

FORMAS SUBSTANCIAIS, IMATERIALIDADE E IMORTALIDADE DA ALMA HUMANA SEGUNDO FRANCISCO SUÁREZ

*SUBSTANTIAL FORMS, IMMATERIALITY AND IMMORTALITY
OF THE HUMAN SOUL ACCORDING TO FRANCISCO SUÁREZ*

Cesar Ribas Cezar¹

RESUMO

No início do seu “Tratado sobre a alma” (*Tractatus de anima*), Francisco Suárez (1548-1617) afirma que uma doutrina moral racionalmente fundada supõe o conhecimento racional da alma humana. Com efeito, é conhecendo a natureza, as capacidades e o fim dela que se pode determinar quais ações levam o ser humano a alcançar seu verdadeiro fim e quais o desviam dele. Tendo isto em vista, ele buscará demonstrar racionalmente nesse tratado que a alma humana é imaterial e imortal. Esta demonstração, porém, supõe a realidade das chamadas “formas substanciais” e uma capacidade natural de reconhecê-las. Assim, neste artigo apresentarei primeiro como o Doutor Exímio justifica realidade das formas substanciais e ao mesmo tempo explica o modo como as reconhecemos; em seguida, como ele distingue as formas substanciais vivas das não vivas; em terceiro lugar, como ele busca mostrar que a forma substancial “ser humano” é imaterial e, por fim, como ele pretende justificar racionalmente a imortalidade da alma humana.

Palavras-chave: Formas Substanciais; Alma; Imaterialidade; Imortalidade.

¹ Doutor em Filosofia, Teologia Católica e Letras Clássicas pela Universidade de Bonn. Professor Associado de Filosofia na Universidade Federal de São Paulo. *E-mail*: cesar.cezar@unifesp.br

ABSTRACT

At the beginning of his “Treatise on the soul” (*Tractatus de anima*), Francisco Suárez (1548-1617) states that a rationally founded moral doctrine presupposes the rational knowledge of the human soul. In fact, it is knowing its nature, its abilities and its end that one can determine what actions lead the human being to achieve his true end and what actions divert from it. With this view, he will seek to demonstrate in that treatise that the human soul is immaterial and immortal. This demonstration, however, presupposes the reality of so-called “substantial forms” and a natural ability to recognize them. In this article I will first present how the Doctor Eximius justifies the reality of substantial forms and how he explains the way we recognize them; then, how it distinguishes the living substantial forms from the non-living; third, how he seeks to show that the substantial form “human being” is immaterial and, finally, how he intends to justify rationally the immortality of the human soul.

Keywords: Substantial Forms; Soul; Immateriality; Immortality.

INTRODUÇÃO

No início de seu “Tratado sobre a alma” (*Tractatus de anima*)², Suárez afirma que uma doutrina moral racionalmente fundamentada supõe o conhecimento da alma humana. Com efeito, não se pode dizer qual é o fim último do ser humano, qual é a felicidade última dele e quais atos e hábitos o conduzem a este fim e quais o desviam dele, sem um conhecimento prévio da alma humana, que é o princípio e o fundamento de tudo isto (De anima, Proêmio, 3). E no início do livro I desse tratado, ele afirma que a demonstração racional da imortalidade da alma humana é o fundamento de uma doutrina moral correta, pois só aquele que sabe que sua vida é eterna é capaz de direcionar corretamente suas ações nesta vida temporária para o verdadeiro fim dela e só aquele que está persuadido que tem uma alma imortal sabe que deve buscar sobretudo os bens eternos e não os bens temporais (De anima I, introdução). Para ele, portanto, a demonstração racional da imortalidade da alma humana não é um mero exercício especulativo, mas é a base da doutrina moral racionalmente fundamentada.

Neste texto pretendo apresentar os principais pontos desta demonstração. Como ela tem como pressupostos a existência de formas substanciais, de formas substanciais vivas e de formas substanciais imateriais, vou mostrar nesta sequência como ele mostra a necessidade de reconhecer a realidade de cada uma delas para explicar aquilo que constatamos na experiência.

1. FORMAS SUBSTANCIAIS

Na Disputa XII das “Disputas Metafísicas” (*Disputationes Metaphysicae*)³ Francisco Suárez determina — através de duas definições complementares — o que é causa em geral: “Causa” é aquilo do que algo depende *per se* para ser e é o princípio que *per se* dá ser para outro — que “influi” ser em outro ou que comunica ser para outro (DM XII, 2, 4).

² Há dois comentários de Suárez sobre o De anima de Aristóteles, um de 1572 e outro parcialmente revisado de 1621. Ver KNUUTTILA, S. Suárez’s psychology. In: SALAS, Victor; FASTIGGI, Robert. **A companion to Francisco Suárez**. Leiden & Boston: Brill, 2015. p. 192. Seguirei neste artigo a versão de 1621 disponível na edição Vivés. SUAREZ, Francisci. *Tractatus de anima*. In: SUAREZ, Francisci. **Opera omnia**. Paris: Vivés, 1856. T. III (no artigo, utiliza-se a abreviação: De anima I, 1, 1 = *Tractatus de anima*, livro 1, capítulo 1, parágrafo 1).

³ SUAREZ, Francisci. *Disputationes metaphysicae*. In: SUAREZ, Francisci. **Opera Omnia**. Paris: Vivés, 1861. T. XXV e XXVI. (no artigo, utiliza-se a abreviação: DM I, 1, 1 = *Disputationes Metaphysicae*, Disputa 1, seção 1, parágrafo 1).

E em seguida ele mostra que para explicar as coisas novas que vemos surgir no mundo empírico é preciso reconhecer a existência real de quatro tipos de causas. Com efeito, se uma coisa é nova, é preciso que exista antes outra coisa que faça a coisa nova, pois uma coisa não pode fazer a si mesmo. Esta coisa anterior é chamada “causa eficiente”. Podemos pensar que esta coisa nova foi totalmente feita por sua causa eficiente, que a fez “a partir do nada”, mas constatamos na experiência que muitas coisas são produzidas a partir de algo já existente: o artesão faz a estátua agindo sobre a madeira e o fogo produz fogo agindo sobre um material combustível. Esta coisa sobre a qual a causa eficiente age ao fazer a coisa nova é chamada “causa material”. Ora, para que surja uma coisa nova, é necessário que alguma coisa seja introduzida nesta coisa já existente, pois se nada novo fosse introduzido, nada novo teria surgido. Isto que é introduzido é chamado “forma”. A forma “estátua” é introduzida na madeira ou a forma “fogo” no material combustível. Por fim, constatamos na experiência uma regularidade nas ações das causas eficientes, que estas ações não se dão por acaso; logo, há algo que determina estas ações, fazendo que elas sejam regulares, a chamada causa “final” (DM XII, 3, 2). Assim, para explicar aquilo que observamos na experiência, é preciso reconhecer a existência de quatro tipos de causas: a coisa nova observada depende de todas elas para ser o que é, ou seja, cada uma dessas causas dá ser para a coisa nova, cada uma delas ao seu modo.

É evidente que uma coisa material depende da matéria para ser o que é, ou seja, que uma certa porção de matéria comunique sua entidade própria para que a coisa seja o que é. Também é evidente que a coisa material depende de uma ou mais formas para ser o que é, ou seja, que as formas comuniquem suas entidades próprias para a coisa material de modo que ela seja o que é. Por exemplo: um corpo “quente” e “amarelo” não seria o que é, se ele não fosse intrinsecamente uma certa porção de matéria e se ele não tivesse intrinsecamente as formas “quente” e “amarelo”, isto é, se esta matéria e se estas formas não comunicassem suas respectivas entidades para o corpo “quente” e “amarelo”. A coisa material é, portanto, algo composto de matéria e forma (DM XII, 3, 3).

Mas quando se fala de forma, pode-se pensar em características isoladas, presentes nas coisas materiais de maneira desconectada e casual, como “quente” e “amarelo”, e pode-se pensar em certas estruturas complexas subjacentes, como “fogo”, “pedra” e “cavalo”, a partir das quais surgem nos corpos certas características, capacidades e tendências, não de maneira casual, mas de uma maneira interconectada, de modo que eles adquiram uma certa estabilidade intrínseca, a qual nos permite identificar um tipo de corpo e diferenciá-lo de outro tipo. Pode-se pensar, em suma, em formas “acidentais” e em formas “substanciais”.

Ora, se é evidente a partir da experiência que as coisas corpóreas são compostas de matéria e forma, não é tão evidente a necessidade de existir nelas formas “substanciais”. Com efeito, parece possível explicar de maneira suficiente aquilo que experimentamos nas coisas materiais supondo que elas são somente compostas de matéria e de um agregado casual de formas acidentais. Não temos nenhuma experiência direta das formas substanciais e aparentemente tudo aquilo que experimentamos nas coisas corpóreas pode ser explicado como derivado de formas acidentais casualmente unidas a certa porção de matéria. Identificamos um corpo como “fogo”, por exemplo, e o diferenciamos de outro corpo “água” através de certas formas acidentais — “quente”, “seco”, “amarelo” etc. — diretamente experimentadas por nós. Além disso, todas as ações deste corpo “fogo” também podem ser explicadas como derivadas diretamente destas formas acidentais. Por fim, as mudanças observadas nos corpos, nas quais uns se tornam outros, como o “fogo” se torna “ar”, podem ser explicadas como sendo meramente um processo, no qual uma certa porção de matéria perde uma forma accidental e adquire outra. Assim, parece que o corpo “fogo” nada mais é do que um agregado casual de certas formas acidentais presentes numa certa porção de matéria. E o mesmo é válido para corpos aparentemente mais complexos, como pedras, plantas e animais. Nada do que experimentamos neles nos obriga a aceitar a existência de formas substanciais subjacentes a eles (DM XV, 1,1).⁴

Suárez, entretanto, afirma que os corpos não são meros agregados casuais de formas acidentais unidos a uma certa porção de matéria. Todos os corpos são compostos de matéria e forma substancial (DM XV, 1, 5).

