

As diversas significações do conceito de corpo em S. Tomás de Aquino

0. Introdução

A noção de corpo em Tomás de Aquino tem vindo a ter um interesse renovado, em virtude das novas considerações que se têm efectuado ultimamente sobre o seu pensamento. Podemos a este propósito referir diversos trabalhos, que abordam a problemática do corpo nas mais diferentes perspectivas: corpo e emoção, corpo e afectividade, corpo e ressurreição, corpo e impassibilidade de Deus. No entanto, não é nenhuma destas temáticas que nos interessa aqui desenvolver, pois ultrapassaria largamente o âmbito restrito desta pequena contribuição.

Iremos, portanto, abordar as diversas significações do conceito de corpo, num âmbito bem mais circunscrito, o da relação alma-corpo.

Um dos primeiros trabalhos onde a noção de corpo é analisada de forma particular, é o artigo de Bernardo Bazán que tem como título “La corporalité selon saint Thomas”¹. O autor traça, através de uma leitura interna, os aspectos mais

¹ B. C. BAZAN, «La corporalité selon saint Thomas», *Revue philosophique de Louvain*, 81 (1983) 371-409. Damos aqui outras referências sobre este assunto: B. M. ASHLEY, «Aquinas ant the theology of the body», in L. A. KENNEDY (ed.), *Thomistic Papers*, Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, Houston, Texas 1987, pp. 55-89; M. BLAIS, *L'autre Thomas d'Aquin*, Boreal, 1990; M. P.-DROST, *In the Realm of the Senses: Saint Thomas Aquinas on Sensory Love, Desire and Love*, *The Thomist*, 59 (1995) 47-58; M. I. GEORGE, «Aquinas on Reincarnation», *The Thomist*, 60 (1996) 33-52; J. QUILLET, «L'imagination et le corps selon saint Thomas», in A. LOBATO (cura), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Actes du Congrès de

significativos da noção de *corporeitas*, com particular incidência no comentário tomasiano do *De anima* de Aristóteles. O ponto de partida deste estudo é a discussão dos pressupostos aristotélicos patentes na concepção do Aquinate acerca da *corporeitas*. Há dois pontos essenciais subjacentes à doutrina aristotélica, discutidos por Tomás de Aquino :

1°. A noção de *corporeitas* e o seu carácter substancial. Por outras palavras, será que a *corporeitas* é uma substância?

2°. Que relação estabelecer entre a alma e o corpo, tendo em conta o carácter hylémorfico desta relação?

Na abordagem de Bernardo Bazán, a *corporeitas* é perspectivada numa correlação entre a alma e o corpo, o que confirma a posição do Aquinate. «Com efeito, visto que no âmbito do hylemorfismo, alma e corpo são termos correlativos, não somente na ordem do ser mas também na ordem do conhecer, toda a transformação na noção de um dos co-princípios, tem uma influência directa sobre a noção que se faz de um sobre o outro»².

Apesar da justificação argumentada, neste estudo, da correlação estreita entre os dois princípios, a alma e o corpo, é patente a importância e a supremacia da determinação da noção de alma enquanto correlato significativo da noção potencial de *corporeitas*. A questão essencial que nós tentaremos aqui responder é então a seguinte: poderá a *corporeitas* ter uma especificidade tal, que possa justificar-se como princípio, segundo o qual, ela tem valor em si mesma? Por outras palavras, embora os dois princípios sejam afirmados como correlativos, é no entanto, a noção de alma que possui a capacidade de afirmar a sua unicidade e a sua universalidade. Por isso, São Tomás afirma: «a alma é a natureza mesmo do corpo»³. Ora, nós queremos colocar aos textos do Aquinate, a seguinte questão: poderá o corpo afirmar a unicidade da relação entre estes dois princípios e ser perfeitamente correlativa a afirmação, que declara que é pela *forma corporeitatis* que a união do corpo e da alma são uma e mesma coisa? A esta questão está directamente ligada a crítica que Tomás de Aquino faz à noção de alma enquanto substância. Ora, a consequência desta crítica, tem como pano de fundo a perspectiva dualista da relação entre alma e corpo. A este respeito, prende-se uma perspectiva, por

la Société Internationale S. Tommaso d'Aquino, Rome 2-5 Juin 1986, (Studia Universitatis S. Thomas in urbe 28) Massimo, Milano 1987, pp. 383-389; M. SAROT, *God, Emotion, and Corporeality: a Thomist Perspective*, *The Thomist*, 58 (1994) 61-92.

