



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSEQUE MOYSÉS BARBOSA VILELA BORGES

**A ALMA INTELECTIVA E O CONCEITO DE PESSOA NA ANTROPOLOGIA  
FILOSÓFICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO E SUAS IMPLICAÇÕES MORAIS**

Recife  
2023

JOSEQUE MOYSÉS BARBOSA VILELA BORGES

**A ALMA INTELECTIVA E O CONCEITO DE PESSOA NA ANTROPOLOGIA  
FILOSÓFICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO E SUAS IMPLICAÇÕES MORAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso.

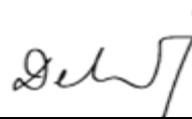
Recife  
2023

## TERMO DE APROVAÇÃO

**JOSEQUE MOYSÉS BARBOSA VILELA  
BORGES**

**A ALMA INTELECTIVA E O CONCEITO DE PESSOA NA ANTROPOLOGIA  
FILOSÓFICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO E SUAS IMPLICAÇÕES  
MORAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Filosofia. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 12 de junho de 2023 pela banca examinadora constituída pelos professores doutores:



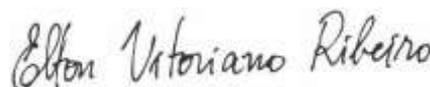
---

Orientador (a) e Presidente da Banca – Prof. Dr.  
Delmar Araújo Cardoso



---

Titular Interno (a) – Prof. Dr. André Luiz Holanda  
de Oliveira



---

Titular Externo (a) – Prof. Dr. Elton  
Vitoriano Ribeiro

Recife  
2023



## AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas contribuíram de forma determinante para a conclusão desta pesquisa. Expresso meus agradecimentos pelo apoio que recebi delas. De modo especial, minha gratidão:

A Deus, por tudo, sem Ele nada seria possível.

A minha mãe, mesmo viúva, cuidou de três filhos sozinha.

Aos meus amigos, dos quais tenho orgulho de dizer que são muitos. Cito apenas alguns para representá-los: Fabio, Roberta, Mariany, Kátia, Mikaely, Padre Helton, Padre Joselito, Monique, Arlânia, Ariane, Mariana, Bela e José Carlos, Michell, dentre tantos.

A minha Diocese, na pessoa de Dom Dulcênio, meu bispo, e à Paróquia de São Pedro.

Ao Professor Dr. Delmar Cardoso pela confiança, por sua leitura atenta e paciente orientação.

Aos Professores Dr. André Holanda e Dr. Elton Vitoriano por terem contribuído para o aprimoramento da dissertação no Exame de Qualificação.

Aos Professores das Disciplinas que cursei no PPGFIL UNICAP: Prof. Dr. Gerson Arruda, Dr. Delmar Cardoso, Dr. José Tadeu, Dr. Karl-Heinz Efken, Dr. Nilo.

Aos colegas de Curso que possibilitaram debates frutíferos e muitas aprendizagens.

Apreendi muito com vocês. Obrigado!

A Isabela Nunes, responsável pela Secretaria do PPGFIL UNICAP, sempre comprometida em proceder aos encaminhamentos administrativos.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 A QUESTÃO DA ALMA: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA CLÁSSICA E SUA RESSONÂNCIA NO MEDIEVO.....</b>	<b>13</b>
<b>2.1 O problema da alma.....</b>	<b>13</b>
2.1.1 <i>A questão da alma na perspectiva platônica .....</i>	18
2.1.2 <i>A questão da alma na perspectiva aristotélica .....</i>	22
<b>2.2 A chegada de Aristóteles no Ocidente medieval e seus principais impactos .....</b>	<b>27</b>
2.2.1 <i>A contribuição dos árabes.....</i>	30
2.2.2 <i>A Escola de Chartres.....</i>	34
<b>3 O CONCEITO DE ALMA NA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO.....</b>	<b>38</b>
<b>3.1 A Escolástica, seu método e o século XIII.....</b>	<b>38</b>
3.1.1 <i>O método e suas principais características .....</i>	43
<b>3.2 O conceito de alma em Santo Tomás de Aquino: suas características e funções .....</b>	<b>45</b>
3.2.2 <i>A vida vegetativa .....</i>	47
3.2.3 <i>A vida sensitiva.....</i>	48
3.2.4 <i>A vida intelectual .....</i>	55
<b>4 O CONCEITO DE PESSOA NA PERSPECTIVA DE SANTO TOMÁS .....</b>	<b>63</b>
<b>4.1 A etimologia da palavra <i>pessoa</i> .....</b>	<b>63</b>
<b>4.2 A origem do conceito de pessoa .....</b>	<b>66</b>
<b>4.3 O conceito de pessoa na perspectiva tomasiana .....</b>	<b>75</b>
4.3.1 <i>Alma e corpo: união substancial .....</i>	76
4.3.2 <i>Pessoa .....</i>	80
4.3.3 <i>Implicações morais oriundas do conceito tomasiano de pessoa.....</i>	87
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>89</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>95</b>

## RESUMO

Esta dissertação versa sobre os conceitos de alma e de pessoa na perspectiva tomasiana, bem como as implicações morais contidas nele. Apresenta-se a antropologia filosófica de Santo Tomás de Aquino, destacando o tratado tomasiano da alma, a partir da ideia de que a alma é a entelégia do corpo e, com isso, define-se a pessoa na perspectiva do Doutor Angélico. Na concepção de Santo Tomás de Aquino, o homem tem alma intelectual e, por isso, é dotado de inteligência e vontade. Essas características são fundamentais para compreender o homem enquanto indivíduo e senhor de si e de suas decisões, por meio do livre-arbítrio. A partir dessas concepções, desenvolve-se o conceito tomasiano de pessoa. De certo, por ser de natureza racional, o homem é pessoa. Sua dignidade se ampara na sua natureza, ou seja, no seu ser. A pesquisa tem por foco a *Suma Teológica* e a *Suma contra os Gentios*, bem como alguns estudiosos recentes, como Etienne Gilson, Frederick Copleston, Battista Mondin e Henrique de Lima Vaz. Faz-se uma leitura qualitativa dos textos sem a pretensão de esgotar o assunto, mas para favorecer a discussão. A partir disso, constata-se que a dignidade da pessoa humana é garantida pelo simples fato de o homem ser o que ele é: dotado de natureza racional e de vontade, livre e único. Sua dignidade não está amparada nas suas posses ou no seu poder aquisitivo.