Mesmo nos corpos inanimados, isto é, em corpos não vivos, observamos diretamente certos fatos, que dificilmente poderiam ser explicados sem a presença de formas substanciais neles.

⁴ D. Perler aponta John Locke como exemplo desta concepção na filosofia moderna. Ver PERLER, Dominik. Can we know substances? Suárez on a sceptical puzzle. *Theoria*, v. 88, 2020a, p. 245: “*This changed in the early modern period, when anti-Aristotelians became more and more sceptical about our ability to detect substances. Locke is a famous example. On his view, our sensory access to things in the world does not provide us with knowledge of substances; strictly speaking, it provides knowledge only of bundles of qualities. [...] Thus, when I see a tree, I grasp qualities such as colour, size and shape, and I assume that they are not free-floating entities. This leads me to posit some kind of support or hidden ground for them. But I have no direct evidence for this ground, since my evidence is restricted to the qualities I perceive. Locke mockingly remarks that someone positing a support for qualities is like an Indian who thinks that the world is supported by a giant elephant, and when asked what gives support to the elephant he replies that there must be a giant tortoise*”.

Primeiro, se observarmos a água “quente”, percebemos que ela volta a ser fria, sempre que for afastada dela a fonte de calor; esta inclinação para o frio mostraria que há algo intrínseco e permanente na água que faz com que ela se torne fria, sempre que não é impedida de exercer sua ação própria por uma coisa externa, isto é, que além da forma accidental — “quente” ou “frio” — esta porção de matéria está unida a uma forma substancial subjacente que é o princípio desta inclinação (DM XV, 1, 8).

De fato, o exemplo de Suárez é desatualizado diante das modernas doutrinas físicas sobre o calor, mas o argumento de Suárez não deve ser rejeitado por causa deste exemplo. O núcleo do argumento é que observamos com frequência mesmo nos mais elementares dos corpos inanimados inclinações para certas qualidades perceptíveis, as quais não se atualizam quando há impedimentos externos e que se atualizam uma vez retirado o impedimento externo; isto mostra que há nestes corpos algo intrínseco e permanente — a chamada “forma substancial” — que é o princípio destas inclinações.

Em outras palavras, não é possível explicar todas as qualidades observadas num corpo inanimado exclusivamente através de causas que lhe são externas. Com efeito, mesmo num corpo elementar observamos sob certas circunstâncias o aparecimento frequente de certas qualidades que não aparecem em outro corpo sob as mesmas circunstâncias. Isto mostra que estas qualidades foram produzidas, pelo menos parcialmente, por algo intrínseco e permanente a este corpo; pois, se fossem produzidas totalmente por causas extrínsecas, estas qualidades apareceriam também no outro corpo, e se não fosse produzida por algo permanente no corpo, elas não apareceriam de modo frequente nas observações. Há, portanto, mesmo num corpo elementar algo intrínseco e permanente que faz com que nele apareçam tais qualidades perceptíveis e não outras. Em suma, mesmo nos corpos elementares é preciso reconhecer a existência de formas substanciais para explicar aquilo que observamos.

Isto é confirmado pelo fato de observarmos mesmo nos mais elementares dos corpos inanimados a presença de várias inclinações ligadas entre si. Observamos, por exemplo, que o fogo tem a inclinação para produzir luz, a inclinação para produzir calor, a se mover para cima etc. e que estas inclinações não aparecem de modo casual, mas constantemente ligadas entre si. Ora, não é plausível que essa ligação entre inclinações distintas seja derivada de algo casual ou accidental, já que a conexão entre elas é frequente. Portanto, deve haver neste corpo algo intrínseco e permanente que seja a causa única de todas essas inclinações (DM XV, 1, 11).

Além disso, observamos mesmo nos corpos inanimados que há dois tipos de mudanças. Observamos, por exemplo, que ao aproximar o fogo do ferro este adquire novos acidentes — se torna vermelho, aumenta a extensão etc. — e que, uma vez afastado o fogo, o ferro retorna aos antigos acidentes — volta a ser cinza, diminui a extensão etc. — e continua a ser o ferro que era antes; observamos, porém, que ao aproximar o fogo da madeira esta adquire novos acidentes — se torna quente, cor de brasa etc. — e que, uma vez afastado o fogo, ela não retorna aos antigos acidentes, que ela não continua a existir, mas foi transformada em cinzas. Há, portanto, uma mudança, na qual o corpo em questão continua a existir, pois continua a ser capaz dos acidentes de seu estado anterior; mas há outra mudança, na qual o corpo em questão não continua a existir, pois não é mais capaz dos antigos acidentes. Há, portanto, mudanças que não incluem a destruição do corpo em questão e há mudanças que incluem a destruição do corpo em questão. Isto é evidentíssimo nos corpos animados (plantas, cavalos etc.), mas pode ser observado mesmo nos mais elementares dos corpos inanimados — a água, usando um exemplo moderno, não deixa de existir ao ser aquecida, mas deixa de existir pela eletrólise. Mas o que é a continuidade do corpo em questão, senão a permanência de uma forma substancial, apesar das mudanças de acidentes? E o que é a destruição do corpo em questão, senão a não-permanência de uma forma substancial nas mudanças dos acidentes? Ora, isto só é possível, se houver formas substanciais distintas das formas acidentais. Portanto, para explicar o fato de observarmos dois tipos de mudanças nos corpos é preciso reconhecer a existência de formas substanciais (DM XV, 1, 12).

Além disso, observamos que em certos corpos certos acidentes aparecem juntos, sem que haja uma aparente ligação direta entre eles. O branco e o doce aparecem juntos no leite, mas não há uma ligação direta entre eles. Ora, se esta união entre tais acidentes num corpo fosse algo meramente acidental, então não seria preciso que ao desaparecer um acidente o outro também desapareça, já que não há ligação direta entre eles. Mas observamos muitas vezes o desaparecimento de um acidente é sempre acompanhado pelo desaparecimento do outro acidente. O que explicaria esta concomitância entre acidentes que não são diretamente ligados entre si? Uma forma acidental não, pois um acidente não está diretamente ligado ao outro; o acaso não, pois o aparecimento e o desaparecimento concomitantes dos acidentes não é intermitente, mas constante; a porção de matéria presente no corpo também não, pois a matéria-prima em si é indiferente e não produz este ou aquele acidente; só resta, portanto, reconhecer que há neste corpo algo intrínseco e permanente, que faz com que nele sempre apareçam de modo concomitante esses acidentes, ou seja, só resta reconhecer a presença de uma forma substancial nele (DM XV, 1, 14).

Esses argumentos nos mostrariam que é preciso reconhecer a existência de formas substanciais mesmo nos corpos inanimados mais elementares. A presença de formas substanciais nos corpos animados, sobretudo nos corpos dos seres humanos, seria ainda mais evidente (DM XV, 1, 7-8; DM XV, 1, 12; DM XV, 1, 14; DM XV, 1, 15). Há nas coisas naturais indícios empíricos suficientes para se chegar ao conhecimento das formas substanciais e não é possível explicar as características, as ações e as mudanças observadas nelas sem as formas substanciais (DM XV, 1, 20).⁵

Suárez, entretanto, reconhece que não temos nenhuma experiência direta das formas substanciais. Cabe então perguntar como chegamos ao conhecimento delas?

Ele formula explicitamente essa questão no “Tratado sobre a alma” (*Tractatus de anima*), livro IV, capítulo 4. Uma das maiores diferenças entre as potências cognitivas sensitivas e o intelecto seria justamente esta: as potências sensitivas são capazes de conhecer somente os acidentes exteriores dos corpos e nada além disso, mas o intelecto, a partir deste conhecimento dos acidentes exteriores, é capaz de conhecer aquilo que está como que escondido sob os acidentes exteriores, ele é capaz de conhecer a substância dos corpos (De anima IV, 4, 1). O intelecto não é, entretanto, uma faculdade mágica que tem a capacidade de penetrar na espécie sensível do corpo e como que “ver” diretamente a substância dele — como se fosse um aparelho de raio-x que revela a estrutura subjacente numa espécie⁶ visível — nem é capaz de formar espécies das substâncias corporais que representam de maneira

⁵ SHIELDS, C. The reality of substantial form: Suárez, metaphysical disputations XV. In: SCHWARTS, Daniel (Ed.). **Interpreting Suárez: critical essays**. Cambridge: Cambridge University, 2012. p. 56: “*Altogether, then, Suárez’s argument takes the following general form: (i) We experience a variety of kinds of property co-ordination (PC), from bare co-incident to property subordination and destruction; (ii) (PC) is not a primitive fact; (iii) if (ii), then (PC) requires some explanation; (iv) the only or best explanation of (PC) is the postulation of a substantial form; hence, (v) there exist substantial forms. Naturally, Suárez’s detractors will focus on (iv), the claim that the only or best explanation of (PC) is the existence of a substantial form. At this juncture, however, it is fair of Suárez to request his detractors to announce and defend their relevant competing explanations*”. SHIELDS, 2012, p.59-60: “*There are those who simply deny the phenomena, who think, for example, that there simply are no data of co-incident, property, subordination, or systemic equilibrium to be explained. Suárez does little to counter this sort of response, [...]*”. PERLER, 2020a, p. 262: “[...] *from a methodological point of view it is remarkable that Suárez does not start with the knowledge of our own soul in order to have a model for understanding the knowledge of material substances. Instead, he proceeds in the reverse order: he takes knowledge of material substances as his starting point and then moves on to knowledge of our own soul*”. PERLER, 2020a, p. 266: “*When indicating a reason, we sometimes need to refer to entities we cannot observe, but which we need to accept in order to make sense of accessible facts. Substances are paradigmatic examples of such entities*”.

