

José Maria da Costa Macedo*

O predomínio da racionalidade na abordagem dos anjos segundo São Tomas de Aquino

A Maria Cândida Pacheco

Os anjos são apresentados no decorrer do Antigo e Novo Testamento como criaturas superiores ao homem junto do qual pelo menos uma parte tem funções de mensageiro. Acerca de seres que são mencionados pela Revelação, aquilo que mais se poderia esperar seria que, partindo da mesma quanto a sua existência quanto a sua essência, se avançasse no sentido do seu esclarecimento racional. A Revelação é complexa neste ponto, não deixando bem claro se os anjos têm algum tipo de corporalidade ou não, se conhecem ou não tudo o que Deus conhece, como se entende que apareçam e desapareçam. Ficamos sem saber se têm emoções ou não, mais parecendo que sim. E ainda que todos os textos escriturísticos nos viessem dizer que se trata de seres puramente espirituais, poderia ser o ponto de partida, como que a premissa escriturística, de toda uma argumentação racional.

A argumentação de Tomás de Aquino não parte dos anjos da Escritura mas vai ter aos anjos da Escritura, após um desenvolvimento racional a partir de premissas racionais. Pretende-se saber como são os seres essencialmente acima do homem considerando-se que devem (se existirem) ter certas características a partir das quais se cria um sistema filosófico, racional que lhes diz respeito. Assim

* Gabinete de Filosofia Medieval – Universidade do Porto.

poderia ler-se esse sistema de um mundo possível mais perfeito do que o humano, verificando que afinal aquele conjunto de perspectivas racionais corresponde a sua existência testemunhada por uma Revelação que se aceita como verdadeira. O sistema daquele mundo possível de seres superiores valeria por si filosoficamente. Mas S. Tomás pretende também provar racionalmente a existência de tais seres quer na *Summa Theologiae* quer anteriormente na *Summa contra Gentiles*. Assim esta abordagem poderia considerar-se uma teoria filosófica acerca de consciências incorpóreas. Dado o carácter intrinsecamente filosófico racional daquilo que nenhuma relação intrínseca tem com a corporalidade e com a materialidade é disto que pretendo tratar neste estudo¹.

As duas premissas ou princípios condutores que estão na base de todo o desenvolvimento são

1. A concepção daquilo que deve ser uma entidade intelectual perfeita superior à intelectualidade do homem. E daqui tira-se imediatamente a necessidade de suprimir nestes entes o corpo e a matéria considerados inúteis ou prejudiciais a própria intelectualidade e às operações que lhe são inerentes.
2. O princípio de perfeição de um universo criado na sua relação com a perfeição do criador como sabemos por este no qual se fundamentam as provas da existência de tais espíritos bem como a afirmação do seu grande número e da necessidade de haver uma ordem na multidão constituída entre eles.

O ponto de partida de demonstração da existência de espíritos sem corpo nem matéria é essa perfeição do universo criado por um ser que já antes se demonstrou racionalmente existir e ser perfeito. O mundo criado não seria perfeito sem este tipo de criaturas. Se a criação é antes de tudo um acto do intelecto e da vontade de Deus, é necessário que num mundo harmónico, haja criaturas intelectuais perfeitas (dentro daquilo que assim podem ser como criaturas). É certo que o homem é

¹ Este estudo foi apresentado no colóquio *Itinerários da razão. Colóquio internacional de filosofia medieval em homenagem a Maria Cândida Pacheco, na data da sua jubilação*, Faculdade de Letras, Porto, 14 e 15 de Julho de 2005. Não foi possível incluí-lo atempadamente no volume apresentado à homenagem no encerramento do colóquio e intitulado *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco* (org. J. Meirinhos, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2005).

também um ser caracterizado pelo intelecto, mas muito imperfeito, daí atingir o entendimento das coisas através da abstracção do sensível. A corporalidade é inerente ao homem sendo a alma uma forma substancial que lhe anda naturalmente associada. Ora entender não é um acto do corpo segundo S. Tomás. É necessário então que haja a princípio algum ser incorpóreo *aliqua incorporea creatura*². pode discutir-se se é este um argumento de necessidade ou de conveniência, mais parecendo ser o primeiro caso. No entanto o espírito desta investigação não está condicionado pela validade ou não daquele raciocínio fundado na perfeição do mundo.

Este princípio de perfeição para as criaturas pretende também ser demonstrado na *Summa contra Gentiles*, livro II, capítulo 91 após ter provado anteriormente (capítulo 79 e 81) que a alma não se corrompe com o corpo e que portanto se torna uma substância separada. Mas para além de antes estar na situação de forma unida a um corpo a sua separabilidade é *per accidens*. Daí que o princípio de perfeição exige que haja realidades espirituais separadas *per se* e portanto caracterizadas por uma total incorporeidade *convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens: cum naturaliter sint formae corporum. Eo autem quod est per accidens oportet prius esse per se*³. Portanto existem substâncias intelectuais *animabus secundum naturam priores*⁴ as quais é inerente a subsistência sem corpo. E os argumentos sucedem-se: a necessidade de um género que seja da razão da espécie, a de que o superior do ínfimo contacte com o ínfimo do superior, o facto de almas serem imperfeitas, a necessidade de proporção entre a substancia e as respectivas operações, são tudo argumentos fundados na exigência de perfeição e harmonia até recorrer ao argumento aristotélico de que o movimento dos corpos celestes implica motores específicos de natureza intelectual. É o único fundado na realidade do movimento exigindo causa (segundo Aristóteles) adequada. Mas é tal a insistência em demonstrar racionalmente sem qualquer recurso a Revelação a existência de seres intelectuais incorpóreos que chega a apoiar-se no princípio aristotélico interpretado a sua maneira: *in perpetuis etiam non differt esse et posse*⁵. Para concluir que certas realidades possíveis na ordem da natureza devem mesmo existir, o que se compreende no âmbito da filosofia tomista para a qual uma possibilidade realizada traz existencializada é mais do que uma simples

² S. Th. 1, q. 50, a.1.

