

**São Tomás de Aquino e a psicologia
filosófica: sobre o método de investigação
do primeiro princípio de vida**

**St. Thomas Aquinas and philosophical
psychology: on the method of investigating
the first principle of life**



10.21680/1983-2109.2024v31n66ID36066

Marcos Roberto Nunes Costa

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

marcosnunescosta@hotmail.com

Rodrigo José de Lima

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Resumo: Entre os muitos campos que a obra de São Tomás se estendeu para além da esfera teológica, um deles diz respeito à questão da divisão das ciências e os procedimentos investigativos

empregados. Desta perspectiva, interessa-nos neste trabalho analisarmos o método que ele julgou adequado na investigação sobre a *anima* e, conseqüentemente, na psicologia filosófica que formulou. Inicialmente, o percurso intencionado consistirá na disposição do problema metodológico do ponto de vista mais amplo do seu contexto, isto é, a partir da discussão primária da classificação das Ciências Especulativas, conforme presente no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. As observações desse opúsculo juvenil serão assimiladas àquelas do *Comentário ao De Anima de Aristóteles*, onde propriamente teremos a especificação das razões que instituem a psicologia filosófica no campo da Ciência Natural. Em prosseguimento, lidaremos com a temática da certeza epistêmica e modo de demonstração que pertence à psicologia filosófica; destacando, portanto, que a formulação de São Tomás mostra uma plena consciência de que a inacessibilidade direta do objeto há de ser elucidada por uma metodologia que partindo dos efeitos, manifestações e propriedades, seja capaz de inferir as causas e a substância do primeiro princípio de vida.

Palavra-chave: Alma. Ciências Especulativas; Ciência Natural. Método. Propriedades. Psicologia.

Abstract: Among the many fields that the work of Saint Thomas extended beyond the theological sphere, one of them concerns the question of the division of sciences and the investigative procedures employed. From this perspective, we are interested in this work in analyzing the method that he considered appropriate in the investigation of the anima and, consequently, in the philosophical psychology that he formulated. Initially, the intended path will consist in the disposition of the methodological problem from the broader point of view of its context, that is, from the primary discussion of the classification of Speculatives Sciences, as present in Commentary on Boethius' Treatise on the Trinity. The observations of this juvenile booklet will be assimilated to those of Commentary on Aristotle's *de Anima*, where we will have the specification of the reasons that establish philosophical psychology in the field of Natural Science. In continuation, we will deal with the theme of epistemic certainty and mode of demonstration that belongs to philosophical psychology; highlighting, therefore, that St. Thomas's formulation shows a full awareness that the direct inaccessibility of the object must be elucidated by a methodology

that, starting from the effects, manifest prestations operties, is capable of inferring the causes and substance of the first principle of life.

Keywords: Soul. Speculatives Sciences. Natural Science. Method. Properties. Psychology.

Introdução

Desde os seus primórdios a filosofia nutre um interesse central para com a questão metodológica do seu procedimento. Salvaguardada as múltiplas influências decorrentes de outras instâncias sociais, como o mito e a religião, foi por instituir a razão como guia de seu procedimento que a filosofia se distinguiu de outros saberes humanos. Tal reflexão sobre o próprio proceder não deve ser tomada como uma metafilosofia superada há muito tempo, pelo contrário, é o dinamismo concomitante ao pensamento no questionamento sobre suas ferramentas e procedimentos.

Cotidianamente, não se busca um ordenamento lógico que possua evidente aplicação para os mais diferentes objetos e, por isso, goze de aceitação coletiva. Isso, seria apenas resquícios de um pueril positivismo anacrônico; além do mais, anularia o aspecto dinâmico da filosofia, manifesto na possibilidade de lermos sua história como o desdobramento sucessivo dos diferentes métodos concebidos. Desta perspectiva, podemos interpretar o impasse entre o internalismo de Santo Agostinho e o externalismo de São Tomás como decorrente da adoção de diferentes princípios metodológicos no estudo da natureza humana durante o período medieval. É verdade que a obra de São Tomás pode ser associada com a questão metodológica a partir de múltiplas perspectivas, mas, neste artigo, interessa-nos relacioná-la com o método que ele acreditava ser preferível no estudo da *anima*.

A fim de julgarmos corretamente o esforço especulativo de Tomás, devemos ter em mente que na sua época não havia uma clara distinção entre psicologia e epistemologia; daí, a descrição e a justificação das atividades de nossas faculdades mentais não possuíam fronteiras claramente estabelecidas. Ademais, a inexistência das técnicas modernas de análise e experimentação laboratorial implicaram no fato das investigações dedicadas à psique humana se contextualizarem desde concepções e pressupostos metafísicos que, naturalmente, parecem prescindíveis ao leitor moderno. Daí, para Fernand Van Steenberghe, “esta filosofia é, pois aos nossos olhos, um saber híbrido, em que se encontram princípios e demonstrações filosóficas a par com os dados da experiência, e com tentativas de explicação dos fenômenos por fenômenos mais fundamentais e mais simples” (1990, p. 79).

Na perspectiva dos textos de São Tomás que tratam da *anima*, os comentadores identificam duas formas diferentes pelas quais ela é estabelecida como objeto de estudo, a saber, a perspectiva teológica e a filosófica¹. Conforme atesta Henri-Dominique Gardeil, “a psicologia tomista é suscetível de ser apresentada autenticamente de duas maneiras diversas: segundo o plano e no espírito do *De anima*, ou sendo colocada sob o ponto de vista dos tratados teológicos que lhe correspondem” (2013, vol. II, p. 16). A diferença entre essas abordagens provém do ponto de partida, quer dizer, o princípio

¹ *Anima*, expressão latina equivalente à palavra grega *psykhé*, compreende para São Tomás o primeiro princípio imaterial da vida. Distingue-se pelas diferentes atualizações nos seres vivos: enquanto na planta é um princípio vegetativo, nos animais é um princípio sensitivo e no ser humano é um princípio propriamente racional que inclui os dois anteriores. Dado o seu caráter espiritual no ser humano ela é responsável pela capacidade de se mover, sentir e inteligir. Para uma breve exposição da formulação do tema no Aquinate, ver as seguintes obras: Kretzmann, *In: Kretzmann ; Stump*, 1993, p.128-159; Pasnau, *In: Davies ; Stump*, 2012 p. 348-368; Pasnau ; Shields, 2004, p. 153-174; McCabe, 2008, p. 7-15.

a partir do qual a investigação é empreendida e, por conseguinte, as conclusões obtidas enfatizam aspectos distintos do mesmo objeto de estudo.