⁶ Grosso modo, para Suárez, “espécies” são entes acidentais que representam as coisas em nós e que têm uma semelhança “intencional” com elas (De anima III, 2, 2; De anima III, 2, 20; De anima III, 2, 25-26).

total e perfeita o que elas são em si mesmas. O intelecto é capaz de produzir espécies que representam perfeitamente tudo aquilo que é representado na espécie sensível, a saber, os acidentes que afetam somente um de nossos sentidos — a cor, o som, a temperatura etc. — e os acidentes que afetam mais do que um dos nossos sentidos — o tamanho, a figura, o movimento etc. Assim, o intelecto é capaz de produzir espécies que representam perfeitamente essas formas acidentais. Mas o intelecto não é capaz de produzir uma espécie que represente perfeitamente as substâncias dos corpos, já que nas imagens sensíveis não é representado de modo algum aquilo que subjaz aos acidentes (De anima IV, 4, 1).

Em outras palavras, o intelecto só forma conceitos próprios e distintos daquilo que temos uma experiência direta, entendendo “conceito próprio” como aquele que tem uma semelhança com a coisa, representando-a tal como é em si, sem o uso de uma analogia e de uma negação. Nosso intelecto não forma, portanto, conceitos próprios e distintos de nada que subjaz aos acidentes exteriores, pois não temos experiência direta dessas coisas. Não temos, com efeito, um conceito próprio de matéria, pois a matéria enquanto tal não afeta diretamente nossa sensibilidade — nosso conceito de matéria é obtido por analogia a partir dos materiais sensíveis das coisas fabricamos; também não temos um conceito próprio da forma substancial corporal, pois ela não afeta diretamente nossa sensibilidade e não se encontra representada nas imagens sensíveis — nosso conceito de forma substancial é obtido por analogia a partir das formas acidentais sensíveis. Não temos conceitos próprios e distintos também das substâncias materiais, nem das substâncias imateriais e nem mesmo de nossa alma, pois não temos nenhuma experiência direta de nenhum desses entes (De anima IV, 4, 2).

Entretanto, *a posteriori*, isto é, a partir daquilo que experimentamos diretamente, nosso intelecto é capaz chegar a um conhecimento indireto de todas estas coisas — da matéria, de formas substanciais, de substâncias materiais e imateriais e de nossa alma. (De anima IV, 4, 6). No primeiro momento, o intelecto produz uma espécie inteligível que representa todos os acidentes que estão representados na espécie sensível do corpo individual: a cor, o som, o cheiro, o tamanho etc. Mas, assim como ocorre na espécie sensível, esta primeira espécie inteligível representa tudo isto de modo confuso, isto é, de modo unido. O intelecto é capaz então de separar cada um destes acidentes e considerá-los separadamente. Ao considerar separadamente os acidentes, ele constata na experiência que alguns acidentes mudam, mas constata também que há permanências nestas mudanças, isto é, que nem tudo muda no corpo observado; o intelecto então infere que há algo permanente por baixo dos acidentes

mutáveis. Importante aqui é destacar que para Suárez o intelecto não “vê”, por assim dizer, a substância subjacente aos acidentes, nem supõe *a priori* a existência de algo permanente, mas que ele **conclui por um discurso** a partir da experiência sensível que deve haver algo permanente subjacente aos acidentes mutáveis, pois esta é a explicação mais plausível para as permanências observadas nessas mudanças (De anima IV, 4, 3)⁷. O conhecimento (a espécie inteligível ou o conceito) que o intelecto alcança da forma substancial do corpo em questão será, portanto, imperfeito e não a representará “propriamente” tal como ela é em si. Mas o conhecimento que o intelecto obtém da substância de um corpo também não se reduz ao mero reconhecimento de que há no corpo algo permanente, mas indeterminado. Quando o intelecto infere a partir da experiência sensível que neste corpo há uma forma substancial subjacente, que chamamos “água”, e que neste outro corpo há outra forma substancial, que chamamos “ar”, não sabemos plenamente tudo que há nestas formas substanciais, mas nosso conhecimento delas não é somente de que há um X indeterminado e permanente neste corpo e que há outro X indeterminado e permanente neste outro corpo⁸. Com efeito, o intelecto alcança um conhecimento dessas formas substanciais suficientemente determinado para conseguir distinguir estas substâncias, o que não seria possível se nosso conhecimento delas permanecesse totalmente indeterminado. E o intelecto é capaz de aperfeiçoar o conhecimento das formas substanciais, isto é, é capaz de determinar cada vez mais o que cada uma delas é através da maior observação dos acidentes que nelas frequentemente aparecem (De anima IV, 4, 7)⁹.

Desta maneira indireta, portanto, nosso intelecto é capaz de alcançar um conhecimento imperfeito da matéria e das diversas formas substanciais, de distinguir

⁷ PERLER, 2020a, p. 257-260: “Suárez holds that we need to go through a ‘discursive process’ (discursus) to reach the conception of a substance and eventually also the knowledge of it. But what does this process amount to? Suárez is not very explicit, but his short remark about the problem of change shows that he invokes a process of reasoning that is based on a metaphysical assumption. When we realize that many features come and go while something remains in place, we start thinking that there must be a bearer for all the features we perceive – a bearer that persists over time. Although we cannot observe it, we must accept its existence; otherwise we could not give a plausible account of the fact that something remains stable while many features change. This bearer is the underlying substance. [...] A substance is not a completely undetermined and, as it were, naked subject of all the features we can observe. On the contrary, it is a very rich, fully determined subject that has the causal power to bring about a specific bundle of features”.

⁸ PERLER, 2020a, p. 259: “It should be noted that this knowledge is not simply knowledge of substance in general. Rather, it is knowledge of a specific substance that serves as the subject of a specific bundle of accidental features”.

⁹ PERLER, 2020a, p. 262: “Discursive knowledge is always fallible. It starts with a description of the acts that are immediately present, and this description can be expanded or eventually corrected”.

diferentes tipos de substâncias e de ir aperfeiçoando este conhecimento na medida em que mais e mais observações forem levadas em conta, evidentemente sem nunca alcançar um conhecimento perfeito ou “próprio” delas, o que só seria possível se tivéssemos uma experiência direta delas¹⁰.

2 FORMAS SUBSTANCIAIS VIVAS

Nosso intelecto é capaz de distinguir corpos vivos de não vivos?

Como vimos, todo corpo é composto de matéria e forma substancial. A distinção entre corpos vivos e não vivos não pode ser derivada da matéria, pois a matéria é mesma em todos os corpos. Portanto, a distinção se dá entre dois tipos de forma substancial. Seguindo Aristóteles, Suárez vai chamar a forma substancial dos corpos vivos de “alma” (De anima I, 1, 3-4). Corpos vivos seriam aqueles, cuja forma substancial é uma alma e, por isso, podem ser ditos “animados”. Corpos não vivos seriam aqueles cuja forma substancial não é uma alma e, portanto, são ditos “inanimados”. Ora, como já vimos acima, nossas potências cognitivas não são capazes de “ver” diretamente as formas substanciais nos corpos. Assim, não somos capazes de “ver” diretamente se este corpo possui uma alma ou não. Se, portanto, formos capazes de distinguir o corpo vivo do não vivo, o corpo animado do inanimado, isto se dará indiretamente, se o intelecto concluir através de um discurso a partir da experiência de que este corpo é animado e aquele outro não. Podemos fazer isto?

Sim. Primeiramente constatamos na experiência que alguns corpos têm a capacidade de se mover por algo intrínseco e que são capazes de agir para adquirir para si uma maior perfeição e que outros corpos não se movem nem se aperfeiçoam por algo intrínseco. A capacidade de se mover e de se aperfeiçoar seria, portanto, o primeiro critério para distinguir os corpos vivos dos não vivos (De anima I, 1, 3).

Entretanto, Suárez reconhece que este critério não é suficiente para distinguir claramente o vivo do não vivo. Com efeito, não é possível diferenciar corpos não vivos dos corpos vivos através do que observamos somente por este critério. Corpos vivos elementares, como os vegetais, não parecem fazer nada empiricamente distinto do que fazem corpos não vivos (De anima I, 4, 2). Ao se observar os movimentos dos corpos graves, como as pedras, por exemplo, pode-se cogitar que também eles

¹⁰ PERLER, 2020a, p. 260: “We have no proper and absolute concept of a substance, because there is no way of characterizing it in itself and completely ‘detached’ (absolutus) from all its features. [...] Generally speaking, we can only give a relational account of a substance, that is, by characterizing it in relation to its specific features”.

se movem por algo intrínseco e que, ao se mover para baixo, eles buscam uma perfeição que lhes é própria, o repouso no seu lugar natural. Assim, pelo critério acima apresentado, as pedras poderiam ser consideradas “vivas”. E um raciocínio análogo poderia ser feito para outros fenômenos: um corpo atrai outro corpo e ao se unir a ele adquire uma estabilidade, a qual poderia ser considerada uma “perfeição” deste corpo. Suárez então mostra a seguinte diferença: observamos que o movimento dos corpos graves tende para o repouso e que o movimento das plantas tende para a manutenção do movimento. Assim, pela observação podemos reconhecer que não é da natureza dos corpos graves por si o movimento, pois mesmo que eles se movam por algo intrínseco e através deste movimento eles adquiram uma perfeição que lhes é própria, a perfeição deles não está no próprio movimento; eles não deixam de ser o que são, quando entram em repouso. Nos vegetais isto é muito diferente; observamos que sua natureza exige por si o movimento, de modo que estes só podem ser considerados como estando em seu estado perfeito, quando se movem, e deixam de ser o que são, se entram em repouso absoluto (De anima I, 4, 12). Desta maneira, um corpo deve ser considerado “vivo”, se nele o princípio intrínseco do movimento tende a um estado de movimento e não de repouso¹¹. Mas, segundo este novo critério, o fogo e outros corpos semelhantes deveriam ser considerados vivos, pois observamos neles que o movimento tende a manutenção do movimento; neles, o princípio intrínseco do movimento tende a um estado de movimento contínuo. A semelhança do que observamos no fogo e do que observamos nos vegetais é tão grande, que falamos até mesmo que o fogo “se alimenta”. Com efeito, observamos ele atrair os corpos em seu redor, os quais são “incorporados” nele, num processo que o mantém continuamente em movimento e o faz crescer, aparentemente nada diferente daquilo que observamos nos vegetais, que se nutrem dos elementos materiais ao seu redor para a manutenção de seu movimento e para seu crescimento (De anima I, 4, 17). Mas Suárez mostra novamente que observamos algumas diferenças entre estes dois processos: primeiro, os movimentos dos vegetais não são uniformes; eles ocorrem num momento e deixam de ocorrer em outro sem nenhuma mudança exterior aparente, enquanto o movimento do fogo é uniforme (De anima I, 2, 41).