³ ScG, liber II, XCI.

⁴ Ibidem.

⁵ Aristóteles. Física, IV, 9: 203 b.

possibilidade. Essas realidades possíveis são as substâncias sem quantidade: se concebíveis devem ser afirmadas como reais em razão daquela identificação aristotélica que se acaba de referir. É precisamente o princípio de perfeição aplicado às criaturas que esta incluído em *in perpetuis* a que S. Tomás se refere. Para postular a imensa multidão dos anjos S. Tomás recorrer ao mesmo princípio⁶. Embora este princípio se aplique explicitamente aos dois casos mencionados pode dizer-se que perpassa toda a argumentação. As razões dadas para demonstrar que é mais perfeito haver um número extraordinário de criaturas e não uma criatura única na sua perfeição ultrapassa o princípio neoplatónico de que ao Uno sucede algo semelhante ao Uno. *Maius est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale*⁷.

Da imaterialidade dos espíritos tiram-se dois tipos de conclusões: o que tais entidades são qualitativa e operacionalmente e qual é a sua estrutura metafísica quando considerados contingentes e criaturas. Tratando-se de seres intelectuais cuja incorporeidade e imaterialidade é postulada como condição daquela superioridade intelectual é concedida uma importante extensão a análise da operação cognitiva de tais espíritos. Do intelecto passa-se para a existência de vontade bem como finalmente para a capacidade de amar que essa mesma vontade implica. A forma do conhecimento dos espíritos alia-se à perspectiva da comunicação e interacção de tais espíritos entre si, bem como a doutrina da acção destes seres sobre as coisas materiais e sobre os homens.

A análise do conhecimento nos puros espíritos incide na sua perfeição expressa pela demarcação do conhecimento intelectual humano. Assim é porque a natureza humana tem consciência da limitação da sua forma de conhecer que aponta para um horizonte diferente e superior em que se possa conceber um entender-se pelas coisas. Assim rejeita-se no anjo a existência de um intelecto agente e possível, a alternância entre o estado potencial e o actual no acto de entender, rejeita-se igualmente o carácter discursivo do conhecimento angélico bem como toda a operação analítico-sintética como é natural num conhecimento intuitivo que igualmente conduz à negação de toda a possibilidade de errar. A superioridade deste conhecimento não precisa de qualquer outro, antes rejeita-o e é igualmente em razão do carácter intuitivo que se afirma poderem os anjos conhecerem muitas coisas simultaneamente, mas não todas dada a maneira do conhecimento angélico de que ainda não se falou detalhadamente.

⁶ ScG Cap. XCII, adhuc magis.

⁷ ScG Cap. XCII, adhuc.

Aqui convirá determos um pouco mais. Os homens conhecem recebendo as noções da abstracção a partir do sensível. Nos anjos não é possível tal conhecimento quer porque o receber de fora as noções implica que esteja ora em potência ora em acto, quer porque o espírito incorpóreo não depende de órgãos da sensibilidade. Rejeitada esta forma de conhecer intelectualmente e rejeitada também a hipótese de que o anjo conheça tudo por sua própria essência, o que igualaria a Deus fica a solução de que conhece intelectualmente *inquantum habent species intelligibiles quannaturales ad omnia intelingenda quae naturaliter cognoscere possunt*⁸. Quer isto significar que tais noções fazem parte de sua estrutura a qual naturalmente derivou de Deus. Trata-se de uma solução inatista alternativa àquela que apontaria à origem extrínseca das noções tal como se dá entre os homens. É uma solução por exclusão de partes: conhecer outro como causa não é possível pois a causa do anjo é Deus. Conhecer outro como efeito do superior no inferior levaria a uma enorme complexidade se um anjo como mais tarde se dirá, ilumina outro porque não pode constituir causa de conhecimento ou mesmo fazer conhecer a sua existência. Tratar-se-ia no entanto do problema acerca da maneira como as primeiras inteligências conheceriam do ponto de vista natural, se portanto se quer evitar o caminho directo a Deus como objecto de uma intuição que não parece própria da natureza. No entanto o anjo fica a conhecer intuitivamente apenas quando passa a nível sobrenatural dando-se então a contemplação não só do Verbo mas de todas as ideias deste. Assim o mais desejável dá-se realmente mais não está nas forças do próprio anjo. Sem o destruir sobrenaturalmente este nível realizar-lhe-ia o que é óptimo. Só essa intuição é filosoficamente aceitável dada a subordinação de todos os intelectos ao que lhes é mais. Mas mesmo neste conhecimento natural a referencia a Deus parece necessária como garantia da autenticidade dessas *species impressae*, ou seja da sua correspondência real. Por outro lado se se postular a existência de seres intelectuais, é necessário reconhecer um inatismo a falta de outra hipótese. Absurdo seria afirmar seres intelectuais que afinal não conheceriam o que os próprios homens são capazes de conhecer.

Uma vez provado Deus o recurso a ele é uma conclusão racional bem semelhante ao que Descartes faria mais tarde. Trata-se de uma conclusão que dará luz a questão do auto conhecimento pelo anjo, a questão cuja solução é original do conhecimento que cada anjo possa ter dos outros e de como é que o anjo conhece Deus uma vez que não se está a tratar desses espíritos a luz da Graça ou no estado

⁸ S.Th. q. 55, a. 2. r.d.

de visão beatífica. E é essa também a raiz da própria comunicação inter angélica considerada naturalmente. Para a primeira parte do que se acabou de lembrar (auto conhecimento) lembrar-se-á que o anjo é uma forma permanente cujo conhecimento é activo e é imediato: o anjo conhece-se *per suam formam, quae est sua substantia*, (mesmo aqui separa-se a substância do próprio *intelligere*⁹, no que brevemente insistiremos).