De modo semelhante, Michael J. Sweeney (1999) defende que se a abordagem toma o caminho ascendente, e considera a alma como sendo a substância intelectual mais baixa (abordagem teológica), ou se ela é vista como a forma substancial mais alta (abordagem filosófica), isto não implica contradição nos modos de compreendê-la. Em vista de evitar uma dicotomia irremediável entre os métodos, ele adverte que independentemente de qual deles se empregue, o que prevalece nesta antropologia é que a alma é sempre tomada como uma substância incompleta que necessita estar unida a um corpo em vista de completar sua natureza intelectual (cf. Sweeney, 1999, p. 169). Sumariamente,

qualquer vantagem da abordagem ascendente ou filosófica é sua ênfase na unidade do ser humano: o ser humano é, desde o início, tão unificado quanto qualquer composto de forma-matéria. Tanta ênfase é colocada na unidade da alma e do corpo no método filosófico que a questão principal se torna se a alma pode operar ou ser independentemente do corpo. A vantagem da abordagem descendente ou teológica é sua ênfase na independência da alma do corpo: a alma é, desde o início, tão independente do corpo em termos de existência como um anjo. Tanta ênfase é colocada na independência da alma que a questão principal se torna se uma substância intelectual pode ser unida a um corpo. Os métodos são irreduzíveis porque cada um enfatiza o que o outro não pode (*Ibid.*, p. 170 – Tradução nossa)².

² “An advantage of the ascending or philosophical approach is its stress on the unity of the human being: the human being is, from the beginning, as unified as any form-matter composite. So much emphasis is placed on the unity of soul and body in the philosophical method that the principal question becomes whether the soul can operate or be independently of the body. The advantage of the descending or theological approach is its stress on the soul’s independence of the body: the soul, is from the beginning, as independent of the body in terms of existence as an angel. So much emphasis is placed on the Independence of the soul that the principal question becomes whether an intellectual substance can be

Deixando de lado a discussão em torno do aspecto complementar ou irreconciliável dessas abordagens, nosso interesse consistirá primordialmente na análise filosófica, pois nela se vê mais propriamente a necessidade de justificar as inferências e conclusões sobre a *anima*³. Desde o seu opúsculo juvenil, o *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*⁴, que é comumente situado por volta de 1257-1258 (cf. Torrel, 1999, p. 80-81), encontramos São Tomás interessado no procedimento metodológico de um grupo de ciências conhecidas como especulativas, a saber, ciência natural, matemática, filosofia primeira ou metafísica. Tal investigação é feita no contexto do problema da classificação das ciências, para o qual São Tomás propõe a seguinte fundamentação teórica:

há, pois, entre os especuláveis alguns que dependem da matéria no que se refere ao ser porque não podem ser senão da matéria. Estes distinguem-se, porque alguns dependem da matéria no que se refere ao ser e ao inteligido, como aquilo em cuja definição é posta a matéria sensível; donde não poder ser inteligido sem a matéria sensível, como na definição do ente humano é preciso incluir a carne e os ossos. Destes se ocupa a física ou ciência natural. Há, ainda, alguns, que apesar de dependerem da matéria no que se refere ao ser, não dependem

United to a body. The methods are irreducible because each emphasizes what the other cannot” (Sweeney, 1999, p. 170).

³ É verdade que Tomás levou em consideração as exigências teorizadas por Aristóteles para a ciência demonstrativa, especialmente, aquelas encontradas nos Analíticos Posteriores, e buscou fundamentar a teologia como ciência demonstrativa. O modelo empregado se baseava no esquema de subalternação entre as ciências onde é proposto que as ciências puramente matemáticas, *e.g.*, geometria e aritmética, e as chamadas *scientiae mediae*, basicamente a ótica, a astronomia, e a música mantêm uma relação de subalternação. Ao transportar esse modelo para o âmbito da teologia, faz-se uso da analogia e de uma habilidosa exegese para propor que a teologia demonstra seus princípios a partir de uma ciência superior subalternante, que nesse caso seria a divina. Para um estudo dessa questão, recomendamos fortemente o trabalho: Nascimento, 1998.

⁴ Obra doravante abreviada por *In BDT*.

no que se refere ao inteligido porque a matéria sensível não é posta em suas definições, como a linha e o número. Destes trata a matemática. Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e os anjos, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos aprendê-la depois da física; é chamada também de filosofia primeira na medida em que todas as outras ciências, recebendo seus princípios, vêm depois dela. Não é possível que haja algumas coisas que, no que se refere ao inteligido, dependam da matéria e não no que se refere ao ser, pois o intelecto no que lhe cabe é material; por isso, não há um quarto gênero de filosofia além dos precedentes (Aquino, *In BDT*, q. 5, a. 1, 1999, 102-103).

O esquema proposto encontra sua razão de ser na ordem de afastamento dos entes da matéria. Dada a riqueza teórica manifesta na proposta de São Tomás, que inclui formas de proceder, objetos específicos e princípios pelos quais as ciências demonstram, dispensaremos maior atenção à ciência natural. A filosofia natural é inabstrata, de acordo com a formulação encontrada no *In BDT*, sua consideração é acerca das coisas móveis, não abstraídas da matéria. Considerar as coisas na medida em que são materiais e enquanto são moveis é o mesmo, porquanto seus especuláveis dependem da matéria tanto para existirem quanto para serem inteligidos. Resumidamente, aqueles seres que possuem em si princípio de movimento e repouso (cf. Aquino, *In BDT*, q. 5, a. 1, 1999, p. 102)⁵ caem no âmbito da ciência natural, por isso a psicologia