¹¹ SHIELDS, 2012, p. 58: “*Living systems, when unstressed, achieve some level of homeostasis, and one may explain their behavior by their tendency to strive to achieve this condition. For Suárez, the explanation requires the postulation of an intrinsic cause which is both formal and final, and so the postulation of a substantial form. [...] It would be incredible to suppose that the forms of conservation and patterns of homeostasis in living systems were due to chance; they thus require some explanation, and the explanation postulated by Suárez is the substantial form.*”

Segundo, o crescimento do fogo é homogêneo, produzindo partes semelhantes entre si; os vegetais, porém, não crescem de modo homogêneo, mas orgânico, isto é, são produzidas partes distintas entre si e que a diferença delas se explica pelas diferentes funções que exercem no todo do corpo. Terceiro, o crescimento do fogo não tem limites; sempre que há combustível disponível, ele cresce ao infinito, mas o crescimento dos vegetais tem limites, que ele para de crescer num ponto, mesmo havendo terra, água etc. disponíveis. Semelhantemente observamos que o fogo dura tanto quanto houver combustível disponível, e que os vegetais duram um período determinado, mesmo havendo terra, água etc. disponíveis (De anima I, 4, 17-20).

Nosso intelecto é, portanto, capaz de distinguir o corpo vivo do não vivo quando observamos 1) que ele se move e se aperfeiçoa por algo intrínseco; 2) que este movimento não leva a um estado de repouso absoluto, mas a um estado de movimento; 3) que este movimento não é uniforme; 4) que este movimento não produz partes homogêneas, mas sim heterogêneas, diferenciadas segundo suas funções no todo do corpo; 5) que o movimento não leva a um crescimento sem limites e não dura infinitamente.

O fato de um corpo ser vivo ou de possuir uma alma não é algo que as potências sensitivas reconhecem diretamente, como se a vida ou a alma tivesse uma cor específica ou um cheiro específico ou fizesse algum som específico; também não é algo que o intelecto reconhece diretamente, como se ele magicamente “visse” a vida ou a alma presente no corpo, mas é uma conclusão que o intelecto alcança a partir da observação de certos acidentes e do modo como eles ocorrem — a figura do corpo e o modo como ela muda, a grandeza do corpo e o modo como ele cresce, a duração do corpo etc. Estes acidentes e os modos como eles ocorrem, estes sim são diretamente observáveis pelas nossas potências cognitivas e permitem ao intelecto diferenciar através de um raciocínio o vivo do não vivo.

Suárez, entretanto, não se limita a afirmar que nosso intelecto é capaz de distinguir os corpos vivos dos não vivos, isto é, de reconhecer aqueles corpos que possuem uma alma e aqueles que não a possuem. Para ele, o intelecto também é capaz de distinguir a partir da experiência três tipos de corpos vivos: o vegetativo, o sensitivo e o racional.

Corpos que têm somente vida vegetativa são aqueles nos quais observamos a presença da “vida”, tal como definida acima, mas não observamos nada que nos indique eles têm algum conhecimento sensível e algum tipo de apetite; com efeito,

não observamos nas plantas nenhuma parte que aparentemente serviria para produção de algum conhecimento sensível, isto é, não observamos nenhum órgão sensitivo. Também não observamos nenhum movimento que indique que elas sentem dor ao serem feridas (De anima I, 5, 1). Não observamos nelas a capacidade de se mover localmente, o que seria indício de alguma capacidade cognitiva e de um apetite, pois um corpo vivo só se moveria para adquirir algo que lhe fosse útil ou para fugir de algo que lhe fosse nocivo, o que supõe alguma capacidade de reconhecer e desejar o útil e reconhecer e rejeitar o nocivo (De anima I, 7, 11).

Corpos que têm vida sensitiva são aqueles nos quais observamos, além dos acidentes próprios da vida vegetativa, acidentes que indicam que são capazes de conhecimento sensitivo e de apetite. Observamos nos animais partes cuja configuração nos indica que eles servem para a produção de conhecimentos sensíveis, órgãos cognitivos, como olhos e ouvidos. Observamos eles se moverem localmente, o que supõe a capacidade de conhecer e desejar o útil e de conhecer e rejeitar o nocivo. Observamos eles seguirem um caminho, irem atrás de um benfeitor, fugirem de um inimigo etc., tudo isto supõe que tenham alguma capacidade de perceber o que está presente, de lembrar, de desejar e de rejeitar (De anima I, 5, 3).

Corpos que têm uma vida racional são aqueles nos quais observamos além dos acidentes próprios da vida vegetativa e sensitiva outros que indicam que eles possuem a capacidade de conhecer racional e uma vontade livre. Observamos nos seres humanos, por exemplo, uso de uma linguagem que supõe a presença da razão; observamos eles agirem de maneira livre, o que também supõe a presença da razão e da vontade livre; observamos neles um processo de aprendizagem que supõe a razão, pois supera muito a capacidade de aprender de uma memória sensitiva (De anima I, 5, 2).

Através destes poucos exemplos já é possível entender como, a partir dos acidentes e dos modos destes acidentes diretamente observados na experiência, nosso intelecto é capaz de distinguir não só corpos vivos ou animados dos não vivos ou inanimados, mas também entre os corpos animados três tipos de almas. Não é de outra maneira que nosso intelecto conhecerá a forma substancial presente no corpo humano, a chamada “alma racional”, e reconhecerá que ela é imaterial e imortal¹².

¹² PERLER, 2020a, p. 264: “*In the case of our own soul, Suárez is convinced that if we carefully examine the foundation of all our acts and states we can come to know what the soul is – namely, an immaterial and immortal substance, which differs from all other substances*”.

3 FORMA SUBSTANCIAL IMATERIAL

Suárez se coloca, com efeito, explicitamente contra aqueles que afirmam que nós temos um acesso direto à alma do ser humano. Se isto fosse verdade, teríamos um conhecimento contínuo e perfeito da alma do ser humano, o que segundo a experiência não ocorre (De anima IV, 5, 1). Portanto, do mesmo modo como acontece com as outras formas substanciais, nosso intelecto não conhece diretamente a forma substancial que é a alma humana, nem a conhece através de uma espécie que a representa “propriamente”, tal como ela é em si mesma, mas a conhece de maneira imperfeita e indireta, a partir dos efeitos dela, isto é, a partir dos atos dela. Com efeito, nosso intelecto depende dos sentidos ou de alguma experiência interna dos atos da alma para conhecê-la (De anima IV, 5, 2; IV, 5, 4)¹³. E, do mesmo modo como acontece com as outras formas substanciais, nosso conhecimento da alma humana, embora sempre imperfeito nesta vida, pode ir se aperfeiçoando na medida em que mais e mais experiências forem sendo levadas em consideração¹⁴. Essas mesmas experiências permitem ao nosso intelecto concluir que esta forma substancial é diferente das formas substanciais dos outros corpos num ponto crucial: diferente das outras substâncias que conhecemos no mundo empírico, que são em si corpóreas, ela é em si uma substância espiritual ou imaterial.

Suárez entende “substância espiritual” como aquela que 1) não tem a matéria como um de seus elementos essenciais, isto é, não é composta essencialmente de matéria e forma; 2) não se estende pela matéria; 3) não depende da matéria para ser. Assim entendido o termo “espiritual”, perguntar se a alma humana é espiritual é perguntar duas coisas: 1) se ela é indivisível ou se é composta de partes tais que uma parte esteja fora da outra parte, ou seja, se ela se estende e possui uma quantidade “extensa”? 2) se ela depende da matéria para existir de modo que ela deixa de existir quando o corpo ao qual está unida deixa de existir ou se ela continua de algum modo a existir, independente do corpo? (De anima IV, 9, 3).

¹³ PERLER, 2020a, p. 260: “As the passage just quoted makes clear, Suárez thinks that this is also true for our own soul. He rejects an introspectionist account according to which we can somehow contemplate our soul and grasp it as a particular thing that is immediately present to us. All we can immediately grasp are our mental states or acts, which stand in the same relation to the soul as perceptible features stand to a material thing – that is, they are effects of a certain cause”.

¹⁴ PERLER, 2020a, p. 261: “It is quite remarkable that Suárez does not appeal to complete or even infallible knowledge of our own soul. Just as we can be wrong when we characterize material substances, we can also be mistaken when we characterize our own soul, simply because we might give an incomplete or even a misleading account when we describe what underlies our mental acts”.