² B. C. BAZAN, «La corporalité selon saint Thomas», art. cit., p. 378.

³ *In I Sent.* Dist. 3, q.2 a. 3 ad I: «Anima enim est natura ipsius corporis».

demais discutida, que ao princípio tomasiano de uma unicidade do ser humano, se contrapõe toda a perspectiva platónica dualista e, na qual se insere, a perspectiva de Santo Agostinho. Curiosamente, vários filósofos medievais ao abordarem a tese aristotélica do *De Anima*, não deixam de pôr em evidência o problema noético, da relação entre a *Ψυχή* e o *νοῦς*. Prolongando assim esta questão, certos autores, hoje, afirmam mesmo, que Aristóteles, neste ponto não ultrapassou Platão⁴. Com efeito, o dualismo platónico reaparece em Aristóteles, quando este afirma a supremacia do intelecto e por isso, que ele seja compreendido como uma questão de outra ordem. A este propósito basta lembrarmos algumas passagens do *De Anima*, onde Aristóteles fala do acto intelectualivo, como sendo de uma outra ordem: a) «tudo o que diz respeito ao intelecto teórico, é uma outra questão (*ἕτερος λογος*, (*De an.*, II, 3 415 a 10-12); b) na segunda passagem, é dito: «No que diz respeito ao intelecto e à faculdade teórica, nada é ainda evidente; contudo, parece que este seja de um género de alma totalmente diferente (*ἀλλ' ἔοικε Ψυχῆς γενοῦς ἕτερον εἶναι*) e que só ele possa ser separado do corpo» (*De an.* II, 413 b 26); c). E por último, uma outra passagem, que se encontra num contexto relativo à actividade do intelecto e da alma: «a faculdade sensível, não existe independentemente do corpo enquanto que o intelecto existe separadamente» (*De an.* III, 4 429 b 5); esta mesma ideia é afirmada em 430 a 15: «o intelecto agente é em acto separado, (*χωριστός*) do corpo». Parece, pois, evidente que Aristóteles não conseguiu totalmente afirmar que alma e corpo sejam perfeitamente correlativos, apesar de ter insistido sobre a unidade dos dois princípios constitutivos do homem. O que é preciso talvez sublinhar é que Aristóteles é, neste ponto, bem mais próximo de Platão do que realmente se pensa. «O discípulo de Platão não abandona nunca a ideia de que o homem é dotado de um princípio espiritual, a inteligência, que o distingue radicalmente dos outros animais»⁵.

É por esta mesma ordem de ideias que certos comentadores do pensamento de Tomás de Aquino afirmam que existe nele também um dualismo; não se trata de um dualismo de substâncias, mas de princípios, ainda que, a unidade substancial destes dois princípios seja sempre salvaguardada.

Na verdade, a partir do momento em que há uma distinção entre a alma, entendida como motor e o corpo, compreendido como o movido, existe este

⁴ Cf C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, Seuil, Paris 1971, p. 49.

⁵ S. MANSION, «Esquisse d'une conception du corps dans la philosophie grecque jusqu'à Aristote», in *Signification du corps*, Groupe de synthèse, Louvain 1981, p. 120.

mesmo dualismo, ainda que este seja tido como um dualismo de princípio e não como um dualismo essencial. Por outras palavras, ainda que este dualismo exista apenas de forma mitigada, na ordem do ser e que portanto, seja mais visível na ordem do acto operativo⁶. Contudo, não é o único problema a solucionar. São Tomás, ao contrário de Aristóteles, afirma a unidade substancial da relação alma corpo. No entanto, parece que o problema maior a aprofundar é aquilo que S. Mansion dizia a propósito da concepção de corpo na filosofia grega «que na relação alma corpo os filósofos falam muito mais da alma do que do corpo. As suas concepções sobre o corpo devem portanto, serem deduzidas daquilo que eles dizem sobre esta e da sua oposição em relação ao corpo»⁷.