⁵ No que diz respeito ao modo como as coisas são assimiladas, a divisão é estabelecida desde a maneira do intelecto apreendê-las. Segundo o meio de apreensão, deve-se distinguir o que é por si do que é de acordo com o acidente, nas palavras de Tomás: “o que quer que seja pode ser considerado sem tudo o que não se refere a ele por si”. Encontramos também a distinção entre as ciências a partir

tomista se encontra circunscrita na perspectiva da ciência natural (cf. Aquino, *In BDT*, q 5, a. 2, ad 6, 1999, p.114-115). Encontramos no *Comentário à Física de Aristóteles*⁶, a vinculação estabelecida entre matéria e mobilidade a partir do conceito de natureza. Afirma-se:

e porque tudo que tem matéria é móvel, segue-se que o ente móvel é o sujeito da filosofia natural. Afinal, a filosofia natural trata dos entes naturais. Ora, os entes naturais são aqueles dos quais a natureza é o princípio; mas como a natureza é princípio de movimento e repouso naquilo em que é. Portanto, a ciência natural lida com aqueles entes que têm em si princípio de movimento (Aquinas, *In Physic., lib. 1 l. 1 n. 3*, 2024, Tradução nossa)⁷.

da forma delas definirem os seus objetos. Embora o comentário à *Física* seja uma obra da fase madura de seu pensamento, os pontos nela expressos a respeito da referida distinção não são antagonônicos àqueles expostos no *In BDT*, obra na qual encontramos o tema formulado mais detalhadamente. Podemos apontar apenas uma preocupação distinta, afinal, enquanto no comentário à *Física* o cerne da questão é a distinção entre a física e a matemática, no *In BDT* a questão primordial é a tríplice classificação das ciências especulativas e, conseqüentemente, levando em conta também a metafísica. No referido opúsculo, Tomás busca estabelecer a legitimidade da divisão das ciências em dois âmbitos: por um lado, na estrutura ontológica das coisas, e, por outro, no modo como concebemos distintamente cada uma delas. “É porque as coisas têm uma certa estrutura ontológica que elas fundamentam um tríplice saber – físico, matemático e metafísico” (Nascimento, 2005, p. 24). Quanto ao primeiro ponto, percebemos a discussão de Aquino se movendo ao longo de todo o artigo 1 da questão 5 para mostrar que só pode haver três ciências teóricas, e, isto, pelo simples fato de que é justamente em um desses modos que se encontra todo o objeto de estudo das ciências especulativas. Ele não estabelece a distinção a partir de qualquer diferença, mas unicamente a partir daquelas que competem por si aos objetos, ou seja, é pela “diferença dos especuláveis na medida em que são especuláveis” que a diferença é estabelecida e busca encontrar legitimidade, isto, na medida em que não transgredir o modo de ser do objeto. Desta forma, o Aquinate afirma que “as ciências especulativas se distinguem segundo a ordem de afastamento da matéria e do movimento” (Aquino, *In BDT*, q. 5, a. 1, 1999, p. 102).

⁶ Obra doravante abreviada por *In Physic.*

⁷ “Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae. Naturalis enim philosophia de

Tomás de Aquino, assim como outros filósofos medievais, consideravam que diversas obras de Aristóteles, dentre as quais o *De anima*, eram especificações no âmbito da ciência natural. Por isso, buscaram correlacionar os seus escritos de filosofia natural com a amplitude semântica do conceito de *kinesis*. Nas palavras de São Tomás:

Seguem se, no entanto, a este livro os outros livros de ciência natural nos quais é tratado sobre as espécies de móveis: no livro *Sobre o Céu*, trata-se segundo o movimento local, que é a primeira espécie de movimento; mas, no livro *Sobre a Geração*, sobre o movimento para a forma e sobre os primeiros móveis, isto é, os elementos, quanto às transmutações deles em geral; porém, quanto às suas transmutações particulares no livro dos *Meteoros*; sobre os móveis mistos inanimados, porém, no livro *Sobre os Minerais*; sobre os animados, no entanto, no livro *Sobre a Alma* e nos que se seguem ao mesmo (*Ibid.*, 1 l. 1 n. 4, 2024, Tradução nossa)⁸.

Dentro dessa ampla compreensão semântica que o conceito de “movimento” é tomado, resulta que a psicologia filosófica é situada no grupo da Física, também chamada de Ciência Natural. A investigação que Tomás empreende no *Comentário ao De Anima de Aristóteles*⁹ é regida pela

naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura; natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis” (Aquinas, In Physic., lib. 1 l. 1 n. 3, 2024).

⁸ “Sequuntur autem ad hunc librum alii libri scientiae naturalis, in quibus tractatur de speciebus mobilium: puta in libro de caelo de mobili secundum motum localem, qui est prima species motus; in libro autem de generatione, de motu ad formam et primis mobilibus, scilicet elementis, quantum ad transmutationes eorum in communi; quantum vero ad speciales eorum transmutationes, in libro Meteororum; de mobilibus vero mixtis inanimatis, in libro de mineralibus; de animatis vero, in libro de anima et consequentibus ad ipsum” (Aquinas, In Physic., lib. 1 l. 1 n. 4, 2024). Devemos aqui trazer à memória que segundo Aristóteles, a Física, que também é chamada de Filosofia ou Ciência Natural, compreende os entes que possuem em si o princípio de movimento e repouso neles mesmos, o que inclui tanto os seres animados quanto inanimados (cf. GRANT, 2009, p. 64).

⁹ Obra doravante abreviada por: *In DAA*.

consciente tentativa de associar as diferentes concepções dos filósofos sobre a *anima* à diversidade metodológica por eles empregada. Retoma suas teorias em vista de esclarecer como as conclusões inverídicas que alcançaram decorrem da adoção de métodos e princípios errados: alguns optaram pelo método dedutivo, outros pela eliminação e alguns pela comparação. Não à toa, diante de uma miríade de opiniões quanto ao primeiro princípio de vida, Aristóteles manifestara consciência que “de todo o modo, e sob todas as perspectivas, é bem difícil alcançar um conhecimento sobre a alma digno de crédito” (Aristóteles, *Sobre a Alma*, I, 1, 402a, 2010, p. 5). São Tomás não se preocupou em instituir neste campo uma metodologia diferente da aristotélica, pelo contrário, seu esforço consistiu justamente em expô-la como superior, válida e coerente frente àquelas tidas por incongruentes, quer do ponto de partida de suas investigações quer da ilegitimidade das conclusões alcançadas.