**Palavras-chave:** Antropologia. Alma intelectual. Corpo. Pessoa. Santo Tomás de Aquino.

## ABSTRACT

This thesis talks about the concepts of soul and person in the Aquinas' perspective, as well the moral implications that it contains. We introduce the philosophical anthropology of St. Thomas Aquinas, highlighting the Aquinas' treatise on the soul, from the idea that the soul is the body's *entelecheia* and, with that, we define person in the perspective of the Angelic Doctor. In the conception of St. Thomas Aquinas, man has an intellectual soul and, therefore, is endowed with intelligence and will. These characteristics are fundamental for understanding man as an individual and as the master of himself and of his decisions through free will. From these concepts, we explain the Thomasian concept of person. Certainly, because he is a being of rational nature, the man is a person. His dignity is based on his nature, that is, on his being. This research focuses on *The Summa Theologica* and *The Summa Contra Gentiles*, as well some recent scholars, like Étienne Gilson, Frederick Copleston, Battista Mondin and Henrique de Lima Vaz. We read qualitative their texts qualitatively without the pretension of exhausting the subject, but to encourage discussion about it. From this, we testify that the dignity of human person is guaranteed by the simple fact that man is what he is: endowed with rational nature and will, free and unique. His dignity is not supported by his possessions or his purchasing power.

**Keywords:** Anthropology. Intellective soul. Body. Person. Saint Thomas Aquinas.

## 1 INTRODUÇÃO

Dentre os diversos e importantes temas da filosofia, a Antropologia Filosófica pode ser entendida como uma disciplina basilar, pois a partir dela temos implicações e desdobramentos éticos, morais e políticos. A palavra antropologia, em sua raiz etimológica, pode ser entendida como “estudo sobre o homem”. Este estudo acarreta desdobramentos morais e éticos, porque é a partir da definição de homem que seus valores são fundamentados e estabelecidos.

Por exemplo, se a essência do homem precede a sua existência, temos um conjunto de implicações decorrentes disso. Se for o contrário, no entanto, é posto como definição de homem, a existência como sendo anterior à essência. Então é possível desenvolver outras implicações a partir desta ideia basilar. De modo que, sabendo o que é o homem, ou seja, definindo o homem, temos como que por “efeito dominó”, as demais questões respondidas. Em outras palavras, a questão política, moral, ética, bioética são, em última instância, uma questão antropológica.

Atualmente nos deparamos com diversos debates acerca do que seja o homem, questionamos tanto se sua essência precede sua existência, quanto se sua existência precede sua essência. Reflete-se se o homem é um ser para o outro, um ser em construção, um ser em constante autoconstituição. Refletimos sobre o que é o homem e sobre o que ele não é. Conjecturamos se suas características físicas são determinantes ou não para sua concepção enquanto ser homem. Questionamos o que realmente é necessário para decidir se um feto é pessoa ou não, para gozar dos direitos constitucionais e, diante disso, haver possibilidade jurídica e respaldo ético à decisão de abortar ou não.

Diante disso, temos que o estudo da antropologia filosófica é um estudo essencial. A pergunta “o que é o homem?” é uma pergunta filosófica importante na história do pensamento. É uma pergunta que nunca se torna obsoleta. Pode-se dizer que o problema do homem é um dos problemas centrais e basilares da filosofia. Não é à toa que podemos encontrar uma definição geral de homem no período clássico, no período medieval, no período moderno e na contemporaneidade. Mas não somente, mesmo dentro dos períodos, diferentes filósofos da mesma época, desenvolveram diferentes e particulares perspectivas acerca do que seria o homem.

No entanto, vale ressaltar que até muito recentemente, mais ou menos três séculos atrás, o estudo do homem não era chamado de Antropologia. O estudo do homem era

conhecido por Psicologia racional. Na filosofia clássica, na filosofia medieval e, também, na filosofia moderna quando se falava do homem, se fala da alma. De modo que Antropologia era Psicologia. Entendamos Psicologia em sua raiz etimológica, ou seja, enquanto estudo da *psyché*, enquanto estudo da alma.

Essa informação é importante para a nossa dissertação, pois uma vez que temos por objetivo compreender e apresentar o conceito de pessoa na perspectiva de Santo Tomás de Aquino, a partir de sua antropologia filosófica, obviamente por se tratar de um pensador medieval, e por ser influenciado de forma determinante por pensadores clássicos como Aristóteles, Platão e Plotino, por exemplo.

Por mais que hoje em dia haja uma tendência, por vários motivos pertinentes, a deixar de lado o termo psicologia, a partir do pressuposto de que a antropologia volta seu estudo para o homem como um todo, em sua totalidade e não somente sua alma, dentro de nosso trabalho, a expressão *psicologia* tem uma força filosófica, uma vez que para o Aquinate a alma é um tema central e inalienável para compreender o homem. Destarte, em Santo Tomás de Aquino, diferentemente do que é dito, a alma não exclui a totalidade, nem reduz o homem, pelo contrário, é o elemento que o universaliza.

Diante disso, temos que no Medievo e, obviamente, em Santo Tomás de Aquino, falar sobre o homem é falar sobre alma. Uma coisa está para outra. Mesmo deixando claro a dependência da composição com o corpo para ser homem, podemos identificar que em Santo Tomás de Aquino esta união é profunda e inalienável e tem em si o seu próprio ato de ser, no qual o corpo por sua vez é partícipe.

Outro objetivo desta dissertação é demonstrar que estudar Santo Tomás de Aquino ainda é pertinente e válido na contemporaneidade. Aqui somos convidados a aprender com o movimento neoescolástico e buscar uma compreensão tomásica, deixando de lado um determinado tomismo, apresentado por muitos. Vale a pena delimitar e distinguir o que seria cada um deles.