Parece, portanto, que o mesmo se verifica no pensamento filosófico de Tomás de Aquino. Ora é precisamente sobre este problema que nos interessa aqui dar algumas achegas. Iremos, portanto, falar sobre as diferentes significações do corpo em Tomás de Aquino, a partir do problema da relação alma-corpo e da sua unidade substancial.

I. O carácter substancial da alma

A) Analisemos um primeiro argumento que analisa o carácter substancial da alma. Segundo Tomás de Aquino, e ao contrário de Aristóteles, a alma por si só não é substância. Porquê? Porque, segundo Tomás de Aquino, a alma não é completa no seu ser. «A substância é aquilo que é completo no seu ser e na sua espécie»⁸. Na teoria hilémorífica aristotélica, a alma é definida como uma substância composta de matéria e de forma. Aristóteles afirma: «A alma é necessariamente substância, no sentido em que ela é a forma (*οὐσία ὡς εἶδος*) de um corpo natural tendo a vida em potência» (*De an.* II, 412 a 19-31).

Os argumentos que encontra Tomás de Aquino, para reajustar a teoria aristotélica da alma enquanto substância, à concepção cristã de uma unidade

⁶ *Q. de spiritualibus creaturis*, a. 2.

⁷ *Idem*, p. 115.

⁸ *In de anima*, II, lect I, n. 213: «Substantia autem est quid completum in suo esse et in sua specie». E ainda num outro texto: *Q. de anima*, a. 1, *in corp.*: «anima est hoc aliquid ut per se potens subsistere, non quasi habens in se speciem completam, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis». E ainda noutro texto mais clarividente, onde Tomás de Aquino afirma: «anima humana non est hoc aliquid sicut substantia completa speciem habens, sed sicut pars habentis speciem completam» (*Q. de anima*, a.1 ad 4).

substancial do ser humano, são constituídos gradativamente. No seu *comentário* ao *De anima*, o Aquinate afirma:

A alma racional pode ser dita esta coisa determinada, na medida em que ela é por si mesma subsistente. Mas visto que ela não é uma espécie completa, pois é maior a parte da espécie, não lhe convém então que ela seja esta coisa determinada. Existe portanto uma diferença entre a matéria e a forma, porque a matéria é o ente em potência, quando a forma é a entelêquia, isto é, o acto pelo qual a matéria se torna então acto, e portanto, o próprio composto é o ente em acto⁹.

A partir deste texto poderemos tirar algumas ideias.

1º) A alma só pode ser afirmada como esta “coisa determinada”, porque ela existe *per se*, isto é, num sujeito. Mas como compreender a alma como sujeito? Devemos aqui relembrar o que diz Aristóteles. Na verdade, a substância não é predicado de um sujeito mas é dela que tudo se predica¹⁰. Portanto, a alma não é substância. Sendo assim, a alma não é substância no sentido de ser um sujeito subsistente, ela é simplesmente o princípio da substância. A alma racional é assim a forma substancial, enquanto princípio de actualidade das partes do todo orgânico.

Portanto visto que a alma racional é a mais perfeita das formas, a máxima distinção das partes encontra-se no homem, em virtude das diversas operações. A alma dá o ser substancial às partes individuais segundo aquilo que compete a estas mesmas operações. O significado disto é que faltando a alma, a carne e os olhos existem apenas de forma equívoca : a alma que dá ser ao corpo dá-lhe imediatamente ser substancial e específico a todas as partes do corpo¹¹.