O *Comentário ao De Anima de Aristóteles*, de Tomás de Aquino, quer evitar duas tendências: a espiritualista e a materialista. A primeira, é rejeitada sob risco de enfatizar a tal ponto a dicotomia corpo e alma, que resulte na unilateralidade interpretativa do âmbito formal sobre o material e, por conseguinte, implique na conclusão minimalista concomitante: o corpo é tão somente um invólucro da alma; a segunda, é repudiada porque toma a parte pelo todo, vendo na matéria a totalidade do homem, de modo que os fenômenos, particularmente aqueles ditos imateriais, sejam julgados como manifestações biológicas de uma organização material altamente complexa. São Tomás vê na doutrina hilemórfica, na qual o ser humano não é exclusivamente forma ou matéria, mas sim, uma unidade decorrente da junção de ambos os princípios, um caminho intermediário entre as supracitadas posições que o permite salvaguardar a unidade do composto. A relação entre esses

dois princípios indissociáveis na constituição do ser humano é expressa pela máxima: “*anima est actus primus corporis*”¹⁰.

Dado que a *anima* é concebida como o princípio responsável pelas determinações biológicas dos seres vivos e, por isso, responsável por configurá-los como tais, parece-nos correta a interpretação de Edward Feser de que é a causalidade imanente, em oposição à transiente, caracteriza a vida na estrutura conceitual Tomista (cf. Feser, 2008, p. 77). Subjaz uma atividade vital, isto é, um princípio de vida nos seres vivos que se manifesta de quatro modos: o modo vegetativo, pertence às plantas e todos os seres vivos; o modo sensitivo, encontra-se em todos os animais; o modo intelectual, está presente nos homens; e o modo locomotivo, existe nos animais mais altos da escala hierárquica (cf. Aquino, *In DAA*, II, 3, 17, 2024, p. 191)¹¹. Esta taxonomia estritamente devedora da observação, não deve ser tomada como exaustiva, é muito mais um recurso útil para visualizar a disposição dos seres vivos numa escala hierárquica que apenas é possível por conta de um princípio neles subjacente e que não se reduz à natureza.

Na formulação de São Tomás, a *anima* enquanto primeiro princípio de vida, é a fonte e a efetiva razão de ser das operações vitais dos seres vivos. Com razão, outra formulação expressa que a alma é o ato de um corpo

¹⁰ Justamente esta noção que caracterizaria a compreensão aristotélico-tomista, seria uma das mais problemáticas e alvo de diversas críticas. Pois, aceitando a doutrina cristã da ressurreição dos corpos e a imortalidade da alma, faz-se necessário especificar a sua condição no estado pós-morte e anterior a ressurreição (cf. Pasnau, *In: McGrade*, (org.), 2008, p. 249-274).

¹¹ Noutro local, São Tomás menciona também o poder apetitivo, talvez não relacionado na passagem acima porque sempre acompanha a sensação, não sendo, portanto, um grau distinto de ser vivo. Em outras palavras, o poder apetitivo é um quinto tipo de atividade vital, mas não um outro grau de ser, pois já está acompanhando a sensação.

potencialmente vivo, é aquilo pelo qual o ser vivo é animado (cf. Aquino, *In DAA*, II, 1, 23, 2024, p. 177)¹². O que é potencial, dentro do quadro teórico da metafísica tomista, é atualizado por algo que já se encontra em ato, por isso, ele afirma que o ato da essência é anterior à potência. Ora, potência é dita em dois sentidos: no primeiro sentido, fala-se de potência como a ausência do poder de agir; em segundo sentido, diz-se de algo quando mesmo possuindo o poder de fazer, não atua por ele. É nessa segunda acepção que o corpo é dito ser potencialmente animado, porquanto do mesmo modo que ver é a atualidade do olho, cortar é a atualidade da faca; ao passo que a alma é a atualidade do corpo, pois cada ato é a atividade e uso do próprio princípio operativo.

A questão em torno do método da psicologia filosófica, ao menos enquanto exposto no *In DAA*, depende antes de tudo de uma distinção elementar: as condições efetivas que distinguem o ser animado do inanimado. É apenas posteriormente que as teorias serão analisadas sob a ótica da coerência entre os princípios sustentados e as conclusões obtidas.

No início, alega-se que a investigação deve proceder igualmente como aquilo que é feito na Metafísica, ou seja, considerar o que é comum a classe como um todo e, em seguida, o que é próprio aos seus membros. Por isso, considerando os seres pelos fenômenos, propriedades e operações, pretende-se classificá-los pela posse de um

¹² A partir da aceitação do hilemorfismo como mecanismo de aplicação, ele procede por meio da redução: negando que a alma possa ser *sinolon*, o composto resultante da união da forma e da matéria, também rejeita que o primeiro princípio de vida pode ser a matéria, pois essa é o sujeito que recebe a vida. Então, ele conclui que é forçoso admitir que a *anima* é uma substância ao modo de uma forma que determina ou caracteriza um tipo particular de corpo, *e.g.*, o corpo físico potencialmente vivo. Ela é a forma substancial do corpo e, por isso, atualiza-o enquanto o configura como ser vivo. O corpo é o que é justamente em função de ter *anima*, forma substancial da coisa.

princípio subjacente comum. Este núcleo de análise ramificar-se-á posteriormente na investigação das propriedades dos seres vivos particulares; pode, contudo, ainda surgir especificações posteriores dentro da classe dos seres vivos criando caracterizações ou subgrupos dentro dela (cf. Aquino, *In DAA*, I, 1,1, 2024, p.45).

Discutir os pressupostos aceitos pelos antigos naturalistas é uma etapa propedêutica na discussão que Tomás realiza. Na reconstrução do argumento deles é constatado que na medida que o movimento e a sensação foram aceitos como características fundamentais dos seres vivos, julgaram que descobrindo a causa destas duas propriedades conheceriam a alma. O raciocínio daqueles que iniciavam pelo movimento dos seres concebiam que em virtude de as coisas vivas serem moventes, o princípio subjacente a elas deve também ser móvel. Então, todas as coisas vivas seriam movidas pela *anima*, e ela *per se*; ora, está pressuposta a ideia de uma coisa ser capaz de mover outra apenas se ela mesma for móvel (cf. Aquino, *In DAA*, I, 2, 2, 2024, p. 73; *Ibid.*, I, 3, 7, 2024, p. 68). Aqueles que começaram pela sensação, tomaram a capacidade intelectual de conhecer as diversas naturezas das coisas e relacionaram com sua efetividade na experiência sensório-cognitiva.