Tomismo seria o corpo doutrinário com teses bem determinadas e fundamentadas por uma ideia de verdade universal e até mesmo ganhando um teor dogmático. Chama-se tomismo essa perspectiva que se deu principalmente a partir de sua canonização e a partir do uso do pensamento tomista para a formação nos seminários. Pensamento tomasiano por seu turno foi uma tentativa de tirar Santo Tomás de Aquino do “pedestal” e situá-lo na história.

De modo que para termos uma leitura mais apropriada de Santo Tomás seria saudável recordar que o Aquinate foi um homem de seu tempo, viveu em um período histórico chamado Idade Média e participava da cosmovisão própria de seu tempo. Mas não somente, buscou responder às questões filosóficas e teológicas próprias de sua época, de sua circunstância.

Diante disso, ao lermos uma obra como a *Suma Teológica*, nós devemos ter em mente que ela foi escrita levando em consideração um público-alvo, com uma finalidade muito bem definida, dentro do ambiente universitário medieval, respeitando o método escolástico (método da época) e levando em consideração as inquietações que vigoravam naquele período histórico. Essa análise mais cautelosa e minuciosa nos possibilita uma leitura mais centrada e mais justa de Santo Tomás, possibilitando uma maior delimitação do pensamento tomasiano dentro do escopo teórico e valorizando e destacando a riqueza e contribuição do pensamento tomásico dentro da história da filosofia, mais especificamente, da tradição filosófica ocidental.

Ao fazermos isso, podemos compreender qual a posição que Santo Tomás de Aquino ocupa no âmbito do pensamento filosófico, constatando sua particular importância de influência, deixando assim um verdadeiro legado para a história do pensamento filosófico. E com isso fomentar uma continuidade desse pensamento na história. Dito isso, considerando o contexto atual, esta dissertação propõe que o pensamento de Santo Tomás tem espaço nos embates filosóficos do contexto contemporâneo.

Não se trata de uma tentativa frustrada de “ressuscitar” um imaginário medieval de cristandade, usando o pensamento filosófico de Santo Tomás de Aquino como uma arma apologética, como é possível encontrar nos dias correntes. Esta dissertação busca, através de uma hermenêutica filosófica, ler Santo Tomás de Aquino e, por meio da compreensão de seus conceitos, refletir a respeito da compreensão do homem, tornando pertinente e presente as respostas formuladas pelo Doutor Angélico acerca do conceito de homem e do conceito de pessoa.

Destarte, buscar compreender a Antropologia Filosófica de Santo Tomás de Aquino, certamente, só enriquecerá nosso debate acerca do que é o homem. Ainda hoje, a Filosofia Medieval pode nos auxiliar a refletir e desenvolver uma análise crítico-interpretativa sobre as questões éticas da contemporaneidade. É compreendendo, pois, o que é o homem que conseguiremos decidir quais os imperativos éticos a serem seguidos.

Certos de que uma das grandes contribuições do pensamento medieval para o pensamento ocidental foi, justamente, essa atenção dada à antropologia e ao problema do homem. Pois é graças ao pensamento medieval que se solidifica a ideia de homem enquanto guardião da criação, enquanto imagem e semelhança de Deus, enquanto aquele que tem, por vontade divina, uma posição de centralidade diante da criação e é dotado de vontade. Essa noção de homem é fruto da perspectiva patrística e medieval. Essa noção tem vigor e relevância no âmbito filosófico da contemporaneidade, e faz parte do legado histórico do pensamento filosófico.

Dito isso, buscamos refletir a partir da Antropologia Filosófica de Tomás de Aquino as questões sobre a alma intelectual e o conceito de pessoa, bem como os valores éticos e morais, mediante uma atitude de reflexão hermenêutica do pensamento tomasiano. Para tanto, buscamos trilhar um itinerário pautando nossas energias na pesquisa de natureza qualitativa de caráter bibliográfico do autor em questão, bem como a revisão de renomados comentadores do período medieval e seus filósofos, buscando, mediante uma contínua reflexão hermenêutica, melhor conhecer o pensamento de Santo Tomás de Aquino no aqui e no agora de nossa história.

Para alcançar este objetivo, nossa dissertação foi dividida em três capítulos, onde por meio de uma reflexão contínua tomamos em consideração o pensamento de Santo Tomás, mais especificamente sua antropologia filosófica. Seja afastada de nós qualquer pretensão de esgotar o tema ou encerrar a problemática do homem com a resposta tomasiana. Pelo contrário, busca-se por meio desta dissertação fomentar a discussão sobre o tema do homem e da pessoa.

Para tanto, no primeiro capítulo desta dissertação, buscamos compreender as origens do problema da alma, ou seja, procuramos analisar, de forma sucinta, como se deu o problema da alma a partir dos pré-socráticos e dos filósofos clássicos, dando maior ênfase à psicologia de Platão e de seu discípulo Aristóteles, em suas obras *A República* e *De Anima* respectivamente, bem como suas principais características e distinções, e também como as implicações catalisadas pela forma de ver o homem e a *pólis*, assim como a relação entre ambos.

Ao constatar a influência do pensamento aristotélico a partir da baixa Idade Média, tornou-se importante entender como os escritos aristotélicos se estabeleceram na Europa

Ocidental e quais foram as principais consequências desta “invasão” dos escritos de Aristóteles por meio dos árabes.

No segundo capítulo de nossa dissertação, tendo abarcado a influência de Aristóteles no período Escolástico, dedicamos algumas páginas para compreender as principais características do método escolástico, uma vez que é por meio dele que foram escritas as diversas *Sumas* daquela época, assim como a *Suma Teológica*, livro fundamental para esta dissertação.

Dando continuidade ao segundo capítulo, dedicamos nossas energias em compreender como Santo Tomás de Aquino desenvolve a definição da alma a partir da noção aristotélica de *psyché*. Destacamos a dignidade da alma intelectual e sua distinção entre os outros tipos de alma, a saber, a alma vegetativa e a alma sensitiva. Essa dignidade presente na alma intelectual é condição para compreender o conceito de pessoa tomasiano.

