenta todo o conhecimento humano<sup>38</sup>. Entretanto, uma vez desprovida do corpo, a referida operação já não é possível, pois se fundamenta sobre os fantasmas, em concreto, sobre sua iluminação por parte do entendimento agente, dos quais, nesse estado, já não pode dispor.

---

<sup>35</sup> *Q. D. De veritate*, q.10, a.8, co.

<sup>36</sup> Os fantasmas são os objetos da sensibilidade intermediária, ou seja, da memória, da cogitativa, e, em particular, da imaginação ou fantasia. A partir deles tem lugar a abstração, que é a primeira operação da inteligência (entendimento possível) graças à iluminação dos mesmos por parte do entendimento agente.

<sup>37</sup> Cfr. *S.Th.* I, q.87, a.2, *ad 2*; a. 3, *ad 1*; q.88, a.3, co.

<sup>38</sup> Cfr. *In Boetii De Trinitate*, q.6, a.2, *ad 5*.

Isso nos confronta com outro problema. A alma humana, como qualquer espírito criado, não pode conhecer tudo se conhecendo a si mesma. O único que se encontra a seu alcance de um modo imediato é o conhecimento de si mesma e, em consequência, um conhecimento especular de Deus como seu autor, que se funda na imagem que Dele leva impressa. Mas e o restante das criaturas?

A solução tomista remete neste ponto à ação criadora e ao influxo mútuo dos espíritos. Tomás de Aquino considera que, posto que os espíritos são seres intelectuais, Deus os põe *em contato espiritual* com a realidade criada. Mas esse contato deve ser algo acrescido a sua natureza intelectual, como o que ocorre nas espécies que o intelecto agente fornece ao entendimento humano iluminando os fantasmas. A este contato, que é uma ampliação da potência cognoscitiva, denomina *espécies inteligíveis*, e as caracteriza como formas impressas por Deus no entendimento da criatura. Pode-se dizer que as espécies são o modo no qual se encontra a realidade na criatura intelectual.

Deste modo, a orientação da alma humana muda. De se inclinar para o sensível a fim de alcançar o conhecimento, passa a se voltar às substâncias separadas, pois daí em diante conhece graças a seu influxo.

As espécies abarcam todo o natural, a natureza material e os outros espíritos. Somente exclui a intimidade livre destes últimos, cujo conhecimento depende da livre comunicação. Entretanto, nem todos os espíritos conhecem com igual profundidade a realidade, pois este conhecimento depende do vigor de sua luz intelectual, e este corresponde ao grau de perfeição de sua natureza, e se reflete em que, quanto mais elevada é a inteligência de um espírito, é mais capaz de conhecer com menos espécies.

A alma humana, que se encontra no grau mais baixo da hierarquia espiritual, como vimos, tem naturalmente um conhecimento confuso dos singulares. Tomás de Aquino explica que, na ordem dos espíritos, a hierarquia não implica na submissão servil de um espírito a outro, mas antes a solícitude dos espíritos superiores pelos inferiores, cujo conhecimento confortam iluminando<sup>39</sup>. De todo o modo, a natureza destas interações entre os espíritos deverá ser estudada com profundidade a propósito da questão que dedica nesta mesma obra ao conhecimento angélico.

O que resulta mais pertinente para o nosso estudo é nos perguntar qual é a relação entre as espécies que recebe a alma separada e o conhecimento em estado de peregrino. Implica a união a um corpo a privação de algo que corresponde em si aos espíritos? Se for assim parece que nos encontraríamos diante uma aceitação de que o corpo é um impedimento para a natureza espiritual da alma.

---

<sup>39</sup> *Q. D. De Veritate*, q.9, aa. 1, 2 e 3.

Entretanto, este problema admite uma solução se temos em conta que as espécies não são outra coisa a não ser hábitos infundidos por Deus na criatura de um modo que denominamos natural, porque é congruente com a sua natureza, já que a ampliação que precisam as almas separadas para conhecer não se pode negar tampouco ao conhecimento do peregrino.

Como vimos, parece que a sensibilidade tem a ver com esse complemento que põe em contato com o alheio. Mas, basta somente ela para suprir esta função?

Pode-se responder imediatamente que junto com a sensibilidade se encontra o entendimento agente, o ato dos inteligíveis em ato, sem o qual a sensibilidade não poderia ser elevada ao nível intelectual. E, neste sentido, o intelecto agente seria o estatuto intelectual da sensibilidade. Entretanto, na minha opinião, isto deve ser matizado.

É que, na minha opinião, o entendimento agente não pode ser entendido como um acréscimo à potência intelectual, mas antes deve ser considerado do ponto de vista da distinção real, e portanto, como a intelectualidade em ato do homem<sup>40</sup>. A razão de que o entendimento agente seja próprio do ser humano e que não se dê nas substâncias espirituais não se baseia, portanto, em que, à diferença destas, o homem tenha que abstrair, mas sim, antes de tudo, em que, no estado de peregrino, sua inteligência se encontra em potência, ou seja, com uma especial separação a respeito do ato intelectual, que tem a ver com a necessária mediação da sensibilidade e, portanto, do corpo no conhecimento.