Quanto à questão se a alma é espiritual no primeiro sentido, Suárez apresenta inicialmente a posição negativa, que diz que a alma humana é uma substância corpórea, que ela não é, portanto, distinta das almas dos outros seres vivos nesse aspecto. E menciona entre os defensores desta tese Tertuliano, Anaxágoras, os estoicos, Lucrécio, Epicuro, Galeno. Eles não seriam capazes de conceber a existência real de um ente não corpóreo, pois, demasiado presos às faculdades cognitivas sensitivas, só concebem como real aquilo que pode ser representado na sua imaginação¹⁵ (De anima IV, 9, 4-5). Mas, reconhece ele, há vários argumentos racionais em favor dessa posição, uns mais, outros menos plausíveis. É bastante plausível, com efeito, dizer que a alma humana é corpórea diante das experiências que nos mostram que o intelecto humano depende do corpo para operar: observamos que, se o corpo não estiver corretamente disposto, o intelecto humano não opera, como ocorre nas crianças, nos famintos, nos doentes, nos que dormem etc.; também observamos que o intelecto só opera quando as faculdades cognitivas sensitivas operam; mas estas só existem em órgãos corporais — a visão no olho, a imaginação no cérebro etc. Ora, se o intelecto humano depende do corpo para operar, então parece que ele é algo corpóreo e, portanto, que toda alma humana seja corpórea (De anima IV, 9, 7)¹⁶.

O mestre de Coimbra, entretanto, afirma categoricamente que a alma humana é uma substância espiritual e imaterial não só segundo a fé cristã, mas também segundo a razão natural (De anima IV, 9, 8). Sinal disto é que muitos filósofos pagãos, sem a ajuda da fé cristã, teriam reconhecido esta verdade, entre eles Platão, Plotino e mesmo Aristóteles (De anima IV, 9, 13). Mas é sobretudo a experiência que leva nosso intelecto a reconhecer que a alma humana é imaterial. A experiência de certos atos de nossa alma exige que reconheçamos que ela é imaterial, pois é impossível explicar a presença destes atos em nós se nossa alma for corporal.

¹⁵ Diferente de Tomás de Aquino, para Suárez há um único sentido interno. Ele exerce os atos que Tomás atribui ao sentido comum, à fantasia ou imaginação, à estimativa e à memória sensível. Os atos que Tomás atribui à cogitativa e à reminiscência já seriam atos do intelecto. Ver SOUTH, J. B. Suárez on imagination. *Vivarium*, v. 39, n. 1, p. 119-158, 2001, parte 1 — *The number and scope of internal sense power*. Por brevidade, usarei o termo “imaginação” para designar este único sentido interno.

¹⁶ Segundo James B. South o pano de fundo da argumentação de Suárez sobre a imaterialidade e imortalidade da alma humana seria o “Tratado sobre a imortalidade da alma” (1516), de Pietro Pomponazzi. Este nega a possibilidade de demonstrar racionalmente a imaterialidade e a imortalidade da alma humana na medida em que não se poderia mostrar que alma tem operações totalmente independentes dos órgãos corporais. Para mostrar que a alma humana é imaterial, portanto, Suárez terá que mostrar que alguma operação dela é totalmente independente do corpo. Ver SOUTH, J. B. Suárez, immortality, and the soul’s dependence on the body. In: HILL, B.; LAGERLUND, H. (Eds.). **The philosophy of Francisco Suárez**. Oxford: Oxford University, 2012. p. 121-122; 127-128.

Experimentamos em nós, em primeiro lugar, alegria e satisfação, quando alcançamos certas coisas que não são materiais; por exemplo, experimentamos alegria ao adquirir conhecimento, satisfação ao descobrir que encontramos uma verdade e ao presenciar uma ação honesta, alegria ao contemplar algo belo (e o contrário, experimentamos tristeza ao presenciar uma ação desonesta, insatisfação com a falsidade e com a ignorância etc.); sobretudo, experimentamos em nós uma insatisfação permanente, enquanto não conhecemos Deus e não O amamos. Esses atos de alegria e de tristeza, de satisfação e insatisfação se referem ao conhecimento certo, à verdade, à honestidade, a Deus etc., isto é, têm como objetos coisas imateriais, ou seja, espirituais. A partir da observação frequente desses atos nosso intelecto pode concluir que temos uma forma substancial — uma alma — que nos inclina para coisas espirituais ou imateriais. Com efeito, se não houvesse em nossa alma a inclinação para esses bens espirituais, não sentiríamos alegria com a posse deles, nem tristeza com a ausência deles. Mas é possível entender como nossa alma produz esses atos voltados para coisas espirituais e tem essas inclinações, se ela for corporal? Ou seja, *se a alma humana for corporal, seria ela capaz de produzir atos imateriais e de se inclinar para eles?* (De anima IV, 9, 18-19). *A resposta é não.* Com efeito, as causas eficientes em geral podem ser divididas em transitivas, quando o efeito da ação delas se dá em uma coisa distinta da própria causa, e imanentes, quando o efeito da ação se dá na própria coisa que causou a ação. Assim, se uma operação é imanente, o efeito dela é recebido na mesma substância que produziu esta operação. Portanto, *se o efeito de uma operação imanente é imaterial, então a substância que produziu esse efeito é imaterial*, pois é a própria substância que produziu o efeito que recebe e suporta o efeito e uma substância material evidentemente não pode ser o suporte de algo imaterial. Logo, *a alma humana não seria capaz de produzir atos imateriais, se não fosse também imaterial, pois esses atos são imanentes e imateriais* (De anima IV, 9, 20). Ora, os atos acima mencionados são imanentes: o conhecimento da verdade, o conhecimento da honestidade, o ato de amor a Deus, os atos de alegria e de satisfação espiritual deles decorrentes, todos eles estão presentes na mesma substância que os produziu e são todos eles imateriais. Portanto, a alma humana, que produziu esses atos, é imaterial.

E podemos concluir que esses atos são imateriais, porque *os objetos* deles — a verdade, a honestidade, Deus — são imateriais.

Suárez explica isso melhor em seguida, apresentando mais exemplos de atos cognitivos, cujos objetos são imateriais, isto é, atos cognitivos relativos a Deus e às inteligências separadas da matéria, e perguntando: poderiam estes atos ter sido

produzidos pelas faculdades sensitivas ligadas a um órgão corporal? A imaginação, cujo órgão corporal é o cérebro, pode, com efeito, forjar imagens de Deus e das inteligências separadas, através das quais imaginamos esses entes imateriais e os “conhecemos” de modo muito imperfeito, por analogia com os entes corporais. Mas experimentamos em nós outros atos cognitivos sobre entes imateriais muito mais perfeitos e que não podem ser assim produzidos; fazemos juízos sobre eles — por exemplo, que Deus não pode ser divisível e material, que as inteligências separadas da matéria não podem ter extensão etc. —; ora, num juízo não utilizamos imagens ou espécies sensíveis, mas espécies inteligíveis, as quais não podem ter sido produzidas nem pela imaginação, nem por outra faculdade sensitiva ligada a um órgão corporal, pois elas mesmas são imateriais (De anima IV, 9, 21).

Além disso, experimentamos em nós atos através dos quais fazemos inferências sobre os entes imateriais, nas quais negamos a elas características próprias aos corpos e procuramos assim conhecer melhor suas naturezas; ora, tais atos não podem ser produzidos por uma faculdade sensível corpórea, pois neles não estamos usando imagens ou espécies sensíveis para conhecer as coisas, mas espécies imateriais ou inteligíveis; portanto, a faculdade que produz tais atos inteligir deve ser imaterial. E se as espécies através das quais conhecemos as coisas imateriais foram produzidas por uma faculdade imaterial, então toda espécie inteligível, mesmo aquela que se refere às coisas corpóreas, também será produzida por uma faculdade espiritual, pois tais espécies são imateriais. Ora também experimentamos em nós atos pelos quais conhecemos as coisas corpóreas através de espécies inteligíveis. Portanto, há em nós uma faculdade imaterial, através da qual não só conhecemos — imperfeitamente — as coisas imateriais, mas também conhecemos imaterialmente as coisas materiais (De anima IV, 9, 22).

Com efeito, não conhecemos os corpos só através de espécies sensíveis ou de imagens. Temos a experiência de conhecer não só a superfície dos corpos, por assim dizer, mas também de conhecer indiretamente a natureza íntima deles — a forma substancial deles — e a conexão dela com certas propriedades e certos efeitos. Ora, como este conhecimento íntimo dos corpos não se dá através de imagens ou espécies sensíveis, ele se dá através de espécies inteligíveis e imateriais. Também temos a experiência de conhecer não só os indivíduos, mas também gêneros e espécies dos indivíduos, isso é, de conhecer aquilo que é comum a vários indivíduos. Este conhecimento dos gêneros e espécies também não pode se dar através de imagens ou de espécies sensíveis, pois essas só são capazes de representar algo individual.

Logo, este conhecimento se dá através de espécies inteligíveis e imateriais. É nesse sentido, portanto, que temos experiência também de conhecer imaterialmente as coisas materiais (De anima IV, 9, 32).

Além disso, experimentamos que nossa capacidade de conceber, isto é, de formar um conceito, não está limitada ao ente corporal, mas que somos capazes de conceber o ente em geral, o ente enquanto ente, pois temos atos de conceber e mesmo de conhecer — imperfeitamente — entes imateriais como Deus e as inteligências separadas da matéria. Ora, se todas as nossas faculdades cognitivas fossem sensitivas e ligadas a um órgão material, nossa capacidade de conhecer seria limitada ao que pode ser representado pelas espécies sensíveis e, portanto, não seríamos capazes de conceber o ente enquanto ente. Portanto, temos uma faculdade de conhecer imaterial (De anima IV, 9, 33).

Resumindo: experimentamos em nós conceitos, juízos e inferências sobre entes imateriais, sobre entes materiais e mesmo sobre entes imateriais e materiais em comum; ora, nesses atos não usamos espécies sensíveis, pois estas não podem representar entes imateriais e não podem representar entes materiais de modo imaterial (o que fazemos, por exemplo, ao usar um conceito universal) nem representar algo comum aos entes materiais e imateriais; portanto, nesses atos utilizamos espécies inteligíveis, as quais são em si imateriais e não podem ter sido produzidas por uma faculdade cognitiva ligada a um órgão corporal.

