



## A ALMA E SUA PESSOA. A RELAÇÃO MENTE-CORPO SEGUNDO ARISTÓTELES E SUA INTERPRETAÇÃO POR SANTO TOMÁS DE AQUINO\*

*Jorge Martínez Barrera* – Pontificia Universidad Católica de Chile.

**Resumo.** A intenção do artigo é chamar a atenção para certos problemas antropológicos não resolvidos em Aristóteles e São Tomás. Estes problemas emergem de uma tensão em suas compreensões da conexão entre mente e corpo. No caso de Aristóteles, sua compreensão do ser humano e das relações entre alma e mente (*psyché-noûs*) é genuinamente nova por causa de sua teoria hilemórfica.

**Palavras-chave.** Aristóteles, Tomás de Aquino, corpo, alma, mente.

**Abstract.** The aim of the article is to draw attention to certain unresolved anthropological problems in Aristotle and St. Thomas. These problems arise from a tension in their understanding of the connection between mind and body. In the case of Aristotle, his understanding of the human being and of the relations between soul and mind (*psyché-noûs*) is genuinely novel because of his hylomorphic theory.

**Keywords.** Aristotle, Thomas Aquinas, body, soul, mind.

### INTRODUÇÃO

O *Tratado sobre a alma* de Aristóteles pode ser considerado uma obra de maturidade por duas razões. Em primeiro lugar, nele não há um tratamento do tema no qual se imponham considerações religiosas; o estudo da alma é feito de um ponto de vista estritamente científico. Em segundo lugar, nessa obra encontramos um emprego sistemático da teoria hilemórfica e dos conceitos de ato e potência, os quais são empregados precisamente para a definição da alma. A isso devemos acrescentar o uso de um dos poucos termos provavelmente criados por Aristóteles: “enteléquia”.

Por uma razão metodológica habitual em suas obras, o Estagirita começa por analisar a opinião de seus predecessores. Parece haver um acordo geral no sentido de que a alma é o princípio dos seres vivos (*DA*, 402a, 7). É necessário explicar por que os viventes são organismos unitários, relativamente auto-suficientes, com partes anomeoméricas e com capacidade para a execução de certas funções mais ou menos complexas, cujos “modelos” específicos, ao repetir-se nos indivíduos, sugerem a existência de

---

\* Tradução e revisão Prof. Carlos Ancède Nougé, com a autorização do autor. Este texto foi publicado originalmente em versão castelhana em: BARRERA, J. M. “El alma y su persona. La relación mente-cuerpo según Aristóteles y su interpretación por Santo Tomás de Aquino”, *Hypnos* (2005) 39-56.

um plano geral. Os viventes se diferenciam dos seres inanimados, cujas partes são em geral homeoméricas. Os seres inanimados, além do mais, são incapazes de por si mesmos executar regularmente certas operações, e diferem fundamentalmente dos viventes por carecer de uma organização de acordo com um plano. Em uma primeira aproximação científica do problema, a alma aparece, então, pelo menos, como um princípio explicativo da dinâmica própria e natural dos seres vivos, e como aquilo de que carecem os não-viventes, já que estes não são capazes de executar as operações vitais. Essa convicção aparece também no *Tratado sobre as partes dos animais*, onde se afirma claramente que o campo epistêmico formal do estudo da alma é a biologia<sup>1</sup>. Deve-se analisar, além disso, a coisa mesma que a alma é. É ela uma substância (como tentará argumentar o próprio Aristóteles), uma qualidade (como erradamente parecem afirmar os pitagóricos com sua teoria da alma-harmonia), uma quantidade (como de maneira igualmente equivocada sustenta o próprio Platão no *Timeu* ao identificar as Idéias com os números [45b])?

Também é da maior importância determinar se aquela definição ou quase definição geral de que a alma é princípio da vida pode aplicar-se a todas as almas, ou será preciso achar uma definição diferente para cada uma das espécies de alma, segundo seja de expressão botânica, animal ou humana. Quando examina a opinião dos predecessores, Aristóteles deixa pairar a suspeita de que um dos erros mais freqüentes na compreensão da alma é a consideração dela como uma espécie de elemento mais sutil interior ao ser vivo. O inventário dessas opiniões é o tema do capítulo 2 do Livro I. Ali vemos que Demócrito sustenta que a alma é como um fogo ou substância quente, e Leucipo, que é um conjunto de átomos. Empédocles afirma, por sua vez, que a alma é uma mescla dos quatro elementos, e Diógenes, que é feita de ar, porque é o mais sutil de todos os corpos. Pensadores mais superficiais, como Hipon, asseguram que a alma é de água, talvez por ter observado que a semente dos seres vivos é úmida. Outros entendem que é o sangue. O único que parece ter dito algo mais sensato é Anaxágoras, ao sugerir uma proximidade entre a mente e a alma como princípio da vida<sup>2</sup>. Mas Anaxágoras não explicou com clareza os detalhes dessa proximidade nem o modo como a mente vem a conhecer. A idéia comum desses filósofos

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *De part. an.*, 641a, 18-23.

<sup>2</sup> Empregarei indistintamente os termos “mente”, “*noûs*” e “intelecto”. Amélie O. Rorty não concorda com traduzir *noûs* por “mente”, devido às suas numerosas conotações pós-cartesianas. Vide RORTY, A.O. “*De anima*: its agenda and its recent interpreters”, em *Essays on Aristotle's De anima*. Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty. Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 7.

quando vemos a linguagem que empregam, com a honrosa exceção de Anaxágoras, é que falam quase nos mesmos termos que o autor cômico Filipo, o qual “explica os movimentos que Dédalo dava à sua Afrodita de madeira dizendo que vertia mercúrio dentro dela” (*DA*, 406b 19-20).