O núcleo de ambos os pressupostos está na formulação de São Tomás, mas com algumas modificações, afinal, a discussão que ele tece é estritamente dependente de categorias metafísicas, como notado por Norman Kretzmann (cf. 1993, p.128). Isso ocorre porque o Aquinate julga que a esfera material é insuficiente de fornecer as condições e propriedades que os seres animados manifestam; daí, ele recorre às categorias metafísicas de ato e potência, bem como ao hilemorfismo. Uma interpretação minimalista que restrinja os fenômenos manifestos pelos seres vivos à leitura materialista é refutável, pois as qualidades ativas e passivas

dos elementos seriam incapazes de explicar a complexidade do ser vivo. Brian Davies sintetizando a noção tomista de irreduzibilidade do primeiro princípio de vida a alguma referência material afirma que:

a diferença entre, digamos, eu e minha caneta é que não sou apenas um corpo. Eu sou um corpo vivo. E aquilo que me faz isso não pode ser em si um corpo, uma vez que, se as coisas corporais estão vivas apenas por serem corpos, então todos os corpos estariam vivos, incluindo minha caneta (Davies, 1992, p. 212, Tradução nossa)¹³.

Outrossim, o uso que é feito das noções metafísicas também indica o caminho proposto para a análise empreendida. Ora, a alma é forma substancial, diferentemente das formas acidentais, diz-se que ela é quididativa (cf. Aquino, *In DAA*, II, 2, 2, 2024, p. 180); porém ela não é diretamente acessível como as formas naturais ou acidentais; ora, na medida em que essas por meio de determinadas habilidades são impostas sobre as coisas, constituindo entes artificiais e, por isso, mais acessíveis aos sentidos do que as formas substanciais, é então razoável investigar a forma substancial através da comparação com formas acidentais, pois, suas qualidades estão mais acessíveis para nós do que sua essência. Daí, São Tomás defender que é preferível investigar o primeiro princípio de vida dos seres vivos a partir de sua atividade, não aceitando primariamente uma compreensão prévia da sua essência. Nas palavras do Aquinate:

Com efeito, porque as formas artificiais são acidentes, que são mais conhecidos por nós do que as formas substanciais, enquanto se aproximam mais dos sentidos; por isso, manifesta de modo conveniente a definição da alma, que é forma substancial, por comparação com as formas acidentais.

¹³ “the difference between, say, me and my pen is that I am not just a body. I am a living body. And that which makes me this cannot itself be a body since, if bodily things are alive just by being bodies, then all bodies would be alive, including my pen” (Davies, 1992, p. 212).

Também, de modo semelhante, as partes da alma ou suas potências são mais manifestas a nós do que a mesma alma: pois procedemos, no conhecimento da alma, dos objetos aos atos, dos atos às potências, pelos quais a alma mesma é conhecida por nós; por isso, é manifesto também de modo conveniente a noção pelas partes (Aquino, *In DAA*, II, 2, 1, 2024, p. 179).

Não há divergência entre o entendimento manifesto no *In DAA* e aquele presente no *In BDT*, nesse último texto encontramos a concepção dos modos procedimentais distintos para as três ciências especulativas, entre as quais está situada a psicologia filosófica de Tomás. Com razão, se ele nega um único método demonstrativo comum àquelas ciências, inclusive as pertencentes ao mesmo grupo teórico, nessa perspectiva restrita, podemos interpretá-lo como um pluralista metodológico. Tal concepção possui consequências de natureza epistêmica, porquanto se a certeza das conclusões obtidas nas ciências é decorrente em grande parte do procedimento utilizado, o qual deve se coadunar ao seu objeto próprio, então compreendemos a afirmação do Aquinate de “não ser possível que seja guardada igual certeza e evidência de demonstração acerca de todas as coisas” (Aquino, *In BDT*, q. 6, a. 1, ad, 1999, p. 95). Sobre o procedimento da ciência natural e o princípio de suas demonstrações é dito que:

[...] a ciência natural guarda nos seus procedimentos o modo próprio da alma racional no conhecer; é assim que o procedimento racionativo é próprio da ciência natural. Com efeito, a ciência natural guarda nos seus procedimentos o modo próprio da alma racional quanto ao seguinte. Primeiro, quanto ao fato de que, assim como a alma racional recebe o conhecimento dos inteligíveis (que são mais conhecidos de acordo com a natureza) a partir dos sensíveis (que são mais conhecidos quanto a nós), também a ciência natural procede a partir do que é mais conhecido quanto a nós e menos conhecido de acordo com a natureza, como é patente no Livro I da Física; e a demonstração que se realiza pelo sinal ou pelo efeito é utilizada sobretudo na ciência natural, onde, a partir do conhecimento de uma coisa, chega-se ao conhecimento de outra, assim como a partir do conhecimento do efeito ao conhecimento da causa. [...] Ora, na ciência natural, na qual se faz demonstração pelas causas extrínsecas, prova-se algo de

uma coisa por outra coisa totalmente extrínseca; assim, observa-se o método da razão sobre tudo na ciência natural e, por isso, a ciência natural é, entre as demais, a que é mais conforme com o intelecto do ente humano (*Ibid.*).

Na filosofia natural, segundo São Tomás, não coincide aquilo que é mais cognoscível em si e aquilo que é mais cognoscível para nós. Os efeitos sensíveis nos são mais conhecidos pela experiência concreta, eles são os princípios a partir dos quais a ciência natural demonstra (cf. Aquino, *In BDT*, q. 5, a. 1, ad. 9, 1999, p. 95); as demonstrações, por sua vez, remetem às causas extrínsecas, visto que do conhecimento do efeito se chega ao conhecimento da causa (cf. Aquino, *In BDT*, q. 6, a. 1, ad, 1999, p. 144). A esse respeito, afirma-se no *In DAA* que:

é necessário que a partir do conhecido se chegue ao conhecimento ignorado: porém, como toda demonstração é induzida para que se conheça alguma coisa, é necessário que toda demonstração proceda das coisas mais conhecidas a nós para que, por demonstração, algo se faça conhecido. Contudo, em certas coisas, são as mesmas as que são por nós mais conhecidas e segundo a natureza, como nas coisas matemáticas, que são abstraídas da matéria, e nessas coisas a demonstração procede das coisas mais conhecidas absolutamente e mais conhecidas segundo a natureza, a saber, das causas aos efeitos: por isso se diz demonstração ‘pela qual’. Porém, em outras coisas, não são as mesmas coisas as que são mais conhecidas absolutamente e para nós, a saber, nas coisas naturais, nas quais, em muitos casos, os efeitos sensíveis são mais conhecidos do que suas causas; e, por isso, nas coisas naturais, em muitos casos, procede-se a partir de coisas que são menos conhecidas segundo a natureza e mais conhecidas a nós (*Ibid.*, II, 3, 1, 2024, p. 18).