Por fim, no terceiro capítulo de nossa dissertação, busca-se, em um primeiro momento, apresentar o hilemorfismo nas perspectiva aristotélica e tomasiana e expor suas principais características, para, em um segundo momento, após compreender a raiz etimológica e histórico-filosófica da palavra “pessoa”, apresentar o conceito de pessoa cunhado por Santo Tomás de Aquino e as implicações morais deste mesmo conceito.

Posto isso, iniciemos nossa dissertação nos dedicando em analisar e compreender o surgimento do problema da alma desde os pré-socráticos até os clássicos, dando maior relevância ao pensamento aristotélico uma vez que nele estão as bases conceituais para o desenvolvimento do pensamento tomasiano, assim como do seu método.

## 2 A QUESTÃO DA ALMA: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA CLÁSSICA E SUA RESSONÂNCIA NO MEDIEVO

A reflexão sobre o homem nunca se esgota. A questão da alma enquanto questão antropológica surge como algo indispensável para na filosofia antiga e medieval. Diante disso, antes de buscarmos compreender a perspectiva antropológica tomasiana, faz-se necessário compreender, pelo menos de forma breve, como se deu essa questão, desde os gregos até Tomás de Aquino.

Uma vez que falar de ser humano é falar sobre a alma, pois na perspectiva antropológica dos gregos e dos medievais, antropologia e psicologia não se separam. Empenhemo-nos em compreender essa questão que é central para esta dissertação: o problema da alma humana, suas definições e principais características, bem como entender toda a construção do pensamento filosófico em torno da questão da alma até chegar na perspectiva tomasiana a respeito dessa questão.

### 2.1 O problema da alma

A palavra alma traduz a expressão grega *psyché*. Essa palavra é derivada do verbo *psychéin*, que pode ser entendido, obviamente por se tratar de um verbo, como a ação de soprar. *Psyché* tem a ver com a palavra de origem hebraica *nefesh*. Nas Sagradas Escrituras, no ato criativo de Deus em relação ao homem, a palavra *ruah* é exprimida por sopro também. Em seguida, *psyché* foi traduzida para o termo latino *anima*. A princípio, *anima* também expressava sopro, ar. No entanto, posteriormente o termo *anima* passa a ser compreendido de forma mais difusa como aquilo que dá o princípio da vida, como aquilo que caracteriza o vivente.

Dito isso, temos que alma é aquilo que dá vida, é o princípio de vida. Os entes podem ser divididos entre seres vivos e coisas, estas são entes inanimados e aqueles são entes animados. Para melhor elucidar, tomemos a pedra e o animal como exemplo, ela seria um ente inanimado, o animal, por seu turno, seria um ente animado. Tem alma todo ser que é capaz de mover a si mesmo, há um movimento interno, sem a necessidade de uma força externa. Uma pedra não se move, é movida por uma força externa, logo não tem alma.

Isso está presente no nosso vocabulário, quando falamos em desenho animado, supondo que haja desenho não animado. O desenho animado é aquele que tem movimento na tela, o não animado é estático. De modo que o movimento é característica fundamental e determinante da vida, da alma. Obviamente, a alma não é vista, nem sentida por nenhum dos

nossos sentidos, no entanto, por uma relação de causa e efeito é constatada. Temos a presença da alma pelos efeitos causados por ela, como por exemplo, o movimento. “Assim, na ordem das causas, os seres animados são mais perfeitos que os inanimados; os animais, que as plantas; os homens, que os brutos; e, em cada um destes gêneros, há graus diversos” (*STh* I, Q. 76, Art. 3, Solução).

O movimento é uma das definições desenvolvidas por Platão. Em sua famosa obra *Fédon*, o pensador considera que “cada corpo movido de fora é inanimado. O corpo movido de dentro é animado, pois que o movimento é a natureza da alma” (PLATÃO, 2009, p. 245). Temos que o movimento não é somente uma característica determinante e inalienável da alma, mas faz parte da própria natureza dela, o movimento se manifesta assim uma *conditio sine qua non* para a constituição de alma. É um princípio da alma, o princípio do movimento. “Assim, a ‘alma’ é apresentada como movendo-se a si mesma (*autokínêton*) e como ‘princípio de movimento’ (*arché kinêseos*) no *Fedro* (245c-246a)” (LIMA VAZ, 2016, p. 43).

No decorrer do tempo, a alma passa a ser um problema filosófico importante que está intimamente relacionado com a questão do homem, e a partir desta questão temos desdobramentos ético-morais. Vale aqui dedicarmos algumas páginas de nossa dissertação para buscarmos entender como se deu o desenvolvimento das respostas a essa pergunta filosófica: o que é a alma?

Lima Vaz (2014), em sua obra *Antropologia Filosófica*, mais especificamente o primeiro volume, quando trata sobre a concepção clássica de homem, explica que muito provavelmente o primeiro pensador a enxergar o homem como sendo uma realidade corporal-espiritual foi Diógenes de Apolônia. Ele foi um dos últimos filósofos pré-socráticos. De modo que podemos identificar que, mesmo diante da religiosidade mitológica vigente, é com o advento da metafísica já presente de forma inicial nos últimos dos pré-socráticos que o homem passa a ser pensado como sendo uma estrutura corpo-alma. Em Diógenes, o homem é “um ser ordenado finalisticamente em si mesmo e para o qual se ordena, de alguma maneira, a própria ordem do *kosmós*” (LIMA VAZ, 2014, p. 34).

Com os pré-socráticos, o homem é visto a partir da ordem da natureza. Essa relação com o ordenamento é marca do pensamento pré-socrático. A busca por compreender o problema da *physis*, bem como a busca por uma *arché*, ou seja, um princípio de tudo, deixa claro que é compreendendo o cosmo que se compreende o homem.

Ainda sobre os pré-socráticos, Lima Vaz (2014) considera que podemos encontrar nos pitagóricos, principalmente em sua fase primitiva, uma íntima relação de interdependência e de afeição entre a cosmologia e a antropologia. De modo que, compreendendo o mundo, compreende o homem, pois na perspectiva pitagórica, “à estrutura matemática do mundo corresponde a estrutura matemática da alma (*harmonía*)” (LIMA VAZ, 2014, 35). É a partir dessa perspectiva inclusive que serve de alicerce para orientar o método de ensino das práticas educativas. Dito isso, podemos identificar que o homem enquanto indivíduo ainda está sob a tutela da soberania da *physis* e do mundo ordenado.