Antes de qualquer leitura poderá concluir-se que se o homem pode conhecer a existência de Deus e parte dos seus atributos por via natural racional, *a fortiori* isto terá de afirmar-se do anjo: *quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit inquantum est similitudo Dei*¹⁰.

Recorrer à causa exemplar é na mesma recorrer ao princípio da causalidade. E é por isso que tal conhecimento *simulatur illi cognitione qua videtur res per speciem ab ea accetam*¹¹. Conhecer-se como imagem de algo é de facto conhecer-se como efeito daquela causa exemplar; ora o anjo é mais a imagem de Deus do que o homem como diz em Q. 93, a. 3 da primeira parte da S. Th.

O anjo é a imagem *simpliciter* enquanto o homem é tal apenas *secundum quid* ou seja apenas enquanto o homem é do homem e na medida em que a alma está no corpo como Deus se relaciona com o mundo todo no todo e todo em cada parte.

Já na ScG capítulo 98 após rejeitar as hipóteses de o conhecimento de um espírito pelo outro ser um efeito S. Tomás argumenta dizendo: *Oportet super addere quasdam intelligibiles similitudines per quas qualibet earum aliam in propria natura cognoscere possit*¹².

Lembrando a seguir que qualquer substância intelectual é compreensiva de *totius entis* e que nesta essa compreensão não corresponde à infinidade aponta-se como substituição dessa infinidade a existência uma vez mais de *plures similitudines*, pelas quais cada espírito conhece todos os outros: conhece cada espécie individuada por si mesma, cada um das consciências angélicas, bem como as espécies do mundo material a começar pela espécie humana.

Finalmente são conhecidos os indivíduos de cada espécie sempre a partir

⁹ S.Th. Q 56, a.3.

¹⁰ S.Th. Q 53, a. 3.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

das *notiones impressae* o que também se defende na S.Th. se se fez este aparente desvio pela ScG foi para mostrar como aqui o assunto é tratado apenas à luz da razão: *similitudines impressae* por Deus. Esta doutrina racionalmente deduzida apontada para Deus racionalmente concebido, pode ser esclarecida em termos de Revelação, mas o que aí se disser de convergente com ela deve continuar a ser perspectivado como da razão. A Revelação pode vir apenas potenciar o que se disse a nível natural-racional sem o destruir como tal sem lhe tirar o nível que já tinha. Assim na S.Th., q. 57 a. 2, essa impressão das *species* é atribuída ao Verbo de Deus na sequência do *Super Genesim ad litteram* de Santo Agostinho. Na S. Th. Já se tinha afirmado a doutrina do conhecimento de tudo quanto é criado (menos o auto conhecimento) por *species impressae*. Dai já se poderia concluir que o conhecimento que cada anjo tem dos outros que são outras tantas espécies, é abrangido por estas *especies impressae*. A razão tinha chegado até Deus criador, a Revelação vem explicar isso mesmo à luz da doutrina trinitária e segundo a propriedade da segunda pessoa de acordo com a interpretação agostiniana que aqui S. Tomás faz sua¹³.

Na realidade o singular predomina nesta visão racional, o singular em razão da perfeição das substâncias angélicas. Como se lembrará em seguida é o singular o resultante que não dá problemas pelo menos quanto a própria singularidade. Mas há também as coisas singulares resultantes desse perturbante princípio de individuação das coisas corpóreas materiais incluindo cada homem.

O recurso ao anjo como imagem de Deus está aqui presente, *quod in inferioribus continetur deficiente et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et perquamdam totalitatem et simplicitatem*¹⁴. Se o homem conhece as coisas materiais e se lhe é dado por via sensível conhecer o que é singular como não hão de consegui-lo as inteligências superiores?

Por ser causa de toda a substância da coisa quer quanto à forma quer quanto à matéria, Deus conhece os princípios de individuação assim também pelas espécies por Deus impressas os anjos conhecem as realidades individuais como *quaedam representationes multiplicatae illius unice et simplis essentiae*¹⁵.

Contudo quanto existe o intelecto deve estar subordinado ao princípio da

¹³ *Deus menti angelicae impressit rerum similitudines quas in esse naturalae produxit... Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a verbo impressae sunt omnes rationes rerum omnium.*
S.Th. Q. 56, a.2.

¹⁴ S.Th. Q. 57, a.1.

¹⁵ S.T. Q. 57, a. 2.

inclinatio ad bonum mas segundo o que é especificamente, (...) *cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem*¹⁶.

Por aqui é *quasi inclinata in ipsum universalem bonum. Cognoscere ratione boni* é conheça-la como *universalem rationem boni* cuja universalidade permite *judicare hoc vel illud esse bonum* ou seja, o livre arbítrio. E este orientar-se para o *bonum secundum communem rationem boni* e não *secundum quoddam particulare bonum* impede que neste tender haja o sensível e o irascível. É assim que S. Tomás deduz a vontade com livre arbítrio e a vontade como tendência exclusiva ligada ao intelecto.

Dada a faculdade da vontade, S. Tomás passa para a questão do amor no anjo sem recorrer em nada à Revelação. A *inclinatio ad bonum* recorre-se quer para provar a existência da vontade quer a presença do amor natural a partir dessa mesma vontade. Para provar a primeira recorreu-se a criação de tudo pela vontade divina. Para provar o segundo recorre-se a um princípio mais geral, a de *natura* como anterior ao próprio anjo como *intellectus. Semper prius salvatur in posteriori* ora é próprio de qualquer natureza inclinar-se para o bem. Desde este ponto de partida S. Tomás acaba por deduzir o amor natural e electivo do anjo a si mesmo ao outros anjos e a Deus uma vez mais sem recorrer a Revelação tal como tinha feito do conhecimento de si, de outro e de Deus.