A alma é a forma substancial do corpo e o princípio de qualquer ser animado. Não existindo alma, e caso estívéssemos diante de um cadáver, o corpo existiria tão somente de forma equívoca, isto é, não seria verdadeiramente corpo. É a alma que é princípio de vida e, por isso, o corpo não pode sê-lo verdadeiramente, sem

⁹ *In de anima*, II, lect. 1, n. 215: «Anima autem rationalis, quantum ad aliquid potest dici hoc aliquid, secundum hoc quod potest esse per se subsistens. Sed quia non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit hoc aliquid. Est ergo differentia inter materiam et formam, quod materia est ens in potentia, forma autem est entelechia, id est actus, quo scilicet materia fit actu, unde ipsum compositum est ens actu».

¹⁰ *Metafisica*, Z, 3 1028 b 35.

¹¹ *Q. de anima*, a. 9 co: «Unde cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes: et anima singulis earum dat esse substantiale, secundum illum modum qui competit operationi ipsarum. Cuius signum est quod, remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi aequivoce: anima secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis».

o princípio que lhe dá ser. O corpo, sendo uma parte do homem necessita de um princípio formal e substancial que actualize as determinações potenciais inerentes à matéria e existentes em cada parte do homem.

É preciso dizer, a partir do que acabamos de explicar que é por uma e mesma forma substancial que tal indivíduo é “esta coisa determinada” ou esta substância, que ele é corpo, como corpo animado e assim por diante. Com efeito a forma mais perfeita confere à matéria tudo o que lhe acordava a forma menos perfeita e ainda mais. Donde, a alma não somente faz com que o indivíduo seja substância e corpo – determinações que a forma substancial da pedra pode conferir – mas também que o indivíduo seja um corpo animado. Não se deve compreender a fórmula ‘alma é o acto do corpo’ e ‘o corpo a sua matéria e o seu sujeito’ como se o corpo fosse constituído por uma forma que o faça ser corpo, ao qual se acrescentava a alma para o constituir como corpo vivente. Ao contrário é pela alma que o indivíduo é, e é corpo, e é (*corpus vivum*) corpo vivente¹².

A alma é aquilo pelo qual formalmente o ser vivo, vive e através da qual, ele é o que é. O corpo é o que recebe a vida, ele é o subtracto e a sua matéria.

2º) A alma é a forma mais perfeita que confere à matéria um princípio anímico. Sendo assim, a alma faz com que o indivíduo seja substância e corpo, e ainda mais, que este corpo, seja animado. Esta tri-funcionalidade substancial da alma é, no fundo, o esforço maior, empreendido por Tomás de Aquino, para dar à noção de alma uma unidade substancial que comporta necessariamente a relação directa, entre determinação individual, corpo e expressão de vida. Esta unidade imediata da alma-corpo está patente num outro texto onde São Tomas, rejeita a existência de qualquer elemento intermediário na relação alma-corpo (*anima-corpus*)¹³. No prolongamento desta crítica, Tomás de Aquino rejeita igualmente toda a teoria que afirme uma pluralidade de formas que atribua uma substância para a alma, uma substância para o corpo e uma substância para a união da alma com o corpo¹⁴. Nesta mesma ordem de ideias, está igualmente patente toda a

¹² *In de anima*, II, lect. I, n. 225: «Oportet enim secundum praemissa dicere, quod una et eadem forma substantialis sit, per quam hoc individuum est hoc aliquid, sive substantia, et per quam est corpus et animatum corpus, et sic aliis. Forma enim perfectior dat materiae hoc quod dat forma minus perfecta, et adhuc amplius. Unde anima non solum facit esse substantiam et corpus, quod etiam facit forma lapidis, sed etiam facit esse animatum corpus. Non ergo sic est intelligendum quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia et subjectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum; sed quia ab anima est, et quod sit, et quod sit corpus vivum».

¹³ *In II Sent.*, Dist. I, q. 2, a. 4, ad3.

¹⁴ Esta teoria da pluralidade das formas encontra-se em Avicebrao na sua obra *Fons vitae*. *In de anima* II, lect. I, n. 225: «Per quod tollitur positio Avicbron in libro *Fontis vitae*, qui posuit quod

crítica ao dualismo platónico que estipula duas substâncias: uma sensível e outra inteligível.