No entanto, a partir do século V, com o advento do movimento sofista no horizonte cultural grego, a questão do homem ganha mais destaque. Isso se deu principalmente por influência do desenvolvimento de *pólis*, bem como o surgimento do regime democrático na civilização grega. Com isso, palavras como educação, cultura, *paidéia*, *areté* se tornam palavras-chave deste período.

Os sofistas são os responsáveis por essa contribuição. São “os sofistas que irão consumir a inflexão antropológica da filosofia grega” (LIMA VAZ, 2014, p. 36). Inflexão, porque acontece uma mudança de direção. Há uma descida da realidade os mitos para a terra, onde o homem está, na vida concreta. De modo que a partir desses pensadores, o objeto de estudo da filosofia passa a ser o homem por ele mesmo e suas capacidades e habilidades.

É a partir dos sofistas que a concepção de homem será desenvolvida sistematicamente. Dito isso, significa que a perspectiva ocidental de homem tem seu princípio com os sofistas. Estes desenvolveram dentre tantas, a ideia de uma natureza humana; desenvolveu a crítica e a oposição entre convenção e natureza, quando vão tratar das teorias jurídicas; a perspectiva de homem enquanto ser que sente necessidade e a ideia de homem enquanto ser dotado de razão (um ser capaz do discurso e da palavra, da persuasão). Sabendo que os sofistas valorizavam muito a questão da argumentação e da retórica, fica claro a motivação de os sofistas apresentarem o homem como um ser dotado de discurso e palavra e, por excelência, um ser de cultura e para a cultura, um ser que se dá na vida política.

De modo que “aqui se encontra a origem da concepção do homem como animal racional, base da antropologia e do humanismo clássicos” (LIMA VAZ, 2014, p. 39). Essa base será utilizada em toda a filosofia clássica e medieval, resguardadas suas devidas ressalvas e particularidades. Sem dúvida, essa concepção de homem forjada pelos sofistas influenciou de forma determinante para a ideia de homem que estamos estudando nesta

dissertação. É bem verdade que a perspectiva aristotélica foi o alicerce onde Santo Tomás de Aquino construiu sua ideia de homem, no entanto, não podemos negar a contribuição dos sofistas para o desenvolvimento dessa perspectiva do homem que é racional, lógico.

Posto de forma objetiva e breve, vimos a contribuição dos pré-socráticos para o avanço do estudo da antropologia filosófica, bem como a ideia de alma. Voltemos nossa atenção para o período clássico da filosofia ocidental, mas especificamente, Sócrates. A perspectiva socrática entende que o homem deve ser compreendido enquanto ser dotado de uma realidade interior. De modo que o homem é dotado de uma dimensão interior, não se trata somente de uma realidade material, corpórea. Em Sócrates também podemos, por causa de sua dimensão interior, encontrar uma grande valorização da dimensão intelectual do homem. Lima Vaz corrobora com isso quando afirma: “ao exaltar o homem como portador do *logos* e ao fazer da relação dialógica a relação humana fundamental, Sócrates é a fonte principal da definição do homem como *zoon logikón*” (LIMA VAZ, 2014, p. 40).

A esse princípio interior Sócrates chama de *psyché*, ou seja, de alma. Esta alma tem como característica fundamental o fato de ser incorpórea, de ser imaterial, de ser simples por não estar associada diretamente ao corpo, sendo possível inclusive transmigrar. De modo que em Sócrates, e conseqüentemente em Platão, alma e corpo se relacionam, mas são realidades distintas. A alma é imortal, o corpo por sua vez é corruptível.

Sócrates atribui à palavra alma um novo e complexo significado. Lima Vaz sintetiza bem esse significado quando explica que

Talvez o caminho mais seguro para nos aproximarmos desse conceito socrático que tão decisivamente irá influir na história da cultura ocidental seja aquele que acompanha a evolução da ideia de *areté* (excelência ou virtude), desde a excelência física como habilidade aprendida segundo regras nos Sofistas. A “alma”, segundo Sócrates, é a sede de uma *areté* que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana. É na “alma”, em suma, que tem lugar a opção profunda que orienta a vida humana segundo o justo ou o injusto, e é ela, portanto, que constitui a verdadeira essência do homem, sede de sua verdadeira *areté* (LIMA VAZ, 2014, p. 39).

Neste sentido, Sócrates estabelece uma nova perspectiva de alma. O conceito de alma na filosofia socrática passa a receber um caráter moral. A antropologia está em íntima sintonia com a ética. Platão deixa isso muito claro em sua obra *A República*, quando, buscando definir a virtude da justiça, apresenta a tripartição da alma e estabelece que o filósofo seria o governante mais justo por ter em si a harmonia entre as partes da alma.

Dito isso, não há separação entre ética, conhecimento e antropologia. O homem é sábio e inteligente na medida em que vive uma vida ética, uma vida moral, pois as ideias antropológicas e as ideias da personalidade moral passam a estar no mesmo campo. Essa nova perspectiva será determinante para a construção da civilização ocidental<sup>1</sup>.

Sócrates apresenta, sem dúvida alguma, uma grande contribuição para o desenvolvimento da questão do homem e da alma. A ideia de homem na perspectiva socrática passa a ter uma perspectiva positiva do homem. Lima Vaz (2014) chama de teleologia do bem e do melhor. E essa teleologia é chave hermenêutica para compreender o mundo e o homem; outra contribuição socrática para a compreensão de homem seria a valorização dele mesmo enquanto indivíduo, principalmente em uma perspectiva ética, bem como a busca por uma “vida interior”, marcada pelo imperativo do conhecer-se a si mesmo estabelecido por Sócrates. Outra contribuição é o intelectualismo socrático, segundo qual o homem é visto como dotado de lógica e razão, ou seja, sua faculdade intelectual é destacada e relacionada à busca pela prática do bem.