Além disso, temos a experiência de atos de conhecimento reflexo. Não só reconhecemos algo, mas reconhecemos que estamos conhecendo algo, ou seja, reconhecemos a verdade do conhecimento; reconhecemos um conhecimento como certo ou duvidoso; como claro ou obscuro e, ao buscar os princípios ou causas do conhecimento, da certeza, da dúvida etc., muitas vezes os reconhecemos. Ora, não usamos espécies sensíveis em nenhum destes atos reflexos. Não há um ato visual — propriamente falando — da verdade, nem há uma espécie sensível da certeza ou da dúvida. As faculdades sensitivas não são capazes de tais atos reflexos. A visão não sabe que vê, nem a imaginação sabe que imagina. Tais atos reflexos usam, portanto, espécies inteligíveis, que são em si imateriais e que não podem ser produzidas por faculdades ligadas aos órgãos corporais (De anima IV, 9, 31).

Por fim, experimentamos em nós certos atos, sobre os quais temos domínio, isto é, atos que são produzidos por nós de uma maneira tal que poderiam ser outros ou mesmo opostos; em outras palavras, experimentamos em nós atos produzidos

de maneira livre; portanto, a alma humana é dotada de uma vontade livre ou do livre-arbítrio. Ora, constatamos na experiência que todos os agentes materiais operam sem liberdade, isto é, de maneira necessária, segundo a natureza de cada um. Mesmo os animais superiores agem de maneira uniforme e determinada, movidos por seus instintos naturais, o que mostra que agem de modo necessário. Parece, portanto, que é a materialidade destes agentes que os torna incapazes de agir de maneira livre. Portanto, se um agente age de maneira livre, ele deve ser imaterial. Confirma-se isto por outra observação: observamos que todo corpo material está sujeito às ações exteriores a ele e que, se estas ações são mais fortes do que suas naturezas, eles não são capazes de resistir a ação exterior. Parece, portanto, que é próprio do ente material estar sujeito a ações exteriores. Mas constatamos em nós que nossa vontade é imune às ações que lhe são exteriores, que ela não se dobra necessariamente ao que lhe é exterior. Portanto, nossa vontade é imaterial. Também é imaterial, portanto, nossa forma substancial, na qual está radicada nossa vontade (De anima IV, 9, 35).

Todas essas experiências — atos de alegria e de tristeza relativos a objetos imateriais, atos cognitivos sobre entes imateriais, atos cognitivos imateriais mesmo sobre entes materiais, atos livres — nos levam a conclusão de que nossa alma não é material e que, portanto, ela não depende do corpo para existir.

Entretanto, como vimos acima, há experiências que parecem indicar o contrário. Observamos que se nosso corpo não estiver disposto corretamente, nossa alma não produz seus efeitos próprios, e não só não produz os efeitos materiais — como a urina saudável, ou uma espécie sensível —, mas também não produz os efeitos imateriais — como o conceito universal de “cavalo” ou um ato de vontade honesto. Observamos também que se as faculdades sensitivas, que são ligadas a órgãos corporais, não operam, produzindo os conhecimentos sensíveis próprios delas, o intelecto também não opera, produzindo os conhecimentos intelectuais próprios dele (e o mesmo poderia ser dito da vontade). Aparentemente, portanto, o intelecto e a vontade dependem do corpo para operar. Logo, depende do corpo para ser, pois a dependência segundo o operar indica uma dependência segundo o ser. Aparentemente nossa alma é material.

Suárez responde dizendo que essas observações não mostram que a alma é material. O intelecto depende da disposição do corpo e das faculdades sensitivas para operar, não como se ele usasse de algum órgão corporal para produzir seus atos — como a visão usa o olho para ver —, mas como uma faculdade que depende do ato de outra faculdade para produzir seu ato. A vontade, por exemplo, só pode querer o

que conhece; portanto, a vontade depende do ato do intelecto para produzir seu ato, mas isto não faz com que o ato da vontade e o ato do intelecto sejam o mesmo, nem que as faculdades sejam a mesma. Esta dependência indica não que o intelecto e a vontade são a mesma faculdade, mas que elas estão unidas na mesma alma. Assim também, a dependência que o intelecto tem das faculdades sensitivas indica não que elas são a mesma faculdade, mas que elas estão unidas na mesma alma; ora, as faculdades sensitivas usam de órgãos corporais para operar; portanto, elas não operam se estes órgãos não estiverem bem dispostos; conseqüentemente, o intelecto também não operará, não porque ele depende diretamente de um órgão corporal para sua operação própria, mas porque depende da operação das faculdades sensitivas. Assim, aquelas observações acima mencionadas mostram que a alma racional humana está unida ao corpo humano, mas não que ela seja material (De anima I, 9, 40; I, 12, 18; veja também: De anima IV, 7, 3)¹⁷.

Assim também se explica, por exemplo, porque o intelecto só opera se o corpo estiver alimentado. Não é o intelecto que precisa do alimento material, mas é o corpo que precisa de uma reposição material para manter a sua disposição correta; só assim as faculdades sensitivas poderão usar de órgãos corporais bem dispostos na produção

¹⁷ Segundo James B. South, Pomponazzi teria mostrado que numa demonstração da imortalidade da alma humana não é suficiente mostrar que ela tem operações que não foram produzidas por órgãos corporais nem recebidas neles; seria preciso mostrar também que ela tem operações que não dependem da imaginação nem mesmo “objetivamente”, isto é, que os objetos destas operações não sejam produzidos pela imaginação. Ora, é justamente isso que Suárez faz. Para ele, os objetos imediatos dos atos cognitivos intelectuais são as espécies inteligíveis produzidas pelo intelecto e distintas das espécies sensíveis produzidas pela imaginação. Neste sentido, o intelecto humano não depende “objetivamente” da imaginação para operar. Ver SOUTH, 2012, p. 129-130; 132-133. Mas se o intelecto não só é causa eficiente do ato de conhecimento inteligível, não só é o substrato no qual este ato é recebido, mas também é a causa eficiente dos próprios objetos diretamente conhecidos por ele, isto é, das espécies inteligíveis, então por que o intelecto “depende” indiretamente da imaginação para operar? Ele descreve esta dependência assim: o ato da imaginação é como a matéria ou como um modelo para o ato do intelecto; se a imaginação produz uma imagem da coisa, o intelecto como que “pinta” uma espécie inteligível correspondente (De anima IV, 2, 12). Estas descrições sugerem a seguinte comparação: um pintor só pode produzir uma pintura que representa uma coisa real — por exemplo, uma flor — se esta coisa real lhe estiver de algum modo presente como um modelo para a pintura ou como a “matéria” — no sentido de assunto — da pintura; embora a presença da flor seja necessária, a flor não é causa eficiente da pintura, nem é o substrato sobre o qual a pintura é feita, nem é o efeito produzido pelo pintor — com efeito, uma pintura que representa uma flor não é uma flor; assim o intelecto só pode produzir uma espécie inteligível que representa uma coisa, se ela lhe estiver presente através do ato de imaginação, mas a imaginação não é nem a causa eficiente da espécie inteligível, nem o substrato dela e nem é o efeito produzido pelo intelecto, a espécie inteligível, o mesmo que o produzido pela imaginação, a espécie sensível. Embora as duas espécies possam representar a mesma coisa, elas a representam de modo distinto, não podendo, portanto, ser a mesma coisa.

de seus atos, os quais então suscitarão no intelecto atos próprios dele (De anima I, 9, 19). E se o corpo estiver muito mal disposto, a alma racional não é capaz de manter sua união com ele e como que sai dele (De anima I, 9, 19; I, 9, 39). E não é algo espantoso que a união da alma racional com o corpo dependa de uma certa disposição do corpo, pois mesmo nos corpos inanimados a união da forma substancial com uma porção de matéria supõe uma certa disposição da matéria e a forma substancial se separa, por assim dizer, desta porção de matéria, se ela perder esta disposição — a forma substancial “madeira”, por exemplo, se separa desta porção de matéria, se ela se tornar muito quente. E o fato da forma substancial “madeira” depender de uma certa temperatura para poder estar presente nesta porção de matéria não faz com que a forma substancial se confunda com esta disposição da matéria. Assim também, o fato de a alma racional depender de certas disposições da matéria para estar presente neste corpo não faz com que ela consista nestas disposições da matéria (De anima I, 1, 10).

Concluindo: as experiências que mostram uma certa dependência do intelecto e da vontade em relação ao corpo não nos obrigam a reconhecer um caráter material da alma racional, mas as experiências de atos imateriais do intelecto e da vontade só podem ser explicadas se a alma humana for imaterial. Portanto, a alma racional humana é em si mesma imaterial. Assim, parece possível à alma racional existir sem o corpo. Mas é possível mostrar racionalmente que ela de fato continua a existir sem o corpo?

4 FORMA SUBSTANCIAL INCORRUPTÍVEL

Suárez discutirá explicitamente esta última questão na seção 10 do livro I de seu “Tratado sobre a alma” (*Tractatus de anima*). Lá ele formula a seguinte pergunta: é o princípio do inteligir ou a alma racional humana imortal, ou seja, incorruptível? Segundo a fé católica, a alma racional humana não deixa de existir quando é separada do corpo (De anima I, 10, 1) e ela continuará a existir perpetuamente no futuro, ou seja, ela é neste sentido imortal (De anima I, 10, 4). Mas é possível demonstrar racionalmente que ela é imortal? Com efeito, há muitos filósofos que afirmaram que tal demonstração não é possível, já que a alma humana seria por sua natureza mortal, já que ela necessariamente deixaria de existir quando o corpo deixa de existir. E há também cristãos que dizem que não existe tal demonstração, mesmo reconhecendo a imortalidade da alma humana, pois a imortalidade não seria algo natural da alma, mas um dom gratuito de Deus, que só pode ser conhecido a partir da fé cristã (De anima I, 10, 6-7).