A alma, reúne, portanto, na sua essência, uma mesma forma substancial, através da qual o indivíduo é «esta coisa determinada», e é esta substância, e através da qual ele é corpo, e corpo animado. No entanto, Tomás de Aquino não consegue fundamentar uma unicidade da alma-corpo, senão através de uma hierarquia das formas. A alma, princípio racional e formal é segundo a sua essência, aquela que dá ser ao corpo e, segundo a sua potência, é aquela que produz as suas próprias operações¹⁵.

3º. É a forma mais perfeita que confere à matéria um princípio de actualização, visto esta última, ser, por si mesma, indeterminada. Esta forma substancial, é a alma racional que confere, a este indivíduo determinado, que ele seja um corpo animado. Ora, é precisamente aqui, que verificamos que o princípio de unidade do ser substancial da alma é fundado num princípio intelectualivo.

4º. O corpo é a matéria da forma substancial, mas este, não poderá ser compreendido, sem uma relação directa e intrínseca em relação à forma. Por outras palavras, não existe corpo fora da relação matéria- forma. «A alma não tem ser separadamente do ser do corpo»¹⁶. Ora, o ser do corpo é a *corporeitas*, ou seja, aquela que define a essência da alma enquanto corporeidade. A alma é assim na sua visibilidade externa e palpável, uma corporeidade que especifica a natureza objectiva do homem. E é o «mesmo homem que se percepção entende e sente».

II. A alma como princípio de actualização

B) Tomás de Aquino apresenta um outro argumento para definir a alma como forma substancial enquanto princípio de actualização do ser em potência, que define o corpo. Com efeito, para Aristóteles, a alma é a forma de um corpo natural e, por conseguinte, a enteléchia a sua completa actualização. «A alma é a enteléquia de um corpo tendo a vida em potência» (*De an.* II,1, 412 a 22-23). A enteléquia tem uma dupla significação na teoria hilemórfica aristotélica: ela

secundum ordinem generum et specierum est ordo plurium formarum substantialium in una et eadem re; ut puta quod in hoc individuo hominis est una forma, per quam est substantiam: et alia, per quam est corpus: et tertia, per quam est animatum corpus, et sic de aliis».

¹⁵ *S. C. Gent.*, II, c. 69, n° 1464.

¹⁶ *S. Th.*, I, q. 76, a-7, ad 3: «Anima non habet esse seorsum ab esse corporis».

significa ora, a matéria em potência, isto é o substrato, ora a forma de um corpo natural possuindo a vida. Nesta segunda acepção Aristóteles fala de uma entelêquia primeira (*εντελέχεια ή πρώτη*) que define a substância formal da alma: «a alma é a entelêquia primeira (*εντελέχεια ή πρώτη*) de um corpo natural organizado»¹⁷. A partir da concepção aristotélica de entelêquia, Tomás de Aquino formula a equivalência deste princípio correlativo alma-corpo e, conseqüentemente uma duplo significado de *corporeitas*. A alma não é separável do corpo e o corpo não poderá existir separado da alma e isto porque os dois são correlativos. Daí que nenhum dos dois constituam por si só uma espécie completa, quer dizer, a alma fora do corpo não possui a perfeição e com muito mais razão para o corpo. Por isso, Tomás de Aquino diz que a alma é «a natureza do próprio corpo».

Num primeiro sentido, a *corporeitas* significa, a forma substancial do corpo (*forma substantialis corporis*), a qual, é definida pelo género e pela espécie. A corporeidade é, assim, nesta primeira acepção, a forma corporal de cada corpo presente no seu género e na sua espécie. É através desta forma corporal que o homem é homem, que o animal é animal, e é ser vivo e corporal.

O segundo significado de *corporeitas* é aquele que define a forma accidental do corpo. Tudo aquilo que é afirmado do corpo, pelo género da quantidade. O corpo é localizado, é organizado e quantificado.