Assim o fundamento ontológico do amor a Deus é que *unum quodque... in rebus naturalibus quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est quam in ipsum*¹⁷. Mas como toda criatura *naturaliter dei est* o anjo ama a Deus *naturaliter* mais do que a si próprio. Trata-se de um amor de base ontológica conjugada com a definição de vontade, independentemente do que conscientemente aconteça. Esta base natural já tinha servido para inferir que um anjo ama o outro tanto como a si mesmo, na medida em que converge com o outro em *natura*. Esta *natura* engloba o género angélico como *intellectualitas*, como se dirá brevemente e também com brevidade.

Cada anjo conhecer um outro anjo através de espécies impressas põe naturalmente o problema da comunicação entre eles. Num mundo sem obstáculos inespacial e relativamente acima do tempo *aevum* basta querer transmitir algum conceito ou outros para que tal transmissão se dê. Reino da harmonia mas ao mesmo tempo reino da singularidade: assim a vontade de cada um pode incluir ou

¹⁶ S.Th. Q. 59, a. 1

¹⁷ S.Th. Q. 60, a. 5.

excluir outros anjos da comunicação que quer transmitir¹⁸. As espécies impressas de cada anjo em outros anjos expressam o dinamismo daquilo que representam, é o que se chama *locutio*¹⁹. *Conceptum mentis alteri manifestare* é o que se pode chamar *locutio* por analogia com a fala humana. É essencial para isto o papel da vontade angélica, o que também tinha sido demonstrado racionalmente. E o carácter perfeito desta comunicação é concluído uma vez da incorporalidade e imaterialidade do anjo. *Clauditur mens hominis ab alio homine per grossitatem corporis*²⁰. Por isso mesmo quando a vontade deseja comunicar com outro homem *non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere*²¹.

Liberto o anjo da sua atadura ao sensível, este impedimento deixa de se dar (...) *quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit*²². Trata-se da comunicação natural para além do estado de glória que os anjos desfrutam.

Se a isenção de qualquer corporalidade liberta o anjo da mediatez na comunicação a distancia material dos locais onde os anjos exercem a sua influência também não impede essa mesma comunicação. Se a distancia material não impede o conhecimento também não impede a comunicação. Esta distância é acidental ao mundo inteligível e não lhe cria obstáculos. *Sicut per signum sensibilem excitatus sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum*²³. Só pela Revelação se sabe que os demónios existem mas uma vez dada a sua existência, pode concluir-se pela razão que comunicam entre si como os anjos quando considerados do ponto de vista natural.

O anjo pode manifestar conhecimento a outros. Admitindo que tais conhecimentos sejam verdadeiros ele pode então manifestar a verdade a outros. É esta *manifestatio veritatis* que se chama *illuminatio: manifestationem cognitae veritatis alteri tradere é iluminare*, o que implica a acção do superior ao inferior numa espécie de esclarecimento analítico das espécies que lhes são comuns. Esta *illuminatio* como se vê não pode ser dita apenas da razão pois que se funda na *Hierarquia celeste* de Pseudo Dionísio que para S. Tomás e outros medievais constitui uma autoridade muito próxima de Escritura.

¹⁸ S.Th. Q. 107, a. 1, 2 e 5.

¹⁹ Refere-se aqui em primeiro lugar *locutio* antes da *illuminatio* na medida em que este tipo de comunicação é independente de haver ou não hierarquia.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² S.Th. Q. 107, a. 1 ad primum.

²³ Ibidem ad tertium.

A mesma iluminação é um acto pelo que também o inferior (na sua *virtus intellectiva*) é fortificado pelo superior.

Até aqui fez se referencia a toda dedução sobre o aspecto qualitativo operativo do anjo a partir apenas da definição entidade intelectual isenta de corpo e matéria e actuante contingente. A partir da mesma definição tiram se importantes considerações metafísicas. Convêm lembrar já algumas:

1. uma entidade intelectual voluntária é incorpórea (aspecto já considerado)
2. é igualmente imaterial. Isto é nega-se que uma realidade inextensa e espiritual contenha matéria-prima.
3. como entidade contingente deve diferir de Deus quanto a simplicidade e *actualitas* absoluta que caracterizam o ser absoluto. Aquilo em que se dá essa diferença é a composição mínima existência essência, constituindo a essência relativamente a existência o elemento potencial.
4. a falta de matéria e corporalidade cada anjo é uma essência que não se multiplica por formas individuais: cada anjo assim é uma essência que se individualiza por si própria.
5. acrescente-se também por via racional a incorruptibilidade fundada na imaterialidade.
6. a isto poderia acrescentar-se o que S. Tomás diz do *aevum* que é tratado muito antes da abordagem dos anjos.

Razões das primeiras características apontadas: atribuir ao anjo corpo constitutivo ou necessário acompanhante seria atribuir-lhe espaço-extensão. Um ser criado que no entanto seja inextenso e inespacial é muito mais semelhante a Deus do que um ser extenso actual ou potencialmente. Por outro lado ainda que a extensão e a corporalidade extensa não se implicassem um ser inextenso constituído por matéria que é simples indeterminação, que é potencia passiva pobre esta muito mais longe de Deus do que um ser em que o elemento potencial tem já um conteúdo próprio capaz de ser efectivado: essência.

A extensão é um acidente daquilo que é constituído de matéria, é portanto uma forma que no seu nível accidental é mais do que a matéria no seu nível substancial. Assim também se implicam o corpo como substância composta e a matéria.