O mestre de Coimbra, entretanto, afirma não só que a alma racional humana é imortal ou incorruptível por sua natureza e que isso pode ser demonstrado racionalmente (De anima I, 10, 9), mas também, como já indicamos no início deste texto, que essa demonstração é o fundamento de uma doutrina moral (racional) correta (De anima proêmio, 3; I, introdução).

Nessa demonstração, os termos “imortal” e “incorruptível” não devem ser entendidos como indicando a impossibilidade de uma coisa deixar de existir em absoluto, pois neste sentido não há nada imortal e incorruptível, já que todos os entes finitos podem deixar de existir, se Deus quiser; com efeito, como os entes finitos não existem por si mesmos, eles dependem do contínuo influxo de ser de Deus para continuar a existir e sem esse influxo eles caem no nada; assim, qualquer ente finito, mesmo o “imortal” e o “incorruptível” pode ser “aniquilado”, se a vontade divina decidir suspender o fluxo de ser que o conserva. Os termos “imortal” e “incorruptível” devem, portanto, ser entendidos como indicando a impossibilidade da coisa deixar de existir por si mesma ou por outra coisa finita. Quando se diz que a alma humana é incorruptível e imortal, pretende-se portanto dizer que ela não é capaz de deixar de existir por uma ação (ou por uma suspensão de ação) própria ou de outra coisa finita e que continuará a existir para sempre no futuro, caso Deus não queira aniquilá-la, suspendendo o fluxo do ser que a conserva (De anima I, 10, 9).

Suárez propõe dois argumentos que demonstrariam a imortalidade da alma humana (De anima I, 10, 35). O primeiro é o seguinte: como já foi mostrado anteriormente, experimentamos em nós certas operações que só podem ser explicadas se nossa alma for espiritual ou imaterial; ora, se ela é imaterial, então ela é simples; e se é simples, então é incorruptível; portanto, nossa alma é incorruptível ou imortal. Com efeito, se a alma humana é imaterial, ela não é composta de partes; ela não é composta de partes materiais extensas — as chamadas “partes integrantes” — nem é composta de matéria e forma — as chamadas “partes essenciais” — pois ela é a própria forma. **Ora, um ente composto deixa de existir, isto é, ele se corrompe, quando ele perde sua unidade e suas partes se separam, quando a forma se separa da matéria e, conseqüentemente, quando as partes integrantes se separam umas das outras. Mas o que é simples não pode deixar de ser desta maneira.** A alma humana não pode, portanto, deixar de existir por corrupção ou por separação de suas partes. Ela poderia deixar de existir por aniquilação, isto é, quando uma coisa passa diretamente do ser para o nada sem que reste nenhum resíduo da coisa. Isto aconteceria, como vimos acima, se Deus suspendesse o fluxo de ser que conserva a coisa. **Mas como**

este fluxo de ser depende direta e exclusivamente de Deus, os entes finitos não são capazes de suspender por si mesmos o fluxo de ser que os mantém, nem de suspender o fluxo de ser que mantém outros entes finitos. Eles não são capazes nem de aniquilar a si mesmos nem de aniquilar outros entes. Eles são capazes de fazer com que outros entes ou eles mesmos deixem de existir corrompendo-os, isto é, separando as partes deles, mas isto só pode ocorrer se o ente for composto. **Assim, como a alma humana não pode deixar de ser por corrupção e como não há outro modo natural através do qual um ente possa deixar de ser, então naturalmente ela não pode deixar de ser. Ela é por sua natureza imortal** (De anima I, 10, 16).

A base empírica desse argumento fica mais clara se compararmos a alma humana com a alma de um animal irracional, de um cavalo, por exemplo. A alma de um cavalo também é simples, mas ela deixa de existir quando o corpo do cavalo deixa de existir, porque ela não é em si mesma uma substância independente da matéria. Com efeito, **observamos** que todas as operações do cavalo ocorrem em órgãos corporais — ele se move com suas pernas, ele vê com seus olhos, ele se recorda com seu cérebro etc.; assim, não há razão para se concluir que sua alma exista independente do corpo, pois é do modo como uma coisa opera que se infere o modo como a coisa é; logo, se a coisa não opera independente do corpo, então não se pode inferir que ela seja independente do corpo; assim também não há razão para concluir que a alma do cavalo continue a existir separada do corpo. Mas no ser humano é diferente. Como vimos acima, **observamos** nele operações que não ocorrem em órgãos corporais. Assim, temos razões para concluir que a alma humana seja uma substância independente do corpo. E como não conseguimos conceber um modo como esta substância imaterial deixaria de existir — a não ser por uma livre decisão aniquiladora de Deus — não podemos evitar a conclusão de que ela é em si incorruptível e imortal (De anima I, 10, 18-19)¹⁸.

O segundo argumento, chamado “moral”, supõe que todas as coisas do mundo criado, inclusive os seres humanos, são governadas por Deus segundo uma ordem justa. Ora, uma ordem justa é aquela na qual os justos são premiados e os injustos são punidos. Mas constatamos que isso não acontece nesta vida, que os injustos não são punidos e muitas vezes prosperam e que os justos não são premiados e muitas vezes sofrem. Portanto, há outra vida, na qual os justos serão premiados e os injustos

¹⁸ Suárez apresenta em De anima I, 10, 20 um argumento de Tomás de Aquino em favor da imortalidade da alma racional, mas diz que ele só é conclusivo, se for reduzido ao argumento acima apresentado (De anima I, 10, 21).

punidos. Mas isso só pode ocorrer se a alma humana for imortal. Logo, a alma humana é imortal (De anima I, 10, 29).

Este argumento pode, porém, ser facilmente contestado: para preservar a justiça divina não é necessário que haja outra vida, na qual os atos justos serão premiados e os injustos punidos; com efeito, já nesta vida ocorre a premiação dos justos e a punição dos injustos, pois o prêmio do ato justo lhe é imanente — o ato justo sempre é acompanhado de paz da alma e de prazer espiritual — e a punição do ato injusto também lhe é imanente — o ato injusto nunca é acompanhado de paz da alma e de prazer espiritual. Portanto, Deus não estaria sendo injusto, se não houvesse outra vida, pois a justiça já se realiza nesta vida. Suárez responde dizendo que a paz e o prazer espiritual imanentes ao ato justo — assim como a inquietação e o desprazer imanentes ao ato injusto — não são prêmios e punições suficientes para o estabelecimento de uma ordem justa. Uma ordem justa exige prêmios e punições maiores. Por isso, nas sociedades bem governadas há prêmios e punições maiores do que aquilo que é imanente ao ato justo e ao ato injusto. Também por isso, há um consenso universal entre os povos de que há prêmios e punições futuras. Sejam estas penas futuras eternas, sejam elas temporárias, elas supõem que a alma racional humana continue a existir separada do corpo, o que é suficiente para mostrar que a alma é imortal, pois se ela não desaparece no momento em que o corpo desaparece, não há razão para ela desaparecer depois (De anima I, 10, 30-31).

Este argumento está baseado na suposição de que Deus governa de modo totalmente justo e sábio as coisas humanas, o que não é tão evidente do ponto de vista especulativo, como o próprio Suárez confessa ao chamar este argumento de “moral” (De anima I, 10, 31).

Mas a experiência moral confirma esta suposição indiretamente e torna o argumento demonstrativo. Com efeito, experimentamos em nós a obrigação de agir honestamente e de evitar a torpeza moral e experimentamos em nós que a razão muitas vezes nos diz que a ação honesta é contrária às inclinações do corpo e em certas circunstâncias nos diz que até mesmo que honesto é deixar o corpo morrer e torpe é manter a vida corpórea. Ora, se a alma humana não fosse imortal, tais ordens da razão seriam irracionais, pois não seriam direcionadas para nada e uma ordem racional direciona uma ação para um fim real. Portanto, a alma humana é imortal. Do contrário, estas experiências existiriam em nós em vão (De anima I, 10, 32-33).

Como estas experiências confirmam a suposição de que há uma providência divina justa e racional? Indiretamente. Com efeito, se estas experiências fossem vãs, então não se poderia dizer que Deus governa as coisas humanas segundo uma ordem justa e racional, pois ele teria criado em nós experiências irracionais e vãs. Portanto, se não conseguirmos deixar de reconhecer a validade objetiva dessas experiências morais, se não conseguirmos considerá-las vãs, então não conseguiremos deixar de reconhecer a presença de um governo divino justo e racional, que criou em nós tais experiências. Ora, de fato não conseguimos deixar de considerar válidas estas experiências morais; de fato não conseguimos deixar de experimentar a obrigação de agir honestamente e obrigação de evitar a ação torpe. De fato, portanto, reconhecemos a existência de uma providência divina racional e justa que criou em nós tais experiências.

Através desses dois argumentos, portanto, seria possível segundo Suárez demonstrar racionalmente que a alma humana é incorruptível e imortal¹⁹.

5 A UNIDADE DA FORMA SUBSTANCIAL HUMANA

Resta ainda esclarecer melhor o seguinte ponto: se a alma racional humana é imaterial e imortal, como é possível que ela esteja unida ao corpo humano material e mortal?