Ainda que a ciência natural comece com aquilo que é mais certo quanto a nós, ou seja, os efeitos sensíveis, para Tomás isso não implica que nela haja um nível de conhecimento, ou melhor, que ela demonstre suas conclusões mais perfeitamente do que as demais ciências especulativas. De fato, seu posicionamento é antagônico a essa concepção. Segundo a formulação presente no *In BDT*:

[...], pelo fato de que a consideração da natural diz respeito à matéria, seu conhecimento depende de vários, a saber, da consideração da própria matéria e da forma, das disposições materiais e das propriedades que se seguem à forma na matéria; ora, onde quer que seja preciso considerar vários para se conhecer algo, o conhecimento é mais difícil [...]. Mas, pelo fato de que sua consideração diz respeito às coisas móveis, que não se portam de maneira uniforme, seu conhecimento é menos firme (Aquino, *In BDT*, q. 6, a. 1, ad, 1999, p. 146-147)¹⁴.

Assim, as demonstrações da ciência natural e, conseqüente a elas, aquelas da psicologia, são “menos firmes” em comparação com as demonstrações obtidas por determinadas ciências, e.g., a geometria; tal estado, portanto, decorre do próprio objeto, pois “seu conhecimento depende de vários”, por isso é menos firme na concepção tomista. Não à toa, Jack Zupko (1997), formulou que a diferença entre as ciências puramente demonstrativas e a psicologia, segundo São Tomás, é decorrente da natureza das premissas que remontam aos efeitos sensíveis que nos são mais conhecidos do que suas causas. Afirma-se:

A única diferença entre a psicologia e as disciplinas absolutamente demonstrativas como a geometria é, para Aquino, que as demonstrações psicológicas devem partir de premissas de definição baseadas nos “efeitos sensíveis mais conhecidos [*magis noti*] [para nós] do que suas causas”. O resultado é uma concepção da psicologia mais afim à metafísica (e, na verdade, diferenciada da metafísica apenas pelo seu menor grau de abstração da matéria) do que a outras disciplinas envolvidas com fenômenos naturais, como a biologia (Zupko, 1997, p. 319).

A classificação das ciências e a atribuição de objetos próprios a cada uma delas, convergem para as causas próprias

¹⁴ Parece inevitável constatar uma certa tensão na formulação sobre os princípios que justificam o grau de certeza epistêmica das ciências: é reconhecida a importância da sensação porque é a partir dela que se origina o conhecimento e, em sentido contrário, é justamente por conta das múltiplas razões nos entes sensíveis que decorre sua incerteza (cf. Aquino, *In BDT*, q. 6, a. 1, ad 4, 1999, p. 146-148).

de demonstrações nos seus respectivos segmentos. Afinal, nem toda ciência demonstra por todas as causas.

Pois, a matemática não demonstra senão pela causa formal; a metafísica demonstra, principalmente, pela causa formal e final, e também pela causa agente; mas a ciência natural demonstra por todas as causas (Aquinas, *In Physic., lib. 1 l. 1 n. 5*, 2024, Tradução nossa)¹⁵.

Depreende-se da passagem anterior que a psicologia concebida por São Tomás toma como parâmetro uma estrutura silogística e visa demonstrar suas conclusões pela causa material, formal, eficiente e final. Percebe-se que nesse modelo, a origem da demonstração é a definição (cf. Zupko, 1997, p. 304), aqui, porém, surge uma dificuldade central: se não possuímos um conhecimento direto da alma, então como defini-la?

O princípio da demonstração no sistema aristotélico-tomista é a definição que, tendo por função manifestar a essência de uma coisa, deve então remeter aos seus princípios. Na *Lectio 3* do *In DAA*, discute-se como certas definições podem ser provadas, exige-se que não é suficiente expressar, como a maioria das fórmulas, o simples fato, também deve ser dada a causa. No caso da *anima*, segundo Tomás, a definição não procede *a priori* da causa para o efeito, pelo contrário, dos efeitos para a causa. A questão de qual é a contribuição das qualidades accidentais para uma definição da *anima* (cf. Aquino, *In DAA*, I, 1, 10, 2024, p. 49-50) está correlacionada com a exigência de a definição revelar as qualidades accidentais e os princípios essenciais. Ora, se tivéssemos conhecimentos direto da substância não seria necessário o conhecimento dos acidentes para compreendermo-la; contudo

¹⁵ “Nam mathematica non demonstrat nisi per causam formalem; metaphysica demonstrat per causam formalem et finalem praecipue, et etiam agentem; naturalis autem per omnes causas” (Aquinas, *In Physic., lib. 1 l. 1 n. 5*, 2024).

como os princípios essenciais estão ocultos para nós, resta-nos proceder a partir das diferenças acidentais para o que é essencial (cf. Aquino, *In DAA*, I, 1, 15, 2024, p. 52)¹⁶. As definições devem ser dadas a partir dos acidentes, caso contrário, não estaremos diante de definições reais, mas apenas hipotéticas e abstratas. Como afirmado por Tomás no *Livro das Sentenças Sobre a Alma*¹⁷:

Se, portanto, alguém propusesse uma definição da qual nenhum conhecimento dos atributos acidentais da coisa definida pudesse ser derivado, tal definição não seria real, mas abstrata e dialética. Mas aquela definição da qual flui um conhecimento dos acidentes é uma definição real, baseada no que é próprio e essencial da coisa (Aquinas, *SLDA*, 1 l. 1 n. 15, 2024, Tradução nossa)¹⁸.