Em Sócrates, a alma é apresentada numa perspectiva espiritual e simples. Ela é distinta da dimensão material. Trata-se de uma substância simples. Ou seja, a alma tem sua essência em si mesma, que vive de forma transitória e breve na matéria, não carecendo dela para sua constituição essencial. De fato, na perspectiva socrática e conseqüentemente platônica, os sentidos podem e devem auxiliar no estímulo à busca pelo conhecimento. No entanto, para atingir tal conhecimento não é necessário passar pelo caminho dos sentidos, mas, pelo caminho da alma, pelo caminho da mente. A partir da indagação, do questionamento, por meio do método dialético, é possível chegar ao conhecimento das coisas, por meio de um movimento interior é possível recordar o esquecido, por isso que “recordar é viver”.

Em Sócrates, conhecer é sinônimo de recordar. Diante disso, é pelo desvinculamento das realidades corpóreas, materiais que o homem conhece genuinamente a verdade, o bem, o belo, e o contempla. A compreensão de alma socrática é a compreensão de alma platônica, podemos dizer assim, uma vez que temos acesso à visão de Sócrates por meio dos escritos de Platão.

Como vimos no início deste tópico, o problema da alma já é uma questão presente nos pré-socráticos, no entanto, esse problema passa a ser estudado de forma sistemática e descritiva a partir de Sócrates, Platão e Aristóteles. Lima Vaz ressalta, inclusive, que

---

<sup>1</sup> A Idade Média manterá essa perspectiva antropológica, com sua roupagem teocêntrica, obviamente.

“Aristóteles é considerado um dos fundadores da antropologia como ciência e o primeiro que tentou sistematicamente uma síntese científico-filosófica em sua concepção de homem” (LIMA VAZ, 2014, p. 44). Dito isso, vale a pena dedicarmos um tópico para buscar compreender, de forma sucinta, o que Platão e Aristóteles definiram como sendo alma.

### 2.1.1 A questão da alma na perspectiva platônica

A investigação acerca da alma se trata de uma questão de fundamental importância. Compreender o que é a alma e descrevê-la tem seu mérito, pois conhecê-la acarretará em diversas implicações morais, políticas, bem como influenciará de forma determinante para temas centrais da moral como a vontade, a liberdade, a felicidade, o conhecimento do universal, do verdadeiro, do ser, etc. É impossível, pelo menos nos filósofos clássicos e até mesmo nos filósofos medievais, dissociar a questão da alma de todos esses temas supracitados.

Dito isso, voltemos nossa atenção para o discípulo de Sócrates: Platão. Este grande pensador da filosofia clássica é sem dúvida alguma um dos maiores responsáveis pela concepção clássica de homem e de alma. Ainda hoje, podemos identificar perspectivas platônicas permeando a ideia de homem. A antropologia filosófica platônica é muito poderosa e influência de forma determinante na construção do pensamento na era patrística e medieval, sem deixar de mencionar Plotino.

Platão conseguiu de forma genial constituir uma síntese entre as perspectivas já apresentadas nesta dissertação. Ele reuniu a tradição pré-socrática de homem, a tradição sofística e a perspectiva socrática em seu conceito de alma. Em outras palavras, Platão ressalta o caráter cultural e político do homem apresentado pelos sofistas, mas também entende que o homem está em íntima relação com o *kósmos* apresentado pelos pré-socráticos e ressalta que este homem é dotado de uma vida interior como dizia Sócrates. Essa união é garantida por uma realidade transcendente, a saber, a realidade das ideias. Ou seja, “é essa ordenação transcendente que explica, no homem, a polaridade constitutiva da vida da ‘alma’ (*psyché*) em sua condição terrena” (LIMA VAZ, 2014, p. 41).

Em Platão, bem como em Aristóteles e toda a compreensão clássica e medieval de homem, é impossível dissociar a sua antropologia filosófica da sua psicologia, ou seja, não se pode tratar do problema do homem sem tomarem consideração o problema da alma. Platão estabelece que o homem é a sua alma, e esta alma é imortal. De modo que o corpo é conduzido pela alma, e essa alma pode transmigrar. Platão, por meio do mito de Er, afirma a

imortalidade da alma e seu “aprisionamento” ao corpo. O corpo limita a alma, e por meio da recordação, o homem é chamado a recordar das ideias esquecidas no momento em que assumiu a matéria. Para Platão, o homem não é a matéria, não é o corpo, o homem é a alma. E sua alma, tripartida, o caracterizará inclusive, em qual função terá na sociedade.

Dito isso, voltemos nossa atenção para a tripartição da alma de Platão. Tanto em sua obra *A República* quanto em sua obra *Timeu*, nós podemos encontrar as partes da alma apresentadas e muito bem delimitadas por Platão. Embora o mesmo entenda que a alma é indivisível e imortal, ele considera que ela tem em sua composição uma tripartição, ou seja, três partes, a saber, a parte apetitiva, a parte irascível e a parte racional.

Podemos perceber que em *A República*, na tentativa de explicar a definição de justiça, Platão faz uma estrita relação de dependência entre a justiça do indivíduo e a da cidade, como dito anteriormente, a antropologia e a moral não se dissociam, a *pólis* é condição necessária para o exercício da virtude e para autorrealização do indivíduo.

Sabendo que “[...] a cidade excelente só é possível com a justiça” (PAVIANI, 2013, p. 79), Platão se empenha em identificar a justiça no homem como indivíduo, pois “[...] a justiça do homem pressupõe a harmonia do conjunto das partes governadas” (PAVIANI, 2003, p. 34). De modo que Sócrates tenta evidenciar a origem do homem justo apresentando as partes da alma. Para falar da justiça na cidade, na *pólis*, Platão fala da alma e sua tripartição.

Para Platão, a alma do indivíduo se divide em três partes, alguns comentadores preferem chamar de funções da alma. São elas: *logistikon*, racional, está associada à região da cabeça, é a razão, e está associada à virtude da sabedoria; *thymos*, emocional ou irascível, está relacionada à região do tórax, são os sentimentos e tem como virtude caracterizante o coração; e *epithymetiukon*, concupiscente chamada também de apetitiva, está associada à região do baixo ventre, são os prazeres desejos, bem como as dores. Sua virtude é a temperança. A função da primeira é governar, dirigir; a função da segunda é defender; a função da terceira e última é suprir. Essas funções são levadas em consideração para definir a função social de cada pessoa na *pólis*, de acordo com Platão.