Da análise dos predecessores, o Estagirita retém, então, dois pontos: primeiro, a vida é em geral algo relacionado com o movimento, a sensação e o conhecimento; segundo, estas manifestações têm como causa a ação de um princípio a que chamam “alma”. Eles viram acertadamente que uma das diferenças primárias entre os seres vivos e os inanimados é o movimento próprio deles e não somente o devido a causas extrínsecas. Os viventes possuem capacidade de movimento de maneira “natural”, diz Aristóteles; esta capacidade faz parte do que eles são. O movimento não é “acidental”. Pois bem, a causa desse movimento, dado ser ele intrínseco e natural, é precisamente a alma (*DA*, 406a, 14-15).

Os antigos conseguiram tematizar o assunto do movimento interno e próprio do ser vivo como algo essencialmente vinculado à alma. Também devemos a eles, apesar de um materialismo às vezes grosseiro, a intuição de que a alma é também algo incorpóreo ou tem que ver com a incorporeidade (*tô asomáta* *DA*, 405b, 12). Mas aos filósofos anteriores critica o não terem sido capazes de dar uma definição adequada da alma, provavelmente por não terem entendido bem a relação existente entre a alma como princípio informador de um ser vivo e os elementos físico-químicos que o compõem. As críticas aristotélicas à maioria dos filósofos anteriores visam a assinalar que, apesar de concederem relativa incorporeidade à alma, eles no fundo não conseguiram desfazer-se completamente da idéia de que essa incorporeidade deve ser entendida como uma maior sutileza ou tenuidade física com respeito ao corpo que ela anima, e não como uma completa imaterialidade. Essas críticas, como se verá no começo do Livro II, se destinam a ressaltar a própria posição aristotélica a favor dos conceitos que permitem compreender essa incorporeidade em sua relação com o corporal, ou seja, os conceitos de matéria e forma, de potência e ato.

E, quanto ao assunto do movimento, os antigos tampouco foram muito claros em dois assuntos capitais: não identificaram os tipos de movimento existentes e, sobretudo, não resolveram se a alma é ela mesma movida ou, enquanto princípio, é uma espécie de motor imóvel. Até parecem inclinar-se para a idéia de que a alma mesma é sujeita ao movimento. Isso justifica todo o capítulo 3 do Livro I, cujas palavras iniciais são: “Devemos começar nosso exame com o movimento”. Uma boa parte dos erros antigos reside na idéia de que a alma, no fundo, é algo que possui certa magnitude espacial (*DA*, 407a, 3-4). Essa idéia não podia senão ser complementar à anterior, ou seja, à

que não conseguia compreender cabalmente a imaterialidade da alma. Aliás, se a alma não é completamente imaterial, é lógico pensar que deve ter uma magnitude espacial.

Nesse sentido, a importância do *Tratado da alma* é que nele aparece pela primeira vez o emprego filosófico de um vocabulário que, sem consistir em neologismos *ad hoc*, possui porém o rigor apropriado para entender a relação da alma com seu corpo. A precisão conceptual, ainda que não requeira a invenção de palavras estranhas ao uso corrente, é um aliado para uma melhor compreensão das coisas que aqui são tratadas. Refiro-me especificamente ao uso filosófico dos conceitos de matéria, forma, potência e ato, bem como às projeções filosóficas dos conceitos empregados na análise dos diversos tipos de movimento<sup>3</sup>.

A referência aos filósofos anteriores tem, além do mais, o interesse adicional de permitir a Aristóteles expor sua própria visão do problema da alma. Ao longo de todo o Livro I, e já desde seu primeiro capítulo, o Estagirita apresenta o problema que constitui o eixo central do *Tratado sobre a alma*: a relação entre a *psyché* e o *noûs*, entre a alma e a mente<sup>4</sup>. Podemos dizer então que todo o Livro I consiste em uma análise das doutrinas dos predecessores e na introdução do próprio ponto de vista aristotélico acerca da alma.

Há, ademais, dois assuntos muito importantes tratados de maneira sucinta nos dois últimos capítulos do Livro I. O primeiro deles é a natureza especial da mente (*noûs*). Esta não parece guardar proporção com o corpo quanto à sua substância. Uma particularidade primordial da substância mental é a sua incorruptibilidade (*DA*, 408b, 20-21). A mente é incorruptível, e, embora seja verdade que com a velhice a capacidade de pensar parece declinar, o que em verdade declina não é a mente, mas algum órgão corporal empregado por ela como instrumento. O desaparecimento do instrumento, porém, não implica necessariamente a da função. O que sucede com a mente

---

<sup>3</sup> François Nuyens sustenta em seu notável trabalho *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1973; 1ª ed. em holandês em 1939) que “[...] constatamos que em geral Aristóteles quase não se preocupa com empregar uma terminologia precisa e coerente. Na grande maioria dos casos, limita-se a consignar a ausência de um termo próprio para designar certa coisa ou para expressar determinado conceito e se abstém de qualquer tentativa de preencher essa lacuna. [...] em princípio Aristóteles rejeita o emprego de uma terminologia pessoal. Os termos consagrados pelo uso também satisfazem as necessidades no domínio da filosofia, e só excepcionalmente é preciso afastar-se disso” (pp. 205-206; tradução própria).