Temos, portanto, num primeiro sentido, a forma substancial do corpo, que é a corporeidade deste. E no outro, encontramos o corpo natural (*corpus*), aquele que vive segundo os princípios da tridimensionalidade. Este corpo natural vive segundo o modo da extensão e, neste sentido, o corpo não poderá satisfazer as condições necessárias para a unicidade substancial da relação da alma com o corpo, visto ele determinar o modo accidental desta corporeidade. Nesta óptica, o corpo significa tão somente a matéria. Daí que Tomás de Aquino estabeleça a distinção entre corpo o (*corpus*) e a *corporeitas*.

O corpo (...) que existe no género da substância tem a forma substancial, que é dita corporeidade (*corporeitas*), a qual não existe segundo as três dimensões, mas ela é a forma substancial de cada uma destas e a partir da qual resultam as três dimensões na matéria; por um lado esta forma que existe no fogo é a forma do fogo, e por outro, ela é, no animal, a alma sensitiva e no homem a alma intelectual¹⁸.

¹⁷ *De anima*, II, 412 b 4-6.

¹⁸ *Q. de spiritualibus creaturis*, a. 3 ad 14: «corpus ... quod est in genere substantiae, habet formam substantialem quae dicitur corporeitas, quae non est tres dimensiones, sed quaecumque forma substantialis ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et haec forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva».

O argumento maior para afirmar o carácter accidental da matéria é aquele onde São Tomás afirma a anterioridade da forma substancial a todas a determinações e disposições accidentais da matéria¹⁹.

As dimensões só podem ser compreendidas na matéria quando a matéria constituída, é compreendida pela forma substancial no ser corpóreo substancial, que não se constitui, por outra forma no homem, senão pela alma²⁰.

A forma substancial no homem é a alma. Ora, se o que define a forma substancial do homem é a alma, então a alma traduz uma forma substancial enquanto ser corporal. Neste sentido a *corporeitas* é o correlato da alma. A corporalidade é então uma determinação imprimida à própria matéria (*materia signata*)²¹. A *matéria signata* é aquela que determina o princípio de individuação. Assim temos, por um lado, uma noção de corpo adscrita à matéria prima e, por outro, uma noção de corpo que define o princípio de individuação. Dentro da evolução do pensamento do próprio São Tomás de Aquino, este é um problema de maior importância. Verifica-se uma diferenciação na solução deste problema no pensamento do Aquinate: num primeiro momento, em especial no *Comentário às Sentenças (In I Sent. Dict. 8)*, é a matéria com a forma, que é princípio de individuação, depois, no *De ente et essentia*, é a *matéria signata*, e ainda no *Comentário às Sentenças, (In II Sent. e in IV Sent)*, ligada à forma da corporeidade com as dimensões indeterminadas e, por fim, *In Boeth. De Trinitate*, nas dimensões indeterminadas. Verifica-se igualmente uma evolução no pensamento de Tomás de Aquino, no que diz respeito à relação alma e corpo, e como este último deve ser compreendido.

Afirma Tomás de Aquino que «omne corpus est in potentia». Mas que significa a potencialidade do corpo em relação à alma, e enquanto acto dessa mesma potência, quando o princípio substancial, é a relação alma-corpo e não se poderá definir um sem o concurso do outro? Há duas maneiras, segundo São Tomás, de entender a potência e o acto:

Considera-se, portanto, nas realidades compostas, um duplo acto e uma dupla potência. Com efeito, no primeiro modo, a matéria é como potência em relação à forma e a forma é o seu

¹⁹ *S. Th.*, I, q. 76 a. 6.

²⁰ *Q. de anima*, a. 9 ad 17: «dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo: quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam».

²¹ *De ente et essentia*, cap.3.

acto; da mesma maneira que a natureza constituída de matéria e forma é como que potência em relação ao seu próprio ser, enquanto ela é susceptível desse mesmo ser²².

Quando se fala da matéria, ela significa *per se* a potência e a sua forma é o seu acto. Quando se fala do composto matéria e forma, isto significa que a natureza substancial do composto, é potência em relação à essência da forma, que exprime assim o próprio Ser deste mesmo acto. Por outras palavras, a essência da forma exprime a relação acto e potência como pertencentes ao mesmo acto de Ser.