Por isso, o entendimento agente não parece que possa ser o correlato espiritual das espécies, pois também se encontra nos anjos como intelectualidade radical no ato, se bem que não é chamado intelecto agente por Tomás de Aquino porque não cumpre nenhuma função abstrativa ou elevadora dos sensíveis. É preciso, por isso, admitir algo mais e, na minha opinião, isso não é outra coisa que o hábito dos primeiros princípios<sup>41</sup>.

Dito com outras palavras, à capacidade que tem o homem de conhecer o mundo não se explica somente admitindo que tenha um corpo com uma sensibilidade que pode abstrair, mas sim que comporta ademais admitir que o mundo lhe foi entregue pelo Criador como inteligível e isso não é outra coisa senão o hábito dos primeiros princípios unido à sensibilidade e suposta a luz do entendimento agente.

Deste modo se pode ver com uma nova luz a abertura de Tomás de Aquino na hora de conceder a este hábito um caráter inato ou adquirido. O

---

<sup>40</sup> Cfr. MURILLO, J. I. *Op. cit.*, pp. 127 ss.; HAYA, F. *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación transcendental de conocimiento y ser*. Pamplona: Eunsa, 1992.

<sup>41</sup> MURILLO, J. I. *Op. cit.*, pp. 172 ss.

hábito dos primeiros princípios é inato, mas só como *abertura* do entendimento *para o exterior*, e como essa abertura só se faz efetiva quando o entendimento possível passa a operar, não podemos dizer que se trate propriamente de um hábito inato, à diferença do que ocorre com as espécies dos espíritos puros, mas sim de adquirido, pois *só podemos usar dele quando queremos*<sup>42</sup> quando já chegamos a entender.

Este é um dos pontos em que a consideração do estado da alma separada projeta luz sobre o modo de conhecer do homem como peregrino. Ao menos, nos serve para compreender com mais profundidade a doutrina tomista, pois ao se deparar com um problema novo, nos oferece uma oportunidade de desvendar seus pressupostos.

## 6. ALGUMAS INDICAÇÕES SOBRE O LUGAR QUE OCUPA ESTA QUESTÃO NA PRODUÇÃO DO AUTOR.

As *questões disputadas De Veritate* são uma obra de juventude de Tomás de Aquino. Segundo Weisheipl foi disputada durante o segundo ano da regência parisiense, ou seja, no curso de 1257-1258, de modo que seu autor teria em torno de 33 anos<sup>43</sup>.

Em algumas ocasiões se tentou ressaltar as diferenças entre a atitude que se adota nestas primeiras obras e a que demonstra em sua produção posterior. Neste sentido alguns se sentiram inclinados, talvez, a exagerar a importância das obras tardias, especialmente a *Suma Teológica*, na hora de dar uma visão mais cabal do pensamento do autor.

Não se pode negar a evolução do pensamento tomista, posto que, por outro lado, seria estranho que faltasse uma lógica maturação dos pontos de vista, das conclusões e do modo de expô-las. Entretanto, não seria acertado se basear nela para descartar suas obras juvenis. Uma primeira razão para prestar atenção a estes escritos fundamenta-se em sua própria natureza. A diferença da *Suma Teológica*, que foi escrita pensando naqueles que se iniciavam nos estudos teológicos, as questões disputadas, assim como os Comentários às Escrituras, eram dirigidos aos especialistas<sup>44</sup>. Por esta razão contêm um tratamento mais exaustivo dos problemas e, ao mesmo tempo, estão mais

---

<sup>42</sup> Uma das características do hábito é que podemos usar dele quando queremos. Cfr. "Hábito y libertad en Tomás de Aquino". *Las filosofías morales y políticas em el siglo XIII. Actas del "IX Congrès de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale"*. Vol. II. Ottawa-Toronto: Legas, 1995, sect. III, pp. 748-758.

<sup>43</sup> WEISHEIPL, J. A. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Pamplona: Eunsa, 1994, p. 159.

<sup>44</sup> "Enquanto que a posterior *Suma Theologiae* foi escrita para principiantes, os comentários sobre a Escritura e as *questiones disputatae* se escreveram para os experientes", Weisheipl, J. A., *Op. Cit.*, 161.



abertos a um enfoque mais pessoal e arriscado. Por outro lado, se é certo, e isto é comumente admitido, que as variações doutrinárias de Tomás de Aquino ao passar do tempo são mínimas e que um dos traços mais destacados de sua filosofia é a existência desde o princípio de uma série de linhas mestras que não abandonará nunca, as obras primeiras têm a vantagem de oferecer mais possibilidades de acessar esses princípios nucleares como o autor os adquiriu.