As três partes da alma supõem espécies de prazer, cabe à alma racional saber que uma parte é “aquela pela qual o homem aprende”, que a outra se irrita e, ainda, que uma terceira caracteriza-se pela “violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor” e ao dinheiro (PAVIANI, 2013, p. 81)

A parte concupiscente é a parte que “[...] ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos” (*República* 439d). Essa parte da alma é comandada pelo desejo de se entregar constantemente ao que favorece para a satisfação dos prazeres. Esses apetites correspondem às necessidades básicas do ser humano, de modo que são necessários para a vida. Vale salientar que Platão sugere o controle das paixões, ou dos apetites.

A parte irascível, ou seja, a parte emocional é a função que predomina os sentimentos, “[...] movida por um sentimento de autoestima” (LOPES, 2005, p. 80). A alma emocional é constituída também de sentimentos como a agressividade, orgulho próprio, dentre outras. De forma que deve existir um equilíbrio entre essas características.

Por fim, a parte racional tem por função ordenar, de tal maneira que seja assegurado o equilíbrio entre as partes da alma. Platão toma essa conclusão a partir da máxima de que “[...] a vida deve ser governada pela razão” (PAVIANI, 2013, p. 80). Por meio desta se impetra o conhecimento das coisas e a consciência de si mesmo. Temos que um homem regido pela alma racional é um homem sábio.

Dito isso, a alma racional discerne como se comportar diante dos desejos humanos. Platão, sem dúvida alguma, compreende que essa parte da alma tem a função determinante de ponderar esses desejos para se viver uma boa vida. Não podemos deixar de recordar que a obra *A República* se inicia com o questionamento de Céfalo, quando se interroga se teve uma boa vida. E a partir daí se desenvolve a problemática da justiça.

De modo que a justiça não é medida ou qualificada de acordo com a conduta em si, mas, sim, a partir da disposição da alma que é racional. Para ser virtuoso faz-se necessário ter uma razão ou mente ordenada. O homem justo é aquele que não se permite ser dominado pelos seus prazeres ou interesses particulares. Como afirma Kraut, “[...] a justiça é certo arranjo harmonioso das partes da alma.” (KRAUT, 2013, p. 369).

A partir disso, constatamos que a parte da alma que tem a sabedoria deve governar o homem justo, a parte que inspira coragem, por seu turno, deve auxiliar, e graças à virtude da temperança a terceira parte permite ser governada. A partir disto, surge a definição de justiça como sendo o desempenho de cada parte da alma em sua respectiva função. Platão chama cidade justa aquela que tem seus cidadãos bem ordenados em suas respectivas funções, de modo que surge uma harmonia, para que não haja dúvida alguma acerca da definição

apresentada, pois a harmonia entre a justiça na cidade e a justiça no indivíduo apresenta implicitamente uma autenticidade de conceitos.

A ação justa de alguma maneira preserva na alma daquele que a pratica a própria virtude da justiça. É a ação justa por excelência que estabelece esta justiça. Destarte, o que conseguimos perceber com os escritos de Platão e seus comentadores é que a justiça não se dá meramente pela prática das leis, mas com a reflexão e interiorização das mesmas, fazendo com que as próprias partes da alma sejam avaliadas e harmonizadas. Pois “[...] ao final do livro IV Platão já parece ter chegado à conclusão de que uma vez que a justiça é uma harmonia da alma comparável à saúde física, ela é bem superior à injustiça.” (KRAUT, 2013, p. 373).

No decorrer do diálogo podemos perceber que Platão entende a *pólis* numa relação de referência à própria estrutura do homem. Diante disso, podemos constatar que se faz “[...] um paralelismo entre o Estado justo e o homem justo” (PAVIANI, 2003, p. 34). Essa relação é assegurada por Sócrates no decorrer dos diálogos da obra *A República*.

Para Platão, a *pólis* justa possui determinadas características que correspondem às do homem, desta maneira a natureza do homem define a *pólis*, não o inverso como muitos passam a pensar. “[...] Sócrates conclui que, se assim o é, a cidade deve ser sábia, temperada, corajosa e justa.” (LOPES, 2005, p. 77). Não é de se surpreender que Platão pense assim, pois para ele a justiça nasce por uma necessidade. Ou seja, a partir do momento em que os homens passam a conviver entre si, naturalmente surge a necessidade da virtude da justiça, pois os cidadãos passam a ser dependentes uns dos outros, sem a justiça não há como se ter segurança na relação entre as pessoas da *pólis*. Com isso, surge a necessidade de “[...] promulgar leis cá na terra sobre o belo, o justo, o bom, se for caso disso, e preservar as que existirem, mantendo-as a salvo.” (PLATÃO, República, 484d).

Se a justiça no homem é a harmonia entre as partes da alma, logicamente, a justiça na cidade é a harmonia entre as partes da cidade. Diante disso Platão relaciona as partes da alma com suas respectivas funções dentro da cidade, de acordo com a predisposição de cada alma, admitindo que a justiça individual se dá na prática e no respeito às leis, e por meio da cidadania. Nesse sentido, “[...] os princípios de hierarquização e de equilíbrio individual e social situam os humanos e sustentam a ordem social e as instituições” (PAVIANI, 2013, p. 79). Fica claro que, em Platão, é impossível dissociar a *pólis* do homem e vice-versa.

Dito isso, a justiça surge como uma espécie de harmonia entre as partes da cidade e do cidadão. A harmonia entre as três virtudes próprias de cada parte da alma gera a quarta virtude que é a justiça. Tendo posto de forma sucinta a ideia de tripartição da alma na perspectiva platônica, podemos identificar que, mesmo a alma se tratando de uma realidade incorpórea e imaterial, ela está associada temporariamente a um corpo, e essa relação trata-se de um vínculo bem estreito, a ponto de associar as partes da alma às partes do corpo. Muito embora esse vínculo alma-corpo seja renovado em cada transmigração pela metempsicose, deixando claro que se trata de duas existências independentes e distintas. Pois “o corpo é ininteligível, multiforme, dissolúvel. Já a alma é inteligível, estável e imortal, devendo, pois, comandar e dirigir” (SILVA, 2016, p. 40).