Mas, devemos agora concentrar-nos nas consequências desta formulação, no que diz respeito à concepção de matéria. Esta não poderá ser a pura accidentalidade, visto ela ser, por um lado, princípio de individuação e de particularidade; mas por outro lado, ela não poderá ser, por si só, princípio formal de corporeidade de todos os corpos. Como então resolver este problema?

Mas se existisse uma forma da corporeidade por si mesma à qual se acrescentava todas as outras formas, através das quais os corpos se distinguíam, existiria a necessidade de se dizer que esta forma fosse unida imutavelmente à matéria e em relação a ela, todo o corpo fosse corruptível; mas a corrupção dar-se-ia por remoção da sequência destas formas, que já não seria corrupção absoluta, mas de um certo modo, porque mesmo diante de tal privação manter-se-ia algo que é ser em acto. Isto mesmo ocorre aos antigos naturalistas que colocavam como sujeito do corpóreo um certo ente em acto, como o fogo, o ar, ou algo parecido²³.

Não pode haver uma forma de todas as coisas corporais que existem na matéria, porque então passaria a existir diferentes formas para cada princípio substancial, isto é uma forma substancial para o corpo, uma forma substancial para a alma e uma forma substancial para o composto matéria forma, e já vimos que isto é recusado por Tomás de Aquino. Mas, para além disso se existisse uma forma de todos os corpos, passaria a existir de uma certa maneira, a própria corrupção e a privação ligada a essa forma que estaria irremediavelmente unida à matéria. Ora,

²² *Q. de spiritualibus creaturis*, a. 1: «Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius».

²³ *S. Th.*, I, q. 66 a. 2 resp.: «Sed si corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliae formae, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur, quia illa forma immutabiliter materiae inhaeret et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quae non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid; quia privationem substerneretur aliquod ens actu, sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi».

isto não pode acontecer. A matéria enquanto princípio de individuação e sujeito de receptividade potencial não pode ter por si própria os princípios puros formais da sua accidentalidade, e da sua contingência, mas por outro ela não pode também, aquando da sua união com a forma, possuir o princípio formal universal de toda a corporalidade. Trata-se, por isso, de tentar justificar uma sucessão de relações intrínsecas entre forma e matéria que passam incessantemente de potência a acto nas diversas formas de ser. Na verdade, não existe uma diferenciação real entre matéria e forma, mas é possível distingui-las de forma intelectual. Entre a matéria prima e a forma mais elevada, encontramos os limites máximos: o sujeito indeterminado é a matéria prima, o outro é o acto puro, ou seja, forma incorporeal. O que é preciso justificar é uma matéria que sendo unida à forma, poderá traduzir uma accidentalidade ou uma essencialidade e que estas o façam segundo uma corporalidade: «O acidente por ser forma é um determinado acto, e a matéria, por aquilo que ela é, é ser em potência».

A matéria prima existe antes de mais em potência, na forma do elemento, depois sob a forma da forma do elemento ela existe em potência na forma de mistura. Com efeito, os elementos são a matéria do misto, depois a matéria sob a forma do misto está em potência em relação à alma vegetativa: a alma é, com efeito, o acto de um corpo. Da mesma maneira que a alma vegetativa está em potência em relação à alma sensitiva e enfim esta em relação à alma intelectual [...]. Acima da forma humana, no mundo da geração e da corrupção, não existe outra coisa nem algo de mais perfeito. O fim último da geração é, portanto, a alma humana e a matéria dirige-se para aquela como visando a sua forma última. Assim os elementos têm por fim os mistos, e estes aqui os seres vivos; por entre estes últimos, as plantas são para os animais e por seu lado os animais para os homens. O homem é portanto o termo de todo o movimento da geração²⁴.