E a toda esta extensa abordagem também se poderia acrescentar a temática do *aevum* mencionada tratada muito antes de chegar aos anjos mas onde estão são explicitamente mencionados²⁴. Mas onde o *aevum* não aparece explicitamente

²⁴ S. Th. Q. 10, a. 5-6.

como a consequência a tirar das características do anjo embora se funde na sua incorruptibilidade essencial que mais tarde será provada racionalmente como se acaba de indicar. Não deixa mesmo aqui de distinguir o estado natural do anjo do estado *in gloria*. É ao nível do natural que está submetido (medido) pelo evo considerado como duração intermédia entre tempo e eternidade: duração que *non habet in se prius et posterius sed ei coniungi possunt*²⁵. Do ponto de vista racional este evo tanto poderia ter um início como não ter embora a Revelação venha a dizer que tal início existiu mesmo. Apesar de ser dito como duração intermédia entre a eternidade e o tempo não é equidistante de ambos antes aproxima-se muito mais do tempo como pode ver-se na ideia de que *prius e posterius ei coniungi possunt*.

O anjo e o corpo

Os anjos não formam um mundo a parte não são apenas um outro mundo deduzido mas pertencem ao mesmo mundo onde estão inseridos os homens e todo o resto da natureza. Por isso mesmo é de esperar que aquele que pensa sobre os anjos definidos como já vimos estabeleçam a relação que o anjo tem com o mundo material. A seguir ao estudo das relações de acção e comunicação dos espíritos, era natural que se passasse a esta temática das relações com o mundo material e com o homem.

Como pode o anjo actuar sobre o mundo material? Fazendo parte do mesmo mundo, seria absurdo que não pudesse relacionar-se por uma acção adequada exactamente por ser a parte superior deste mundo. Há a distinguir aqui aquilo que podem fazer e aquilo que efectivamente fazem. Um anjo pode actuar sobre o mundo originando movimento. A razão que se da é que o movimento local é o primeiro na natureza. Era caso para dizer-se (pelo menos) mas deparamo-nos com que é esse o único movimento que é concedido aos anjos sobre a matéria. Qualquer acto de transformação directa é lhes negado, embora indirectamente possam levar a transformações mediante aquele mesmo movimento. É que, mesmo aqui é necessário distinguir é a acção de uma criatura superior espiritual sobre a matéria da possível acção transformadora de Deus.

Assim a dois possíveis agentes transformadores com acção directa na matéria, no aspecto formal das substancias: as próprias forças naturais adequadas e o próprio Deus como criador dessas forças naturais. No entanto movendo

²⁵ Ibidem.

suficiente e sabiamente os elementos do mundo segundo o movimento local os anjos podem conseguir mais transformações ainda do que aquilo que os agentes naturais são capazes de fazer²⁶.

Assim é que toda as maravilhas operadas no mundo por anjos (ou demónios) sendo consequência desta excelente física de efeitos químicos, não podem ser chamados milagres como acção directa sobre a essência das coisas ou como surgimento de novas realidades criadas junto daquelas que existem ou abrangendo tudo isso o que se realiza *praeter ordinem totius naturae creatae* e não *praeter ordinem naturae alicuius particularis*²⁷.

Os anjos por sua natureza não estão obrigados a ocupar um espaço, tanto mais que podiam ter sido criados antes do próprio mundo corporal. No entanto dada a existência da natureza material podem ocupar espaço sem por isso espacializar-se ou seja podem estar num lugar. Dizer o contrário seria negar-lhes as possibilidades mínimas de se relacionarem com este sector do mundo de que fazem parte, seria negar-lhes a acção em razão da sua superioridade.

Assim o anjo pode estar no lugar ou lugares mas de acordo com a sua espiritualidade e mencionada superioridade: não esta contido pelo lugar, como os corpos, antes se tivéssemos de usar o termo conter diríamos que eles é que *continent* o lugar daqui tendo que elevar-nos a concepção de estar no extenso segundo uma superior inextensao.

O leitor da Suma Teológica e da Suma contra Gentiles que teve de fazer um esforço de afinamento mental para conceber a imensidade de Deus e a permanente acção criativa-conservadora do inextenso Deus sobre as coisas materiais, não terá maior dificuldade ao conceber esta acção de estar no lugar e que também é necessária para conceber imaterialmente o *contingere* inerente ao próprio movimento local provocado pelo anjo também aqui tendo de conceber-se como não espacializante para o anjo e como consequente necessidade de localização. Como poderia um espírito mover um corpo sem se relacionar com o lugar desse corpo? Estar num lugar não é ser condicionado pelo lugar mas tem que ser considerado como actuar sobre o lugar. Por tudo isto pode entender-se que *esse in loco aequivoce convenit corpori et angelo*²⁸. É devido a esse actuar perfeito que *impossibile est quod duae causae completae sint imediatae inius eiusdam rei*²⁹.

²⁶ S. Th. Q. 110, a. 2, ad secundum.

²⁷ Ibidem, a. 4.

²⁸ S.Th. Q. 53, a. 1.

²⁹ S.Th. Q. 52, a. 3.

Para além de ser uma justificação da restrição a que esta sujeito o *esse in loco* por parte do anjo, explicita-se aqui a natureza desse *esse* como causa exercida sobre o lugar. Isto leva-nos a concluir que a causalidade pela qual o anjo é movente é a mesma pela qual é «sediante». É o mesmo tipo de causalidade com duas modalidades do mesmo efeito. O que se acabou de dizer pode interpretar-se segundo dois níveis de modalidade: se os anjos estiverem em algum lugar será desta maneira, tudo deriva da concepção de substância intelectual incorpórea actuante. Nenhuma transformação se dá nestes espíritos por actuarem sobre coisas materiais. Nenhuma transformação estrutural, pois que o influir sobre o mundo poderá talvez enriquecer o actuante. Se actuar será assim, sabendo que o anjo deve mesmo estar em lugares isso dar-se-á como foi exposto. Mas em princípio os anjos mesmo após a criação do mundo material não deveriam limitar-se a permanecer no seu estado acima do tempo e do espaço? Não poderia alguns pelo menos limitar-se a isso?