¹⁶ Ao relacionar a matemática com a psicologia filosófica, é manifesta “a dificuldade da presente posição” em oposição à geometria euclidiana que procede dedutivamente. Para os matemáticos é de grande ajuda saber que os ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, faz-se útil o conhecimento prévio das noções de reto, curvo e plano. Da mesma maneira, o conhecimento dos acidentes da *anima* seriam mais fáceis de ser conhecidos caso houvesse acesso cognitivo a sua essência, mas este não é o caso.

¹⁷ Obra doravante abreviada por: *LSDA*

¹⁸ “Si quis ergo assignet definitionem, per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitae, illa definitio non est realis, sed remota et dialectica. Sed illa definitio per quam devenitur in cognitionem accidentium, est realis, et ex propriis, et essentialibus rei” (Aquinas, *SLDA*, 1 l. 1 n. 15, 2024). Para diferenciar essa versão de outras utilizadas ao longo deste artigo, vamos indicá-la por *Sentencia Libri De Anima*. Na tradução acima demos preferência por traduzir “dialectica” por “dialética”, em concordância com a versão portuguesa mais recente (Aquino, *In DAA*, I, 1, 15, 2024, p. 52), e divergindo da versão inglesa que traduziu por hipotética (cf. “If, therefore, one were to propose a definition from which no knowledge of the accidental attributes of the defined thing could be derived, such a definition would not be real, but abstract and hypothetical. But one from which a knowledge of the accidents flows is a real definition, based on what is proper and essential to the thing” (Aquinas, *Commentary on Aristotle’s de Anima*, [Bk 1 Lec 1 Sct 15], 1965, p 49). O modo de referência da passagem anterior foi aqui mantido conforme o original inglês para possibilitar ao leitor consultas posteriores.

As definições provenientes dos acidentes da coisa são consideradas reais, porque se baseiam naquilo que é próprio e essencial dela. Como não há operação exclusiva da *anima* ou do corpo, mas sim do conjunto; essa indissociabilidade, portanto, há de ser considerada também na definição do primeiro princípio de vida. Afirma-se:

As operações e paixões da alma são também operações e paixões do corpo, como foi mostrado. Mas toda paixão, quando se define, convém que tenha em sua definição aquilo do qual é paixão; pois seu sujeito sempre cai na definição da paixão. Portanto, se tais paixões não são apenas da alma, mas também do corpo, deve-se colocá-lo na definição delas. Mas como tudo que é corpóreo ou material cai no âmbito da ciência natural, assim também deve as paixões de que falamos. Além disso, como o sujeito de qualquer disposição entra no estudo deles, deve ser tarefa do cientista natural estudar a alma - seja absolutamente 'todas' as almas, ou 'desse tipo', isto é, a alma que está unida a um corpo (*Ibid.*, 1 l. 2 n. 8, 2024, Tradução nossa)¹⁹.

A definição de qualquer forma existente em determinada matéria deve levá-la em consideração e, por conseguinte, deve declarar que esta coisa, i.e., a forma, tem o ser neste tipo particular de matéria. Ora, Tomás indica diferentes tipos de definições: há um modo de definir que declara a espécie e o princípio específico de uma coisa, ou seja, é um modo puramente formal; encontra-se outro tipo que indica a matéria constituinte da coisa; por fim, existe um tipo de definição que inclui tanto a matéria quanto a forma (cf. AQUINO, *In DA*, 2024, I, 2, 11, p. 60). É propriamente esse

¹⁹ “Operationes animae et passiones sunt operationes corporis et passiones, ut ostensum est. Omnis autem passio, cum definitur, oportet quod habeat in sui definitione illud cuius est passio; nam subiectum semper cadit in definitione passionis. Si ergo passiones huiusmodi non sunt tantum animae, sed etiam corporis; de necessitate oportet quod in definitione ipsarum ponatur corpus: sed omne, in quo est corpus, seu materia, pertinet ad naturalem: ergo et passiones huiusmodi pertinent ad naturalem. Sed cuius est considerare passiones, eius est considerare subiectum ipsarum. Et ideo iam physici est considerare de anima aut omni simpliciter aut huiusmodi scilicet de ea quae est affixa corpori” (Aquinas, SLDA, 1 l. 2 n. 8, 2024).

terceiro tipo que pertence mais propriamente ao filósofo natural e, em vista disso, à psicologia filosófica na definição do primeiro princípio de vida.

Deduzir a causa pelo efeito, mesmo quando ela não é imediatamente cognoscível, é a resposta de São Tomás para conhecer a quiddidade de uma coisa. Ele acredita que embora os efeitos não esgotem a quiddidade do objeto, são capazes de conduzir ao conhecimento da causa (cf. Aquino, *In BDT*, q. 6, a. 3, 1999, p. 160). Zupko notou corretamente que a doutrina tomista sobre a investigação da alma é uma atividade que procura entendê-la através de suas operações vitais: é aceita a ideia da *anima* como uma substância cuja essência pode ser revelada pelas suas operações (cf. Zupko, 1997, p. 304). Esse recurso metodológico de investigação é manifesto na perspectiva de que

há certas coisas que não são por si mesmas, cognoscíveis por nós, mas por seus efeitos; se efetivamente, o efeito for comparável a causa, toma-se a própria quiddidade do efeito como princípio para demonstrar que a causa é e para investigar sua quiddidade, a partir da qual, por sua vez, são mostradas suas propriedades (Aquino, *In BDT*, q 6, a. 4, ad 2, 1999, p. 168).

Sumariamente, o empreendimento de Tomás é uma tentativa de deduzir das propriedades e operações encontradas nos seres vivos, a essência do princípio responsável por essas manifestações que os diferencia dos seres inanimados, essa investigação depende estritamente de concepções metafísicas. São postos em evidência dois âmbitos específicos de esclarecimento: a essência do princípio de vida e o conhecimento de seus acidentes, qualidades, características.

Aristóteles, já havia orientado o estudo da *anima* através das suas manifestações externas; São Tomás, contudo, nutre um interesse maior na relação existente entre as afecções da *anima* e do corpo: algumas das modificações da *anima* parecem ocorrer sem comunicação com o corpo, outras

são realizadas em conjunto, algumas se mostram exclusivas dos animais, ao passo que outras aparentemente são compartilhadas entre os seres humanos e os animais (cf. Aquino, *In DAA*, I, 1, 8, 2024, p. 49).