<sup>4</sup> Uma das teses centrais da obra de François Nuyens é a unidade do *Tratado da alma* contra a opinião de Jaeger, entre outras razões porque o problema noético já está presente desde o princípio, bem como a concepção da alma inteira como enteléquia.

na velhice, diz Aristóteles, é o mesmo que sucede com os órgãos dos sentidos. Se um velho, por exemplo, recebesse a córnea de um homem jovem, sua visão seria tão boa como em seus anos juvenis (DA, 408b, 19-25). Mas em si mesma a mente é impassível (*apathés*) (DA, 408b, 25). Com efeito, “a mente é sem dúvida algo mais divino e impassível” (DA, 408b, 29). É justamente essa particular natureza da mente e sua relação com a *psyché* o que constituirá o grande problema sem solução evidente no texto aristotélico. Como quer que seja, um dos termos da dificuldade já está anunciado neste capítulo 4 do Livro I, a saber, o caráter incorruptível, impassível e divino da mente que de maneira inexplicável e inexplicada está em nós, e cuja função informadora com respeito ao corpo humano não se esclarece.

O outro tema importante, e com o qual Aristóteles conclui o capítulo 5 do Livro I do *Tratado da alma*, é o da indivisibilidade dela diante da opinião de alguns filósofos, entre eles o Platão do *Timeu* (69c), para os quais “a alma é divisível, e uma parte pensa, enquanto a outra deseja” (DA, 411b, 5). Mas aqui se apresenta um aspecto complementar ao problema anterior. O Estagirita está perfeitamente consciente das dificuldades do assunto se se renuncia à tese da compartimentação da alma. Vejamos o texto:

“Poder-se-á perguntar também, no que diz respeito às partes da alma, que poder exerce cada uma delas sobre o corpo. Pois, se é a alma total o que mantém a unidade integral do corpo, é lógico que cada uma dessas partes assegure a continuidade de alguma parte do corpo. No entanto, isto parece impossível; *também é difícil imaginar de que parte corporal a mente conservaria a unidade ou como o faria*” (DA, 411b, 14-18; grifo meu).

Nestas últimas linhas está anunciado, praticamente com todas as letras, o problema que ficará sem solução neste *Tratado* se a alma inteira, no caso humana, não tem partes e é toda ela princípio de vida de um corpo, então qual é o papel informador da mente com respeito ao corpo? Como se explica, entre outras coisas, que, se o *noûs* é incorruptível, imortal, impassível e divino, ele não possa fazer participar dessas características o corpo? O *noûs*, em suma, com seu caráter de “separado” (*choristós*), é ou não uma função da alma humana? Em outras palavras, se há verdadeiramente em nós algo como um *noûs* e este se vincula à *psyché* de maneira substancial, então será preciso atribuir-lhe alguma função informadora do sujeito corporal onde ele se manifesta. Mas, se isto é assim, então será preciso explicar por que razão o corpo é mortal, será preciso investigar por que ele não é capaz de seguir a

mente em sua incorruptibilidade. E, se o caráter de “separado” do *noûs* se deve entender como sem vinculação alguma com nenhum órgão corporal nem com o corpo inteiro, então não se vê claramente como possa desempenhar qualquer função atualizadora ou informadora com respeito ao corpo e, portanto, tampouco se explica sua relação com o princípio de vida que é a *psyché*<sup>5</sup>. Em uma palavra, se a alma humana, como qualquer outra alma, é em sua totalidade o princípio informador de um corpo que tem vida em potência, não aparece claramente a relação com o intelecto, pois este é independente do corpo. Essa enorme dificuldade se torna mais evidente à medida que avança o *Tratado sobre a alma*, especialmente quando Aristóteles precisa sua definição da *psyché* no Livro II.

A conclusão de todo o Livro I nos levou, diz Aristóteles, a uma definição da alma “de maneira esquemática” (*DA*, 413a 10). Mas já é o momento de deixar para trás as doutrinas tradicionais, “retomemos a questão como em seu ponto de partida e esforcemo-nos para determinar o que é a alma e qual pode ser sua definição mais geral”, propõe ele (*DA*, 412a, 4-6).

Seu ponto de partida é o conceito de “substância”. Há três acepções possíveis de substância: a matéria, a forma e o composto de ambos. Como quer que seja, a opinião comum reconhece como substâncias os corpos, especialmente os corpos naturais, já que estes são princípios dos outros. Entre os corpos naturais, uns são viventes e outros não. Pois bem, o corpo natural que possui vida não pode identificar-se com a alma, sustenta o Estagirita. Ao afirmar isso, desmente definitivamente o “materialismo” de alguns dos filósofos anteriores. Se um corpo natural possui vida, sua organização como vivente obedece a um princípio que pode ser chamado substância com maior direito que ele, ou seja, a forma. Estamos falando agora de uma substância no sentido de “forma”, de “idéia” organizadora de certos elementos próbióticos que por si mesmos não têm condições de adquirir uma organização citológica, histológica e fisiológica, por exemplo. Se há diferença entre a química orgânica ou bioquímica e a química inorgânica, ela se deve ao fato de que no ser vivo interveio um princípio configurador da vida que não pode, logicamente, identificar-se com os elementos organizados, já que ainda seria preciso explicar de onde obtêm sua *potência* organizativa. Por tudo isso,

---

<sup>5</sup> Outra das teses principais de Fr. Nuyens é que “o problema do *noûs* domina *De anima* em sua totalidade. Como a alma humana pode encontrar seu lugar na teoria geral da alma será para Aristóteles, a seguir, o problema capital da psicologia” (*op. cit.*, p. 266). Cf. p. 236: “Se a alma inteira é forma substancial, até no homem, o que é então o *noûs*? Este assunto, como veremos, aparece em numerosos lugares de *De anima*, e, posto em relação com a origem do homem, é algo que para Aristóteles desemboca num dilema sem solução.”

“a alma deve ser substância no sentido de forma (*éidos*) de um corpo natural que tem dentro de si a vida em potência” (*DA*, 412a, 19-21)<sup>6</sup>.

Quer dizer, como afirma Nuyens, “a alma não é então pura e simplesmente substância; ela é uma substância no sentido de forma substancial, ou seja, a parte determinante da substância propriamente dita que é o ser vivo”<sup>7</sup>.