O princípio de perfeição, princípio racional de conveniência, orienta-se para esta referência ao lugar como expressão da sua ligação a um só universo e ate como a expressão da preocupação com este mesmo universo com este princípio conjuga-se o da actuação providencial dos anjos superiores sobre os inferiores e de todos sobre o mundo material numa interpretação também da Revelação e da Hierarquia Celeste tida como próxima da Revelação. Além disso como criatura espiritual e imagem de Deus o anjo não pode deixar de pensar-se como esta imensidade se reflecte neles como imagem.

Estar num lugar é exercer o seu domínio sobre este lugar o domínio dos espíritos é limitado, por isso não podem estar vários num mesmo lugar ao mesmo tempo³⁰.

É a consequência da sua limitação como criaturas e da necessidade de demarcála da imensidade. Mas esta limitação é esclarecedora, primeiro porque mostra a dignidade do mundo material no seu conjunto que é um conjunto de seres, ora o lugar é um ser ou um conjunto de seres que para além de materiais são seres e que portanto, não podem ser considerados como infinitamente sujeitos a uma força de criatura que os supere e que os domine. Segundo serve para esclarecer a total independência do espírito relativamente aos corpos com efeito, se o anjo não pode estar em vários lugares ao mesmo tempo poderá estar em vários sucessivamente nesse caso a passagem de um para outro não é igual a um movimento contínuo

³⁰ Notem-se as duas restrições: dois anjos não podem estar ao mesmo tempo no mesmo lugar e um anjo não pode estar ao mesmo tempo em dois lugares.

condicionado pelo espaço ou então a sua dimensão de não lugar prevalece mesmo quando está no lugar. Ao passar de um lugar para outro *est motus non continuus* ou melhor, *non est necessarium esse continuos*³¹. O movimento do anjo de lugar para lugar contíguo não deixaria de ser *per accidens continuo*. Quando ligado à descontinuidade tratar-se-á de um tempo descontínuo. Mas mesmo aí actuando no mundo material *motus angeli non dependet ex motu caeli*. Dai que o tempo da acção do anjo adaptado as coisas corporais não se identifica com o tempo que mede o movimento celeste, ou seja, não se identifica com o que podíamos chamar tempo cosmológico.

A abordagem da acção dos anjos sobre o mundo é feita a seguir a abordagem desta mesma acção sobre os outros anjos e é anterior aquele que diz respeito ao influxo dos anjos sobre os homens. Não seria de esperar que também fosse nesse grupo de questões que deveriam aparecer as questões sobre a relação com o lugar e sobre o movimento dos anjos (movimento local)? Creio que assim seria se antes de passar para a análise do conhecimento e logo a seguir aos traços metafísicos S. Tomás não quisesse solucionar uma dificuldade no sentido de manter aquela incorporeidade absoluta já teorizada.

A acção do anjo sobre os corpos pode dar-se e isso é da razão. Essa acção deve ser de administração das coisas corporais e isso é mais da Revelação o que mais faz ressaltar aquela incorporeidade. A Revelação e o argumento racional de razão conveniente vem apontar que há uma relação estabelecida entre o anjo e o estar no lugar – num lugar qualquer. Aceitando como autoridade a opinião de Strabus de que o céu empíreo uma vez criado se encheu de anjos diz S. Tomás após lembrar que esses entes são parte do universo: *unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalém aliquem ordinem habent*³².

Dai a conveniência de eles fossem criados *in supremo corpore*. Foram ali criados - *in loco corporeo - ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream et quod sua virtute corpora contingunt*³³.

Será que toda esta parte do universo caracterizada pela incorporeidade acabaria por ter de ser interpretada e corrigida aplicando-lhe certa corporalidade devida a influencia da Revelação? Se assim fosse a doutrina tomista perderia grande parte da sua especificidade.

³¹ S.Th. Q. 53, a. 1.

³² S.Th. Q. 61, a. 4.

³³ Ibidem.

Uma interpretação nesse sentido seria forçar o texto e sobretudo forçar o pensamento do aquinense até desvirtua-lo. Será que em face das aparições dos anjos, segundo a Bíblia, S. Tomás se sentiu na obrigação de desradicalizar o seu pensamento sobre a incorporeidade – imaterialidade para conceder que afinal perante o que aquelas aparições implicam é necessário abrir-se á uma certa corporalidade que acabaria por dar razão a Orígenes (e a Escoto Eriúgena por exemplo?) ou acabaria por ficar numa posição intermediária entre aqueles Padres da Igreja e a teoria de que os anjos não têm de maneira nenhuma corpo, ou que o corpo, viria de certa maneira completar-lhes a essência? Neste caso tornar-se iam semelhantes as almas humanas separadas após a morte.

Na Questão 51 da Suma Teológica S. Tomás pôs este problema o mesmo fazendo na questão 6 do *De Potentia*. Em alguns casos antes do Novo Testamento, os anjos apareceram sob a forma humana a fim de falarem a alguns homens. S. Tomás aponta três casos: o dos anjos que apareceram a Abraão e a Lot e o do anjo que apareceu a Tobias. Poderia pensar se que foi um influxo angélico sobre a imaginação dos videntes, pois os anjos como seres superiores a matéria e ao sensível que ainda é material bem como à própria imaginação que ainda e considerada como tal têm capacidades de domínio ainda pouco tratado quando se falou do movimento local. Acontece porem que, em todos estes casos todos viram a figura angélica a maneira de um corpo humano que se move, que fala e que come. Não se trata portanto de uma acção sobre a imaginação mas de uma verdadeira figura física real, material. Tratar-se ia de uma terceira forma de união do espírito com a matéria ou com o corpo e a esse corpo que aparece S. Tomás chama efectivamente *corpus assumptum* utilizando assim o verbo *assumere* que faz lembrar o *assumere naturam humanam* ou *assumere corpus humanum* por Jesus Cristo ou seja, trata-se de um verbo também utilizado para a encarnação.