O interesse primordial, como nos lembra Edward Feser, é que tanto para o Estagirita quanto para o Aquinate, o estudo do filósofo natural não consiste na investigação exclusiva da alma *per se*, mas sim, no que faz o organismo uma coisa viva. A *anima* então é instituída como objeto de tal ciência em função de ser característica do ser vivo (cf. Feser, 2008, p. 76). Semelhantemente, Robert Pasnau e Christopher e Shields comentam que o interesse de Tomás não consiste primeiramente nos processos orgânicos que subjazem ao aparelho sensorio-cognitivo do ser humano, pelo contrário, interessa-lhe muito mais as questões conceituais sobre tal estrutura e os aspectos cognitivos (cf. Pasnau; Shields, 2004, p. 175).

Conclusão

São Tomás, seguindo Aristóteles, nutre um forte interesse com a questão do método filosófico. Enquanto no *In BDT* o interesse é delimitado pela discussão em torno da tríplice classificação das ciências especulativas, no *In DAA* a tentativa é expor as incongruências das teorias rivais reconstruindo o método e o raciocínio empregados por diversos filósofos.

Assim, na medida em que a discussão encontrada no *In BDT* manifesta a preocupação em estabelecer os sujeitos, os métodos e as respectivas formas das ciências demonstrarem suas conclusões, decorre a inserção da psicologia filosófica no âmbito da ciência natural. Por isso, no *In DAA* é tomada uma via intermediária entre o materialismo e o espiritualismo, a

qual conduz a investigação propedêutica na explicação *per se* da distinção entre os seres animados e os inanimados com o fito de clarificar o método requerido na psicologia filosófica.

A discussão que São Tomás teceu condiz com uma estrutura de pensamento que não gozava das técnicas da ciência moderna, nem possuía delimitação entre psicologia e epistemologia, isso influenciou a investigação seguir através de categorias metafísicas (forma, matéria, ato, potência). Ora, uma vez que a *anima* não nos é acessível diretamente, defende-se que o método adequado deve partir dos efeitos sensíveis. Busca-se, então, inferir a quiddidade da *anima* a partir de suas manifestações, efeitos e propriedades; Ora, as modificações da anima enquanto são inseparáveis da matéria física, pois existem como paixões do corpo, diferindo das grandezas matemáticas que podem ser consideradas pelo intelecto abstraídas do substrato material no qual estão implicadas, exigem que o estudo de tais disposições, e até mesmo da própria *anima*, seja objeto do filósofo natural (cf. Aquino, *In DAA*, I, 2, 8, 2024, p. 59). Entre as causas remetidas na definição que têm por finalidade manifestar a quiddidade da coisa, aquela que pertence mais propriamente à ciência natural recorre simultaneamente à forma e à matéria.

Por fim, Tomás mostra-se consciente da dificuldade de tal ciência *per se*, afinal, a relação entre o objeto que é inacessível diretamente e o método adequado, implica no grau de certeza dela em relação àquelas outras ciências teóricas que ele tratou, resultando em que suas demonstrações sejam “menos evidentes” do que a geometria por exemplo. Resta, portanto, deduzir a quiddidade da *anima* a partir da relação entre causa e efeito.

Referências

AQUINO, Tomás de. **Comentário ao tratado da Trindade de Boécio**: questões 5 e 6. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

AQUINO, Tomás de. **Comentário ao Sobre a Alma de Aristóteles**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2024.

AQUINAS, Thomas. **Commentary on Aristotle's *de Anima***: with Aristotle's *de Anima* in the version of William of Moerbeke. Transl. By Kenelm Foster and Silvester Humphries. New Haven: Yale University Press, 1965.

AQUINAS, Thomas. *In libros Physicorum*. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/cpy011.html>>. Acesso em: 17 out. 2024.

AQUINAS, Thomas. **Sentencia Libri De anima**. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em: 17 out. 2024.

ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. vol. III, Tomo I.

DAVIES, Brian. **The thought of Thomas Aquinas**. Oxford: Clarendon press, 1992.

FESER, Edward. **The last supertition**: a refutation of the new atheism. Indiana: Saint Augustine's Press, 2008.

FESER, Edward. **Aquinas**: a beginner's guide. Oxford: Oneworld Book, 2009.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia e metafísica. E. ed. São Paulo: Paulus, 2013. vol. II.

GRANT, Edward. **História da filosofia natural**: do mundo antigo ao século XX. São Paulo: Madras, 2009.

KRETZMANN, Norman. Philosophy of mind. *In*: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Orgs.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. New York: Cambridge University Press, 1993. (Col. Cambridge Companions).

McCABE, Herbert. Living Thing. *In*: McCABE, Herbert. **On Aquinas**. London: Burns & Oates, 2008, p. 7-15.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **De Tomás de Aquino à Galileu. 2.** ed. Campinas: UNICAMP/CFCH, 1998. (Coleção Trajetória, n. 2).

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Divisão e classificação das ciências segundo Santo Tomás de Aquino. **Ágora Filosófica**, ano 5, n.1, p. 23-29, 2005.

PASNAU, Robert; SHIELDS, Christopher. **The philosophy of Aquinas**. Colorado: Westview Press, 2004, p. 153-174.

PASNAU, Robert. Philosophy of Mind and Human Nature. *In*: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. **The Oxford Handbook of Aquinas**. New York: Oxford University Press, 2012 p. 348-368.

PASNAU, Robert. Natureza humana. *In*: MCGRADY, A. S. (Org.). **Filosofia medieval**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias e Letras: 2008, p. 249-274.

SWEENEY, J. Michael. Soul as substance and method in Thomas Aquinas' anthropological writings. **AHDLMA**, v. 66, p. 143-187, 1999.

VAN STEENBERGHEN, Fernand. **O tomismo**. Tradução e prefácio de J. M. Crus Pontes. Lisboa: Grádiva, 1990.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

ZUPKO, Jack. What is the science of the soul? a case study in the evolution of late medieval natural philosophy. **Synthese**, v.110, p. 297-334, 1997.

(Submissão: 22/04/24. Aceite: 27/11/24)