Pois bem, quando dizemos que a alma é princípio determinante do corpo que viverá, devemos distinguir dois tipos de determinações. Para esclarecer em que sentido devemos entender isso, Aristóteles dá o exemplo do modo como se pode possuir um conhecimento. Alguém que possui um saber se distingue de alguém que não o possui. Mas uma determinação posterior consiste em que o possuidor desse saber o exerça *hic et nunc*. A alma se assemelha à primeira dessas determinações; com efeito, o cientista que está dormindo não exerce sua ciência enquanto dorme, mas isso não significa que não a possua, que ela não continue a diferenciá-lo de um dormente “acientista”. Isso leva o Estagirita a precisar ainda mais sua definição e a empregar um dos infreqüentes termos técnicos de seu léxico filosófico:

“A alma é a entelúquia primeira de um corpo natural que possui vida em potência” (*DA*, 412a, 27-28).

E, numa terceira e poderíamos dizer definitiva definição, lemos:

“se portanto devemos dar uma fórmula geral aplicável a todos os tipos de alma, diremos que a alma é a entelúquia primeira de um corpo natural organizado” (*DA*, 412b, 4-6).

Esta última definição também é importante porque vale para todos os seres vivos, incluído o homem. A prova de que isso é assim é que algumas linhas adiante Aristóteles sustenta que “a alma é a causa primordial graças à qual vivemos, sentimos e pensamos (*dianoóumetha*)” (*DA*, 414a, 12-13).

Se esta definição for bem compreendida, o assunto da relação da alma com o corpo pode ser entendido sob uma luz diferente da dos filósofos

---

<sup>6</sup> Cf. *Met.*, 1017b, 15-16: “E, em outro sentido, chama-se substância o que seja causa imanente do ser em todas aquelas coisas que não se predicam de um sujeito; por exemplo, a alma para o animal.”

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 237.

anteriores. Em verdade, o grande problema destes é que não possuíam a teoria hilemórfica e não podiam deixar de imaginar, talvez com a honrosa exceção de Anaxágoras, algum componente material para a alma. Agora, graças a Aristóteles, sabemos que até o mesmo conceito de “matéria”, em seu uso filosófico, não se confundirá com o de “elemento”, assim como o de “forma” no sentido da *enteléquia* tampouco se confundirá com o da figura exterior de um corpo. Graças a isso,

“podemos descartar completamente, como desnecessária, a questão de se a alma e o corpo constituem uma só entidade; isso carece de sentido, como perguntar se a cera e a figura a ela dada pelo selo são uma só coisa, ou se, em geral, o é a matéria de um objeto e aquilo de que ele é a matéria. Com efeito, se o um e o ser se dizem em muitos sentidos, em sentido próprio se referem ao ato (*entelécheia*)” (DA, 412b, 6-9).

O restante deste importantíssimo primeiro capítulo do Livro II transcorre em maiores precisões acerca de como se deve entender a relação entre matéria e forma no caso particular da alma. Tudo leva assim a uma maior compreensão da solidariedade filosófica essencial dos conceitos que conformam a teoria hilemórfica. Como enteléquia do corpo, a alma é inseparável dele, e nisto insiste Aristóteles também no capítulo 2<sup>8</sup>.

Não obstante, no final do capítulo lemos uma afirmação que parece demolir quanto foi dito até então, apresentando novamente os dados de um problema sem solução. Diz Aristóteles:

“A alma é, então, inseparável do corpo, pelo menos certas partes da alma, se ela é naturalmente divisível. Com efeito, para certas partes do corpo sua enteléquia é a das partes mesmas. No entanto, nada impede que algumas outras partes não sejam pelo menos separáveis, em razão de não serem enteléquias de nenhum corpo” (DA, 413a 4-7)<sup>9</sup>.

Recordemos que sua definição da alma, ainda que “geral” ou “esquemática”, se pretende válida para toda e qualquer espécie de alma, incluída a humana, e que nessa definição que Aristóteles foi aperfeiçoando se

---

<sup>8</sup> Ver DA, 414a, 12-22.

<sup>9</sup> “Esta é uma reserva que prepara a teoria do intelecto ‘separado’ de III, 4”, observa E. Barbotin em suas notas à edição Les belles lettres (1989), p. 31, n. 2.

refutou a idéia de que a alma seja divisível em “partes” e portanto de que alguma de tais partes não seja entelúquia do corpo organizado. Agora o Estagirita diz o contrário. Qual é a razão disso? Uma vez mais, o tipo de entelúquia que é a mente ou alma pensante, a qual por seu caráter substancial em si mesmo não parece desempenhar nenhum papel na organização do corpo humano vivente.