Com efeito, é a partir da observação de certos acidentes e da conexão constante entre eles que inferimos que há uma forma substancial subjacente e como ela é. Ora cada um de nós, seres humanos, experimenta em si mesmo um conjunto de operações conectadas constantemente e isso nos leva à conclusão de que há uma única forma substancial subjacente a estas diversas operações. Experimento entender e raciocinar, experimento ter diversas sensações, experimento andar, me alimentar, crescer etc. E experimento que todas essas operações estão conectadas umas com as outras. Assim, infiro que há uma única forma substancial subjacente a todas essas operações, ainda mais que elas são operações imanentes, isto é, operações cujos efeitos são recebidos na mesma coisa que os produziu. Outro indício de que há uma forma substancial única é que experimentamos que umas operações dependem de outras para ocorrer: as operações do intelecto dependem das operações das faculdades sensíveis para ocorrer e as operações das faculdades sensíveis dependem do bom funcionamento das operações da parte vegetativa do ser humano, o que indica que todas essas operações

¹⁹ Além de propor estas duas demonstrações da imortalidade da alma humana, Suárez apresenta mais dois argumentos em favor dela, mas ele não os considera demonstrações em sentido estrito, mesmo que tenham algum valor persuasivo (*De anima* I, 10, 34-35).

são derivadas de uma única forma substancial. Em outras palavras, experimento que sou “eu” e não uma substância distinta de mim que entende que raciocina etc., e que é o mesmo “eu” e não uma substância distinta de mim que sente, que imagina, que deseja, que anda, que se alimenta, que digere o alimento etc. É justamente por constatar que há uma única forma substancial nos seres humanos que muitos filósofos concluíram erroneamente que ela é material, ao supor que uma forma substancial imaterial não poderia se unir a um corpo e dirigir suas operações. Mas, como já vimos, essa conclusão é errônea porque não pode explicar as operações imateriais que também experimentamos em nós (De anima I, 12, 9; I, 12, 14-15).²⁰

E não é impossível que uma forma substancial imaterial esteja substancialmente unida à matéria, pois a matéria enquanto tal é suscetível de receber qualquer forma substancial e, portanto, não lhe repugna ser unida a uma forma substancial imaterial. E também não repugna à forma imaterial, pois não é necessário que aquilo que dá forma ao corpo dependa do corpo para ser, podendo se unir a ele de uma maneira distinta da união que ocorre nas substâncias meramente corporais, e também não é necessário que a forma substancial se estenda com o corpo, podendo ela estar inteira no corpo inteiro e inteira em cada parte dele (De anima I, 9, 15; I, 12, 8).

A alma imaterial humana se une ao corpo de maneira natural, pois precisa do corpo para suas operações (De anima I, 12, 20), tanto para as operações corporais quanto para operações imateriais, pois, como já vimos, também essas últimas dependem das operações dos órgãos corporais para existirem, não que os órgãos corporais sejam as causas eficientes delas ou que sejam o substrato no qual elas são recebidas, mas na medida em que eles oferecem ao intelecto (e à vontade livre) o modelo ou matéria, sobre os quais esses exercem suas atividades imateriais próprias (De anima I, 12, 18; V, 9, 40).

²⁰ PERLER, D. Suárez on the unity of material substances. *Vivarium*, v. 58, n. 3, 2020b, p. 152: “He [Suárez] agrees that the rational soul is immaterial and therefore immortal. But this does not mean that it is a special rational form, distinct from lower forms. Rather, the entire soul as the structuring principle of a human being is immaterial, and the entire soul with all its capacities is eventually separated from the body”. PERLER, 2020b, p. 153: “Suárez attempts to explain the complexity of the soul not by appealing to a plurality of forms, but by referring to a plurality of capacities. And he insists that all the capacities are inside a single form. Technically speaking, they are all qualities that exist in a single substantial form”.

CONCLUSÃO

Suárez, como indicamos no início deste texto, sugere que o filósofo racional deve se esforçar por demonstrar racionalmente a imaterialidade e a imortalidade da alma humana, pois este conhecimento é necessário para se estabelecer uma ética racional, na qual as ações humanas são direcionadas primeiramente para a vida eterna e só de maneira secundária para esta vida temporal. Argumentando *a priori*, isto é, supondo que Deus deu ao mundo criado uma ordem racional, esta posição é plausível, pois seria absurdo e contraditório Ele ter dado ao ser humano a razão, a qual seria útil para orientar nossas ações nesta vida, mas seria inútil em relação ao verdadeiro fim delas, a não ser que se diga que o fim de uma ação é irrelevante para determinar se ela é correta ou não. Cabe, porém, perguntar *a posteriori*, por assim dizer, se ele de fato consegue mostrar aquilo a que se propõe.

Sua argumentação em favor da existência das formas substanciais e da nossa capacidade de reconhecê-las não é absurda. Com efeito, os críticos das formas substanciais têm que afirmar ou que não somos capazes de reconhecer unidades no mundo empírico, isto é, que não somos capazes de reconhecer maior unidade em “Sócrates” do que em um agregado arbitrário qualquer²¹; ou terão de fornecer uma explicação alternativa para esta capacidade melhor do que a existência das formas substanciais e evidentemente frases irônicas em relação às formas substanciais não são por si mesmas uma explicação melhor.

Também não é absurda sua argumentação em favor da imaterialidade da alma humana. Se experimentamos em nós vários atos “espirituais”, isto é, atos cognitivos ou apetitivos, que aparentemente não podem ter sido produzidos por órgãos corporais, nem podem subsistir neles, principalmente na medida em que os objetos diretos destes atos não são materiais, então a forma substancial do ser humano deve ser imaterial. Para refutar esta posição, o materialista teria que mostrar ou que não temos nenhum ato espiritual ou que eles podem ser totalmente produzidos por órgãos corporais e podem neles subsistir.

Plausível é também sua argumentação em favor da imortalidade da alma. Com efeito, aquele que nega esta conclusão tem que mostrar como um ente simples — a alma — pode deixar de existir naturalmente, se o modo natural de deixar de existir

²¹ SHIELDS, 2012, p. 60: “[...] *better substantial forms than an ontological levelling according to which Socrates has no more intrinsic unity than that ‘entity’ exhaustively composed of the hoof of a camel in Egypt in the seventh century, the sound of Maria Callas singing Casta Diva, and half of the hydrogen in a Honda fuel cell tank in California. Let there be such a being; and even give it a name: Hoofsong Light!*”.

é por corrupção, isto é, por separação das partes. Também teria de explicar como o senso de justiça que de fato está presente nos seres humanos não é algo vão e sem sentido sem a imortalidade.

A maior dificuldade, em minha opinião, aparece na explicação dada sobre a unidade da alma humana. De fato, é plausível a afirmação de que temos a experiência de um único “eu” (experimentamos o mesmo “eu” se alimentar, digerir a comida, ver, inteligir etc.) — e não de dois “eus” (de um “eu” das operações corporais e de outro “eu” espiritual separado daquele) nem de vários “eus”, um para cada uma das várias operações experimentadas, totalmente separados um do outro. Isto sugere, por um lado, que o ser humano não é composto da união acidental de duas substâncias separadas e que também não é um mero agregado acidental de vários “eus”. Parece que o ser humano tal como o conhecemos pela experiência deve ser reduzido a uma única forma substancial²². Por outro lado, também são plausíveis as afirmações de que não é possível reduzir as operações próprias do intelecto (e da vontade) a operações de faculdades ligadas a órgãos corporais e de que tenhamos que reconhecer uma certa independência deles em relação ao corpo, independência esta que permite à alma racional subsistir sem o corpo. Mas isto sugere que o ser humano tal como o conhecemos pela experiência é um agregado acidental de duas substâncias. Há, portanto, em Suárez, senão uma incoerência, pelo menos uma falta de clareza sobre o modo como se dá a união da alma racional com o corpo no ser humano, a qual precisaria ser melhor explicada.

²² Ver SHIELDS, Christopher. The unity of the soul in Francisco Suárez. In: FRIEDMANN, Russell L.; COUNET, Jean-Michel (Eds.). **Medieval perspectives on Aristotle's De anima**. Leuven: Peeters, 2013. p. 373: “*It is a non-extensional unity, since the soul is more than a set of its capacities; and it is a non-extensional unity, since the soul is a single entity, and indeed the source of the unity of the compound whose soul it is*”.

REFERÊNCIAS

HATTAB, Helen. Suárez's hylomorphism and body-soul composition.

Conimbricenses.org, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3858140>. Acesso em: 01 dez. 2022.

KNUUTTILA, Simon. Suárez's psychology. In: SALAS, Victor; FASTIGGI, Robert. **A companion to Francisco Suárez**. Leiden & Boston: Brill, 2015. p. 192-220.

PERLER, Dominik. Can we know substances? Suárez on a sceptical puzzle. **Theoria**, v. 88, p. 244-269, 2020a. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/theo.12243>. Acesso em: 01 dez. 2022.

PERLER, Dominik. Suárez on the unity of material substances. **Vivarium**, v. 58, n. 3, p. 143-167, 2020b. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/15685349-12341382>. Acesso em: 01 dez. 2022.

SHIELDS, Christopher. The reality of substantial form: Suárez, metaphysical disputations XV. In: SCHWARTS, Daniel (Ed.). **Interpreting Suárez: critical essays**. Cambridge: Cambridge University, 2012. p. 39-61.

SHIELDS, Christopher. The unity of the soul in Francisco Suárez. In: FRIEDMANN, Russell L.; COUNET, Jean-Michel (Eds.). **Medieval perspectives on Aristotle's De anima**. Leuven: Peeters, 2013. p. 359-382.

SOUTH, James B. Suárez, immortality, and the soul's dependence on the body. In: HILL, Benjamin; LAGERLUND, Henrik (Eds.). **The philosophy of Francisco Suárez**. Oxford: Oxford University, 2012. p. 121-136.

SOUTH, James B. Suárez on imagination. **Vivarium**, v. 39, n. 1, p. 119-158, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/15685340152882552>. Acesso em: 01 dez. 2022.

SUAREZ, Francisci. Disputationes metaphysicae. In: SUAREZ, Francisci. **Opera omnia**. Paris: Vivés, 1861.

SUAREZ, Francisci. Tractatus de anima. In: SUAREZ, Francisci. **Opera omnia**. Paris: Vivés, 1856.