Deparamo-nos com esta palavra e também com o termo *unire*. Os anjos unem-se a esse *corpus assumptum*. Como sabemos por este verbo. *Unire* não significa necessariamente uma relação intrínseca ou constitutiva. A causa une-se ao efeito ou pelo menos alguma vez se uniu ao efeito. Por isso também é usada para expressar a acção dos anjos encarregados de movimentar os corpos celestes e afinal qualquer outro móvel. Além disso também aponta a relação da alma com a matéria e com o corpo.

Não há duvida porem que S. Tomás quis destacar neste caso a união com este corpo que surge nas aparições. *Corpus assumptum unitur angelo non quidem*

*ut formae nec solum ut motori sed sicut motori representato per corpus mobile assumptum*³⁴.

Assumere corpus aparece como alternativa ou de o anjo ser corpo ou de estar naturalmente unido ao corpo a maneira de uma alma: trata-se de uma relação motor-movido de um carácter muito específico. O problema é se representa uma relação estrutural do anjo ou não ou ate uma relação estrutural adquirida ou se é um caso específico da relação motor-movido não deixando de constituir uma simples relação extrínseca.

O próprio filósofo se encarrega de definir o que é esse *corpus assumptum*: *sicut in Sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudine rerum sensibilibus describuntur ita corpora sensibilia divinas virtute sic formantur ab angelis ut congruant ad representandum angeli intelligibiles proprietates*³⁵.

Mas já antes S. Tomas de tinha referido a este *assumere* introduzindo o termo *interdum* como que para contrapor-se a um possível *semper* que alguém levado pela euforia da corporalidade imaginasse estar ali implícito.

A definição desta *assumptio corporis* mostra que a figura humana física surge ao vidente como uma espécie de metáfora material, plástica destinada a ser imediatamente transcendida, ultrapassada rumo ao espírito incorpóreo que dela se serviu para se adaptar aos sentidos dos seres humanos. A essência do corpo do anjo é exclusivamente hermenêutica sem deixar de ser física, hermenêutica da propria tese tomista de que o anjo é incorpóreo, imaterial, sem necessidade de \ assumir um corpo como parte de si ou como forma adaptada de união hipostática do espírito com um pedaço de matéria.

O anjo fabrica um corpo como instrumento de que se apropria para comunicar referendo se a si mesmo a sua presença espiritual naquele lugar e as propriedades espirituais suas igualmente a serem representadas. Por aqui se vê que também+em não há nenhum corpo permanente invisível como parte do anjo e que se tornasse visível quando esse espírito quisesse manifestar-se. Se assim fosse não seria necessário recorrer a fabricação eventual de um corpo a partir de elementos deste mundo. Pode mesmo dizer-se que os anjos não assumem o mesmo corpo mas ora um ora outro segundo as necessidades de comunicação fabricando-os de momento de acordo com aquilo que pretendem transmitir aos seres humanos. Cada um dos

³⁴ S. Th. Q. 51, a. 2.

³⁵ Ibidem ad secundum.

corpos é uma ferramenta *ad hoc* de usar e deitar fora. Como instrumento este corpo nem é um ser vivo, nem que participe da vida ainda que *interdum*. Visto que aos anjos é dado apenas exercer o movimento local como poderiam transmitir vida a partir de si mesmos projectando-a na matéria?

Trata-se de uma estátua móvel pertencente ao reino mineral, aparentemente falante, construída por que como puro espírito tem poder e maior saber sobre a matéria com a qual no entanto não há nenhuma simbiose. Saber qual é a matéria desta estátua é de menos importância. S. Tomás considera que é feita de ar que de invisível como elemento pode tornar-se visível por condensação. E assim explica que desapareça de repente como acontece nessas aparições. Sendo assim um simples instrumento representativo daquele que o usa, o corpo efêmero pelo que o anjo se manifesta tem em si a aparência dos órgãos dos sentidos sem por isso se tornar sensível ou adquirir pelo menos passageiramente alguma sensibilidade análoga a humana. Não tem funções vitais.

Os órgãos dos sentidos que são aparência de órgãos simbolizam as propriedades espirituais do anjo assim *quod per oculum designatur est virtus cognitiva angeli* mas tais olhos não lhe servem para ver e como que para evitar antecipadamente a objecção de que se o anjo fala através daquele corpo é um ser vivo ou um verdadeiro corpo, objecção alias falaciosa porque se trataria apenas de uma máquina emissora de sons iguais a fala humana manobrada pelo anjo, como que para evitar aquela objecção S. Tomás separa a emissão de sons semelhantes a fala humana daquela espécie de robô hermenêutico que é o corpo do anjo. *Angeli propriae non locuntur per corpora assumpta: sed est aliquid simile locutione inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis*³⁶. Estas minúcias que parecem ridículas tem em vista manter a espiritualidade sem negar o fenómeno da aparição notificada pela Escritura.

O corpo assumido é portanto é um completo sinal do que não é ele incompatível com qualquer simbiose com o espírito, como a figura relativamente ao figurado. É um sinal para o homem e é para o anjo um lugar que fisicamente ocupa outro lugar no espaço. Como vimos estar no lugar pode dizer-se do anjo se isso for interpretados no sentido de exercer influencia sobre o lugar. É o caso da acção exercida no corpo assumido quer parado, quer em movimento constituindo este ultimo caso mais uma razão para não se concluir deste movimento alguma vida:

³⁶ S.Th. Q. 51, a. 3.

*moventur tamem angeli per accidens motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis sicut in motoris in mobilibus*³⁷.