Com o restante dos seres vivos não há dificuldade. A alma toda é a forma ou entelúquia da totalidade do corpo, e não há “parte” dela ou função dela que não corresponda a algum órgão corporal. A alma dos seres corporais infra-humanos, embora seja imaterial no sentido em que uma idéia (*éidos* = *morphè*) o é, não é imortal ou incorruptível. Mais ainda, na “idéia” mesma de um vivente não-humano corpóreo está incluída a “instrução” de sua corrupção. O programa racional que governa os processos biológicos destes entes inclui instruções de envelhecimento e morte que se atualizam automaticamente em algum momento de sua vida, e isso explica por que a idéia ou forma, sendo imaterial, não assegura a imortalidade do corpo informado ou atualizado. Ou, para dizê-lo de outro modo, a morte do corpo depende da alma. No caso do homem, também existem, como é evidente, essas instruções de envelhecimento e morte. Mas o grande problema reside no fato de que uma das partes ou funções do programa racional organizador da vida humana escapa a essa instrução. Refiro-me à mente. Pois bem, o assunto se agrava se considerarmos que esta parte é, como bem observa Santo Tomás, uma diferença específica, isto é, uma *morphé* ou seja, aquilo que permite distinguir o homem de todos os demais entes<sup>10</sup>. Se admitirmos a espiritualidade substancial da *idéia* de homem, ou do programa organizador do vivente humano, deveremos admitir igualmente que nela não estão contidas as instruções de envelhecimento e morte habituais nos outros viventes corpóreos, mas sim, ao contrário, a idéia de imortalidade e incorruptibilidade. Em resumo, a diferença específica humana depende deste princípio intelectual em si mesmo imortal. Essa diferença é uma forma, e é a forma de um corpo que tem vida em potência, com todo o peso que estes termos têm no vocabulário filosófico aristotélico. Mas por alguma razão o homem morre, de modo que é preciso admitir que a instrução de morrer também está presente no programa biológico humano, o qual, no entanto e segundo a interpretação de Santo Tomás, é regido pela mente. Há aqui, portanto, um problema sem solução. Ou a mente não é a forma do homem, e, para dizê-lo com vocabulário de Aristóteles, o caráter de “separado” do

---

<sup>10</sup> “Segundo o que diz o Filósofo em *Met.* VIII (1043a, 2-19), a diferença depende da forma da coisa. Mas a diferença constitutiva do homem é racional [...]. Assim, o princípio intelectual é a forma do homem” (*Summa Theol.*, Ia, q. 76, a.1, s.c.).

*noûs* deve ser entendido literalmente e não no sentido benevolente de Santo Tomás, ou ela não é incorruptível e imortal, mas isto iria contra as mesmas expressões aristotélicas<sup>11</sup>.

A dificuldade é enunciada em várias passagens pelo Estagirita, e não se trata, aparentemente, de recurso literário ou pedagógico habitual para atrair a atenção do leitor ou do ouvinte, mas de verdadeira dificuldade<sup>12</sup>. De outro modo, como parece sugerir Nuyens, Aristóteles teria dado ao final sua própria solução do problema, o que não sucede<sup>13</sup>. Este último autor afirma em Rodier:

“Aristóteles tem razão em insistir na dificuldade do assunto que ele apresenta aqui [a saber, a relação entre *noûs* e *psyché*]. Ele mesmo não o tratou em nenhuma parte de maneira completa e exaustiva, e quanto a isso nos vemos obrigados a tentar descobrir uma teoria de conjunto a partir de passagens isoladas e fragmentárias em que, por outro lado, seu pensamento está quase sempre envolto em fórmulas hesitantes.”<sup>14</sup>

Houve duas maneiras de dar solução a este problema. Tradicionalmente são conhecidas como a interpretação averroísta e a interpretação tomista. De maneira excessivamente sintética e provisória, podemos dizer que os averroístas sustentam o caráter separado da mente com relação ao corpo e sua nula função informadora deste. Santo Tomás, ao contrário, com grande insistência, defende a consubstancial pertença da mente à *psyché* humana e, portanto, seu caráter de forma do corpo. Darei um pouco mais abaixo as razões que levam o Doutor Angélico a sustentar esta concepção, mas gostaria de sublinhar aqui o que parece um compromisso pessoal do Aquinate com entender a separação da mente só como independência do

---

<sup>11</sup> Tampouco esclarece muito a tradicional distinção entre *noûs pathetikós* e *noûs poietikós*. Nuyens lembra que nenhuma das duas expressões se encontra em Aristóteles, ainda que uma vez ele use a de *pathetikós noûs* (430a 24). A outra expressão, *noûs poietikós*, remonta talvez a Teofrasto. Vide Nuyens, *op. cit.*, p. 295, n. 108, e p. 302, n. 4. Vide também: BRENTANO, F. “*Noûs Poietikós*: Survey of Earlier Interpretations”, em *Essays on Aristotle's De anima*, pp. 313-341, e KOSMAN, L.A. “What does the Maker Mind Make?”, *id.*, pp. 343-358. Por outro lado, Rodier sustenta que também e à sua maneira o *noûs pathetikós* participa da impassibilidade, incorruptibilidade e pureza do *noûs poietikós* (ARISTOTE. *Traité de l'âme* Commentaire par G. Rodier. Paris, Vrin, 1985 [1900], com. a 430a, 17 [p. 460]).

<sup>12</sup> Vide por exemplo, a passagem de *DA*, 403a, 3-10.

<sup>13</sup> Nuyens, *op. cit.*, p. 269, n. 8.

<sup>14</sup> p. 27 da edição do *DA* de G. Rodier, citado por Nuyens, *op. cit.*, p. 269.

corpo, mas de nenhuma maneira, absolutamente falando, como desprovida de alguma função informadora ou atualizadora na organização biofísica. A atividade mais elevada da alma é o pensamento, e este não necessita de nenhum órgão corporal, ou não é função de nenhum deles. Mas essa “separação” dele não significa que a mente não seja, com relação aos órgãos, uma forma no pleno sentido filosófico do término<sup>15</sup>. A “separação” da mente não chega ao extremo aristotélico. Ao contrário, ela, ao ser forma também do corpo, e ainda que não requeira nenhum órgão corporal, mostra, porém sua presença atualizadora até nos níveis fisiológicos da vida. Todas as funções sensoriais, por exemplo, têm um aspecto corpóreo, mas também apontam para um fim extracorpóreo, o fim do conhecimento:

“Deve-se dizer que a postura erguida é própria do homem por quatro razões. Primeiro, porque os sentidos foram dados ao homem não somente para conseguir as coisas necessárias à vida, como nos demais animais, mas também para o conhecimento. Assim, enquanto os outros animais se deleitam com as coisas sensíveis somente em ordem ao alimento e ao acasalamento, só o homem se deleita com a própria beleza das coisas sensíveis em si mesmas. Por isso, porque os sentidos ficam principalmente no rosto, os outros animais têm o rosto voltado para a terra, como que procurando alimento [...]. Em contrapartida, o homem tem o rosto erguido, para que por meio dos sentidos, e principalmente por meio da visão, que é o mais sutil e o que mais manifesta as diferenças das coisas, possa conhecer livremente todo o sensível tanto no firmamento como na terra, para que de todas as coisas inteligíveis capte a verdade [...]. Em quarto lugar, se fosse curvado e usasse as mãos como patas, deveria tomar os alimentos com a boca, com o que teria a boca pontiaguda, os lábios duros e grossos e a língua áspera, para não ser machucado por objetos exteriores, como sucede nos animais. Mas tal disposição lhe impediria falar, que é a obra própria da razão.”<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, Ia, q. 76, a. 1c.: “[...] Portanto, este princípio pelo qual primeiramente inteligimos, tanto se o chamamos intelecto como se o chamamos alma intelectiva, é a forma do corpo.”

<sup>16</sup> SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, Ia, q. 91, a.3, ad 3.

A posição de Santo Tomás não oferece nenhuma dúvida: o exemplo anterior mostra que a própria configuração biofísica humana também se ordena a fins espirituais. O modo como a atividade noética é exercida no homem sempre está de alguma maneira vinculada com o orgânico. Embora, por si mesma, a mente não requeira nenhum órgão e não pareça ser forma de nenhum deles, isso não implica que ela não mostre algum tipo de envolvimento biológico. Qualquer das operações dos órgãos corporais funciona como ato deles; assim, por exemplo, a visão é o ato a que se ordena a configuração fisiológica do olho, e o olho em sua totalidade se explica pela função ou ato a que é destinado. E o mesmo se pode dizer em geral de todas as operações biofísicas, e até emocionais, pois é evidente que os estados emotivos têm também certas bases físico-químicas que poderiam explicá-los exaustivamente. Mas o ato de pensar, em princípio, não explica a organização fisiológica de nenhum órgão em particular, e nisso Santo Tomás coincide com Aristóteles. A complexidade organizativa de alguns órgãos é, como quer que seja, uma condição necessária, mas não uma explicação suficiente com respeito à magnitude do ato de pensar, capaz de inteligir o universal e o imaterial. Com efeito, como explicar esses alcances do pensamento a partir de órgãos cujo poder não pode ir além da construção de algumas formas primárias de generalização cognoscitiva?<sup>17</sup> Por essa razão o pensar, sendo embora um ato humano, não é forma *exclusiva* de nenhum de seus órgãos. Essa afirmação da irreducibilidade da alma espiritual a ser forma exclusiva de algum órgão, eu ousaria afirmar, é independente dos progressos das neurociências. Estas se encontrariam nos confins da dimensão explicativa própria do filósofo naturalista, enquanto a alma espiritual corresponde à indagação do metafísico<sup>18</sup>.

Em tudo isso Santo Tomás oferece uma posição cuja profundidade não pode ser discutida. Mas o problema é que, para justificá-la, se apóia em textos aristotélicos cujo sentido é às vezes muito difícil fazer coincidir com seus próprios propósitos.

---

<sup>17</sup> SANTO TOMÁS, *Summ. Theol.* Ia, q. 76, a. 1, ad 1: “[a mente] está separada por sua potência intelectual, porque o poder intelectual não é faculdade de nenhum órgão corpóreo, assim como a faculdade de ver é ato dos olhos; pois inteligir é um ato que não pode ser exercido mediante algum órgão corporal, como se realiza o ato de ver. Não obstante, está na matéria porquanto a própria alma, à qual pertence tal faculdade, é a forma do corpo e o fim da geração humana. Por isso, o filósofo, em *De anima* III, diz que o intelecto é separado, porque não é faculdade de nenhum órgão corporal.”

<sup>18</sup> *Ibid.*: “Como indica o Filósofo em *Phys.* II (194b, 12), entre as formas naturais, a de maior categoria, a alma humana, na qual termina a consideração do filósofo naturalista, é algo separado e, no entanto, está na matéria.”

No entanto, é grande a insistência com que Santo Tomás sustenta que a posição aristotélica não deixa a menor dúvida a respeito: a análise da doutrina de *De anima* leva necessariamente à conclusão, segundo Santo Tomás, de que a mente tem caráter pessoal.

O opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas* é uma clara amostra da posição do Aquinate. E já é o momento de explicar por que Santo Tomás percebe a importância de sua doutrina e a razão por que se mostra tão veemente em refutar a menor possibilidade da separação do intelecto. Na verdade, se o intelecto e, portanto, sua operação não fossem um constitutivo essencial e, sobretudo, *pessoal* da alma, depois da morte desapareceria toda e qualquer imutabilidade dela:

“Não vamos tentar sequer demonstrar que o mencionado erro [dos averroístas] repugna à verdade da fé cristã; pois salta aos olhos que essa posição se opõe à verdade cristã. Pois, uma vez subtraída de todos nós a diversidade do intelecto, que entre as partes da alma se manifesta a nós como incorruptível e imortal, sucederia que depois da morte nada permaneceria das almas dos homens, à exceção da unidade do intelecto; *e assim seria suprimida a retribuição de prêmios e de castigos, e a diversidade deles*. Mas aqui nos propomos a demonstrar que a mencionada posição dos averroístas é pelo menos tão contrária aos princípios da filosofia como o é aos testemunhos da fé”<sup>19</sup> (grifo meu).