A perfeita relatividade da alma em relação ao corpo é no fundo o protótipo de uma relação tanto mais generalizada e universalidade, quanto a relação forma-matéria traduza pela sua eficiência o maior grau elevado de ser. Poderemos mesmo concluir através deste texto, que na vida elementar da matéria, isto é nos elementos

²⁴ *S. C. Gent.*, III, c. 22, n° 2030 b-c: «Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. [...] Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis».

que compõem as substâncias mais simples da matéria, até aos elementos mais complexos, resultantes da «mistura» como lhe chama Tomás de Aquino, a alma humana é o fim último de uma cadeia de sequência de formas actualizantes da matéria em estado potencial. Numa outra passagem bastante esclarecedora, São Tomás diz o seguinte:

Admirável conexão das coisas. Tudo o que se encontra de mais ínfimo num género contém o que existe de mais elevado no género imediatamente inferior. Assim certos organismos animais rudimentares ultrapassam ainda que por pouco a vida das plantas [...]. Por entre os organismos animais, existe portanto um, o corpo humano, dotado de uma complexificação perfeitamente equilibrada, que atinge tudo o que é de mais ínfimo no género superior, a saber a alma humana, a qual ocupa o último grau no género das substâncias intelectuais, como testemunha o seu modo de inteligência. Vê-se por aí que a alma pensante pode ser considerada como uma espécie de horizonte e linha de fronteira entre o universo corporal e o universo incorporeal: substância incorporeal (ou incorpórea-neste caso), ela é contudo forma de um corpo²⁵.

É a partir da transformação qualitativa em termos de ser, da matéria corporal que se passa para uma matéria incorporeal. A passagem da matéria ao espírito dá-se por uma transcendência continua da própria matéria. Pode-se então daqui concluir que São Tomás aplica a teoria hilemórfica num sentido dinâmico e aberto. A alma é assim princípio que transcende a matéria, mas ao mesmo tempo a informa e a caracteriza de forma diferenciada, enquanto se faz comunhão com o corpo. A relação corporal e incorporeal dá-se nesta ultrapassagem de uma matéria mais ínfima até à forma mais superior da matéria²⁶.

Daí que nós possamos de certa forma concluir e lembrando o que foi dito no início, a saber, se a noção de corporeidade poderia realmente ser um princípio verdadeiramente correlativo em relação à alma. A noção de corporeidade pode ser definida como um princípio correlativo da alma porque ela exprime uma corporeidade essencial. A alma é a forma de um corpo e isto basta para definir a corporeidade. «Numa antropologia tão unitária, viver corporalmente não é

²⁵ *S. C. Gent.*, II, c. 68, n.º 1453 a-b: «Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum. [...] Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, que tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum est substantia incorporea, corporis tamen forma».

²⁶ *Metafísica*, L, 1069 a 30.

para a alma humana uma diminuição ou um obstáculo mas, ao contrário, uma plenitude»²⁷.

No entanto, apesar da afirmação desta unidade alma corpo no homem, o princípio formal não deixa de ser a *noção (Logos)* intelectual que preside ao concurso das duas realidades: forma e matéria, acto e potência.

O que impede à unidade alma-corpo de ser uma substância é a própria noção de corporeidade, em virtude de a alma não ser acabada no seu próprio ser. Se assim fosse, cada alma individual seria a sua própria espécie. A corporeidade permite introduzir a noção de diferença, exprimida pela individualidade e singularidade corporal e, esta diferença, é mais positiva do que negativa. Ao falarmos da relação alma corpo deveríamos falar da transcendentalidade desta relação e da transcendência de cada um destes princípios. A corporeidade traduz uma essencialidade da alma, forma do corpo e, uma individualidade, na diversidade de formas corporais. Quem traduziu de maneira exemplar esta relação do homem com o seu corpo foi Agostinho de Hipona. Ele afirma: «Fizeste ao homem um corpo com o benefício de ser artesão e um espírito que comanda os seus membros. Tu fizeste a matéria a partir da qual, o homem produz qualquer coisa. É a partir do seu talento que é permitido ao homem, com a sua arte e capacidade de ver do interior, aquilo que ele faz exteriormente» (*Conf. XI, 5.7*).

²⁷ F. M. JOSEPH, «Le corps humain», *Revue Thomiste*, 79 (1970) 372.