Também ao tratar dos demónios mantêm intacta a espiritualidade e incorporeidade dos mesmos continuando assim fiel ao ponto de partida racional. S. Tomás acreditava na existência de incubos e súcubos como se os demónios por vezes tomassem corpo para seduzirem homens e mulheres. Mas também este corpo não é mais do que um pedaço de matéria com forma humana para o seduzido tal corpo é uma enganosa máquina de prazer que a própria vítima da tentação julga ser um ser humano, para o demónio é um instrumento material de domínio espiritual. Afinal o verbo *assumere* também é utilizado quando se trata do demónio. Este pode manifestar-se quer interferindo na imaginação do homem quer *cum ipse possit formare corpus ex aere cuicumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat*³⁸. Assim também os demónios fabricam corpos de que se apropriam para os seus fins sem por isso se corporizarem nem perderem a sua espiritualidade. A única e radical diferença é que o demónio não forja o corpo de que se apropria e com que se apresenta para significar a sua espiritualidade mas para esconde-la. Falta-lhes a essência hermenêutica da aparição.

Com a mesma firmeza e coerência lógica com que se afirma a importância do corpo na alma humana incluindo a alma separada, afirma-se aqui a incorporeidade total dos anjos mesmo quando apareceram sob as aparências de um corpo humano que parecia falar e que se movia localmente ou até que comia. Sinal apenas do espírito sob forma material sensível sinal também da futura encarnação de Cristo segundo S. Tomás mas sem encarnação nenhuma por parte deles nem sequer qualquer união hipostática adaptada ao seu caso. E o docetismo que ilegítimo e herético em cristologia se torna legítimo em angelologia e mesmo aí de maneira efêmera. O mais que se poderia dizer é que os anjos com esta forma de auto-anunciação, a partir da sua incorporeidade exaltam, a corporalidade humana que não lhes pertence, ao tornar as suas formas exteriores símbolos de si mesmos e do que há de melhor em si mesmos, ao escolher a forma humana e não outra, como símbolo material do espiritual. Uma espécie de propedêutica para quem poderia sentir alguma repugnância de que alguma vez Deus se apresentasse com traços humanos resultando daqui uma nova valorização do corpo e do tempo humanos.

³⁷ S. Th. Q. 51, a. 3, ad tertium.

³⁸ S. Th. Q. 114, a. 4.

A dignidade do corpo com que o homem aceita estar onde está na satisfação de saber que há criaturas superiores a ele e cuja perfeição esta na incorporeidade (de que a forma corporal humana é apenas metáfora) será no entanto conseguida segundo toda exaltação e para além de toda instrumentação pelo Verbo nunca por qualquer anjo nem mesmo sob a forma de arremedo ou ensaio. E até isto devesse pensar com as devidas reservas na medida em que pelo menos segundo S. Tomás se homem não tivesse pecado não se teria dado a encarnação. Mas mesmo então a espiritualidade dos anjos consistirá em não terem corpo.

A partir de sua própria capacidade racional S. Tomás projecta um mundo possível dependente de Deus mas com características irreduzíveis ao tempo, ao espaço, à materialidade e à corporeidade e portanto, a extensão e a espacialidade. Isto aproxima de Deus uma parte das criaturas mais do que naquelas doutrinas em que se atribui corpo ou matéria as criaturas todas para as distinguir da perfeição divina, para conseguir-lhes composição e potencialidade. Ao contrário, S. Tomás sustenta um amplo mundo de seres incorpóreos como Deus mas distinguindo-se dele através da distinção essência e existência de que já se falou. Assim a espécie humana, pelo intelecto que também tem, se bem que unido formalmente a matéria passa a fazer parte desse imenso mundo de espíritos sem com isso deixar de ser forma unida a uma matéria e corporal. Mais, pensando os intelectos esta é uma das maneiras possíveis que a substâncias intelectuais tem de existir pois que também nas formas menores é necessário ver a realização das possibilidades divinas.

Dir-se-ia que neste sistema a natureza humana é puxada para além de si e para acima de si, da maneira que a sua diferença específica que se acrescenta a animalidade é por outro lado o género a que pertencem os anjos. A concepção hilemorfica universal aproxima os anjos do homem. A concepção tomista aproxima os homens dos anjos, introduz-los no horizonte superior da intemporalidade e da incorporeidade.

A natureza humana descentraliza-se para se amplificar. São os anjos, diz, o elemento intermediário entre Deus e o mundo natural e o homem onde está? – está no grupo dos anjos.

Decorre em todas as grandes obras de S. Tomás de Aquino a necessidade de haver um mundo não apenas segundo Deus mas segundo a suas primeiras criaturas, segundo os entes intelectivos, incorpóreos na falta dos quais o mundo se apresentaria incompleto, a natureza humana se sentiria incompleta e isolada. A exigência de existência de um ser absoluto (consequentemente perfeito) fora do mundo corresponde a que haja criaturas incorpóreas superiores ao mundo material e a essência humana, ou seja ao necessário referente transcendente corresponde

um necessário referente imanente exigido pelo princípio de perfeição. Não é um simples acrescentamento que podia lá estar ou não estar. O anjo impõe-se a própria essência do mundo do ponto de vista ôntico independentemente do comportamento dos mesmos. São uma espécie de super-humano real uma espécie de auto transcendimento permanente para o homem mantendo-lhe ao mesmo tempo a especificidade. Assim como a alma separada não esta liberta do corpo mas privada do corpo, no espírito incorpóreo o corpo seria uma inutilidade ou até um obstáculo. E é esta isenção que lhes da domínio sobre o mundo material assim como é aquela falta do corpo que deixa a alma na impossibilidade natural de um simples acto de mover um corpo localmente.

Trata-se de um sistema em que é tão absurdo descorporizar o homem para o tornar anjo como corporizar o anjo a fim de o tornar mais simpático e mais próximo do homem.