Com uma profundidade que é habitual nele, o Aquinate percebe que a doutrina averroísta da separação, ou pelo menos a da unidade do intelecto defendida especialmente por Siger de Brabante e Boécio da Dácia, implica um gravíssimo perigo para a fé numa matéria em que está em jogo nada menos que a vida moral. Pois bem, do ponto de vista estritamente científico, a dificuldade com esse propósito de Santo Tomás é que ele está persuadido de que no texto aristotélico não há nada que permita sustentar as interpretações dos averroístas. Possivelmente, e com algum esforço, poder-se-ia pensar que o espírito do texto aristotélico permitiria interpretar sua doutrina no sentido em que o faz Santo Tomás. Mas é muito mais

---

<sup>19</sup> *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas de París*, em Opúsculos filosóficos genuínos, segundo a edição crítica do P. Mandonnet, O.P. Introdução, notas explicativas e versão castelhana pelo Pbro. Antonio Tomás y Ballús. Buenos Aires, ed. Poblet, 1947, p. 110.

complicado afirmar que nada, nem o espírito nem a letra, poderia legitimar aquela perigosa doutrina dos averroístas:

“[...] tentaremos demonstrar que a mencionada posição contradiz rotundamente tanto as palavras como o sentido das sentenças e da doutrina de Aristóteles.”<sup>20</sup>

Ao longo de todo o opúsculo, Santo Tomás parece ignorar o caráter problemático do texto aristotélico e as enormes dificuldades que o mesmo Estagirita percebe em seu tratamento das relações do *noûs* com a *psyché*. Já desde o começo mesmo do Livro II de *DA*, Aristóteles teria incluído o *noûs* na mesma generalidade da definição da alma:

“Mas, pelo que se segue, é ainda mais evidente que o intelecto estava incluído sob a mesma generalidade da definição.”<sup>21</sup>

E, ainda que algumas linhas mais acima Santo Tomás sustente que não há a menor dúvida acerca do sentido e da letra aristotélicos sobre o assunto, ele mesmo fala do sentido em que é preciso “interpretar” algumas partes obscuras do texto. E também vemos uma afirmação no mesmo sentido em uma passagem da *Summa Theologiae*, Ia, q.76, a.3c.:

“No entanto, quanto à alma intelectual, [Aristóteles] parece deixar-nos na dúvida quanto a se sua separação com respeito às demais partes da alma é uma separação só conceptual ou também local.”

Em suma, a dificuldade reside portanto no caráter de “separado” do *noûs*. Que significa isso exatamente? Quando examinamos os pontos centrais do opúsculo e observamos de que modo eles se articulam com outros textos, é possível concluir que tampouco a noética de Santo Tomás é isenta de algumas imprecisões. Vejamos, pois, o assunto. Em *De unitate intellectus*, estão claros os seguintes aspectos:

1. O intelecto ou mente ou aquilo por meio de que pensamos, o qual, portanto, também rege nossos raciocínios práticos, é pessoal e continua a sê-lo depois da morte. Se isso não fosse assim, desapareceria toda e qualquer possibilidade de prêmios e castigos *post mortem*.

---

<sup>20</sup> *Id.*, p. 111.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 112.

2. A separação do intelecto deve ser entendida como ausência de vinculação causal formal exclusiva com qualquer órgão corporal, e não como justaposição de um princípio exterior no interior da *psyché* como porém sugere Aristóteles.

3. Por fim, apesar disto, ou devido a isto, o intelecto é causa formal na medida em que é parte da *psyché* ou seja, enquanto seu caráter de “separado” não implica estranhamento<sup>22</sup>.

Pois bem, se compararmos alguns textos do Opúsculo com textos da *Summa Theologiae*, a opinião de Santo Tomás não aparecerá desprovida de certa ambigüidade quanto ao caráter de forma do intelecto com relação ao corpo. Mais acima vimos a passagem da *Summa theologiae* Ia, q. 76, a. 1c e passagens do mesmo teor no Opúsculo nas quais a função informadora do intelecto é indubitável. Toda a questão 76 da primeira parte da *Summa Theologiae*, por exemplo, visa a mostrar sem a menor dúvida que o intelecto é a forma do corpo. De fato, esse é o assunto principal do artigo 1<sup>23</sup>. Não obstante, em *De unitate intellectus contra Averroistas*, Santo Tomás escreve que o intelecto é do homem singular, “mas não como forma do corpo, e sim por ser virtude da alma, que é a forma do corpo” (p. 152).

O *status quaestionis* é o seguinte: a) o intelecto não é separado da *psyché* à maneira como o entendem os averroístas (a qual, diga-se de passagem, parece mais conforme ao texto aristotélico que a interpretação de Santo Tomás), mas é uma parte, uma função plenamente integrada à alma humana; b) apesar disso, dada a natureza espiritual da mente, ela não pode por si mesma ser ato de nenhum órgão corporal; c) mas, como a alma humana inteira, sim, é a forma do corpo, então a mente de alguma maneira está comprometida ou envolvida nessa função atualizadora. Com isso, a resposta concreta à pergunta acerca de se o intelecto é ou não a forma do corpo admite certos matizes. Em um sentido o é: quando o consideramos como parte da alma. Em outro sentido não o é: quando o consideramos em si mesmo.

Mas a situação se complica ainda um pouco mais na *Tertia Pars* e no *Supplementum* da *Summa Theologiae*. No contexto de uma discussão cristológica e no da ressurreição, encontramos uma doutrina surpreendente, dificilmente articulável com a concepção tomasiana da alma humana. Trata-se da teoria da animação espiritual diferida. Com respeito ao primeiro contexto, o

---

<sup>22</sup> *Id.*, p. 116: “Por conseguinte, sustentou Aristóteles que aquilo mediante o qual inteligimos é a forma do corpo físico.”

<sup>23</sup> SANTO TOMÁS, *Summ. Theol.*, Ia, q. 76, a. 1c.: “É preciso afirmar que o intelecto, princípio da operação intelectual, é a forma do corpo humano [...]. Portanto, este princípio pelo qual inteligimos, tanto se o chamamos intelecto como se o chamamos alma intelectual, é a forma do corpo.”

cristológico, *somente* no caso de Cristo se pode dizer que a alma espiritual já estava presente desde o momento mesmo da concepção. Nos demais homens, o intelecto advém depois, infundido por Deus, no momento em que a organização biológica já está suficientemente madura para receber o princípio intelectual:

“Deve-se dizer que na geração dos demais homens tem lugar o que diz o Filósofo, já que o corpo vai sendo formado e disposto a receber a alma de maneira sucessiva. Daí que em um primeiro momento, assim como é imperfeitamente disposto, recebe uma alma imperfeita; e depois, quando está perfeitamente disposto, recebe uma alma perfeita. Mas o corpo de Cristo, devido à virtude infinita do agente, foi disposto perfeitamente no mesmo instante da concepção [...].”<sup>24</sup>

Esta opinião é ratificada no *Supplementum*, quando lemos que “os embriões não pertencem à ressurreição antes da animação por meio da alma racional”<sup>25</sup>, e na passagem da *Summa theologiae* Ia, q. 76, a. 3, ad 3: “De início o embrião tem uma alma somente sensitiva, que é substituída por outra, mais perfeita, ao mesmo tempo vez sensitiva e intelectual”. Mas isto, como é óbvio, implica um momento não totalmente humano do feto, o que deixa Santo Tomás em dificuldades com a tradição unânime da Igreja acerca do aborto<sup>26</sup>.

Essas passagens marcam um verdadeiro retrocesso com respeito à teoria hilemórfica da função informadora da alma humana. Justamente, um dos aspectos mais ricos do hilemorfismo reside no fato de que este permite abandonar a idéia “evolucionista” primitiva que sustenta a gradual preparação da massa bioquímica, citológica, histológica e fisiológica para receber determinado tipo de alma. Ao contrário, o que a teoria hilemórfica pretende explicar é por que a biomassa se organiza como o faz, e para isso recorre a um princípio explicativo exterior ao nível científico que constata

<sup>24</sup> SANTO TOMÁS, *Summ. Theol.*, III, q.33, a.2, ad 3.

<sup>25</sup> *Id.*, *Suppl.*, q. 80, a. 4, ad 5. Conquanto seja verdade que a passagem citada não pertence a Santo Tomás, mas a seu continuador Reginaldo de Piperno, vemos a mesma opinião numa passagem do *Comentário às Sentenças*. In *IV Sent.*, IV, d. 44, q.1, a.2, ad 5.

<sup>26</sup> Escreve G. Di Giannatale em “La posizione di S. Tommaso sull’aborto” (*Doctor Communis*, XXXIV, 1981, 296-311): “[é] evidente que o Magistério não se identifica com a doutrina tomista (ainda que em muitas ocasiões tenha sido confirmado seu caráter de oficial), e, conseqüentemente, o pensamento de um teólogo, por mais eminente que este seja, não é absolutamente vinculador com respeito às determinações eclesiais”.

aquela organização. A alma é, assim, o limite do filósofo (do cientista) naturalista; dito de outro modo, a consideração da alma não é assunto da bioquímica nem da biologia, mas da psicologia filosófica. A idéia, porém, de que o corpo se vai preparando paulatinamente para a recepção da alma racional poderia fazer pensar que esta não é causa da organização do corpo, mas um *efeito* dela, o que nos coloca numa indesejável vizinhança com o materialismo. Em suma, dizer que o corpo está “imperfeitamente disposto” ou “perfeitamente disposto” para a “recepção” da alma racional diretamente criada por Deus quando as condições materiais são propícias poderia induzir a alguma confusão com respeito ao verdadeiro alcance da teoria hilemórfica<sup>27</sup>. Isso tem sua gravidade se pensarmos que é precisamente em assuntos psicológicos que esta teoria alcança seus registros mais elevados. E, se é verdade que as passagens em que Santo Tomás adere a tal surpreendente aplicação do hilemorfismo não são numerosas, elas, porém, existem.

Assim, a conclusão deste trabalho se limita a assinalar a existência de certos problemas antropológicos não resolvidos tanto em Aristóteles como em Santo Tomás, os quais derivam de uma vacilante compreensão da relação corpo-mente. No caso de Aristóteles, temos uma verdadeira novidade na compreensão do ente humano a partir da teoria hilemórfica. Mas também encontramos a incerteza com respeito ao destino final da alma e da mente. É provavelmente essa incerteza, cujas raízes poderiam ser no fundo religiosas, o que está na base de todas as hesitações no momento de descrever as relações entre a alma e a mente (*psyché* – *noûs*). E com Santo Tomás essas dúvidas desaparecem no momento de atribuir à mente uma função decididamente informadora do corpo. Mas há dois problemas: 1) Santo Tomás insiste em que essa posição, que é a cristã, já se encontra explicitamente em Aristóteles, o que não é tão certo; e 2) a mente ou *noûs* surge diretamente criado por Deus quando as condições materiais são propícias, com o que se deixa de sustentar que essas mesmas condições materiais são causadas, já desde o começo, pela presença de uma alma espiritual completa criada por Deus, alma cujo primeiro efeito é o começo biológico mesmo de um corpo humano. Uma pessoa humana começa no mesmo momento em que começa seu corpo, e esse começo é inexplicável sem a ação de uma alma completa em si mesma.

---

<sup>27</sup> SANTO TOMÁS, *Summ Theol.*, Ia, q. 118, a. 2, ad 2: “[...] deve-se dizer que a alma intelectiva é criada por Deus ao final da geração humana”.