### 2.1.2 A questão da alma na perspectiva aristotélica

Tendo compreendido, de forma sucinta, o conceito de alma na perspectiva platônica, voltemos agora nossa atenção para o conceito de alma cunhado por Aristóteles. A definição de alma aristotélica é muito importante para o nosso trabalho, haja vista que influenciou de forma determinante a definição de alma tomista. Tornando assim, uma definição cara para o nosso estudo. Mais não somente, a alma é um tema determinante na filosofia aristotélica, pois compreendendo a definição de alma cunhada por Aristóteles compreendemos sua ética, pois, “o conhecimento da alma contribui bastante para a verdade em geral e, sobretudo, no que concerne à natureza” (*De anima* I, 402).

Aristóteles corrobora com ideia de *anima* apresentada no início deste capítulo, compreendendo que existem seres animados e inanimados. Em sua obra *De anima* podemos observar que os seres animados são os seres vivos. E o princípio que dá vida aos seres vivos é justamente a alma. A alma é assim, a enteléquia do corpo, é a forma do corpo. Nas palavras de Aristóteles, “a psyché é a enteléquia primeira de um corpo que tem vida em potência” (*De anima* II, 412a). Esta definição estabelece a capacidade da alma, que é “nutrir, crescer e perecer por si” (*De anima* II, 412a).

De fato, a alma é princípio de vida. A animação, ou seja, o movimento que podemos identificar nos seres vivos não se trata apenas de um movimento enquanto deslocamento, este movimento é muito mais do que isso! A alma é uma realidade imóvel, de modo que ela é essência em si, então esse movimento aqui pode ser entendido como sopro, de fato, sopro de

vida. A alma tem como natureza própria ser substância<sup>2</sup> que é unida ao corpo, sendo ela mesma imóvel. De modo que o movimento do corpo não é o movimento da alma, a alma em si é imóvel. A alma é ser imóvel que move, logo a alma é aquilo que dá movimento ao corpo.

Todos os seres que têm necessidade de se nutrir, de se mover e de se reproduzir são seres que gozam desse princípio, têm alma. A alma é, portanto, a substância que é intrínseca ao corpo, e que por sua própria natureza tem a capacidade de gerar a própria vida. Neste sentido, alma é vida. Sem dúvida alguma é impossível dissociar, em Aristóteles a ideia de alma com a ideia de vida.

No próprio *De anima*, Aristóteles afirma que “algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento” (*De Anima* I, 413a). Ora, essas são características das faculdades da alma como veremos mais adiante. De modo que as faculdades da alma são manifestações da alma, são manifestações de vida, pois em Aristóteles, alma é vida. Essas manifestações da alma são exatamente aquilo que distingue os seres vivos das coisas.

Diferentemente de Sócrates e Platão, que dissociavam a alma do corpo, Aristóteles estabelece uma estreita relação. Alma e corpo tratam-se de substância composta. A alma é a “forma do corpo” a alma é a causa eficiente, é a causa formal, é a causa final do corpo. Dito isso, o Estagirita estabelece uma íntima necessidade entre as duas realidades. Enquanto que a perspectiva platônica apresenta o corpo como um obstáculo para abarcar as realidades suprassensíveis esquecidas pela própria alma por virtude da materialidade.

Aristóteles salva a matéria definindo que o corpo não é um obstáculo, mas um instrumento da alma, tornando-o necessário para a obtenção do conhecimento das coisas por meio do contato com as coisas sensíveis e a abstração dos mesmos. Não é à toa que Aristóteles inicia suas investigações partindo do objeto, uma vez que o conhecimento se adquire através do corpo. Dito isso, temos que a matéria é importante e necessária.

O corpo é matéria, a alma, por sua vez, é substância primeira. O animal ou homem se dá na composição gerada da união de ambos. De modo que é impossível falar de alma na perspectiva aristotélica e não falar de hilemorfismo. O vivente, sendo ele homem ou animal, é

---

<sup>2</sup> Dessas ideias de Aristóteles nasceram as duas clássicas definições de substância e de acidente. “Substância é o que é em si e não em outra coisa, como sujeito de inêsão” (*Substantia est quod est in se et non in alio tamquam subiecto inhaesionis*). “Acidente é o que não é em si, mas em outro, o qual lhe serve de sujeito de inêsão” (*Accidens est quod non est in se sed in alio tamquam subiecto inhaesionis*). (MONDIN, 2021, p 275).

corpo e alma. O corpo é matéria e a alma é a forma do corpo. Todos os seres vivos são compostos assim de realidade material e de realidade formal. “O homem é um ser composto (*syntheton*) de *psyché* e de *sôma*” (LIMA VAZ, 2014, p. 46). E os dois princípios se complementam e são interdependentes entre eles. Lima Vaz afirma:

Aristóteles caminhou, em sua concepção do homem, de um platonismo da *psyché*, no qual a tendência dualista do *Fédon* é ainda mais acentuada (assim no diálogo da juventude *Eudemo* sobre a imortalidade da alma), a um monismo hilemórfico (alma como forma do corpo) do qual dão testemunho os tratados tardios reunidos sob o título *perí psychês* (Sobre a Alma) (LIMA VAZ, 2014, p. 45).

Diferentemente de Platão que tornava a alma totalmente independente do corpo a ponto de ter possibilidade de transmigração, Aristóteles, por sua vez, considera que a alma pertence necessariamente ao corpo. Pois “a alma nem é corpo, nem existe sem corpo. Não é corpo, mas pertence a um corpo” (*De anima* I, 414a). Não somente, Aristóteles amplia que a alma existe em um corpo, e o corpo lhe é devidamente apropriado. Mondin corrobora com essa unicidade quando explica que “sem o corpo, a alma não tem possibilidade de começar a realizar nenhuma atividade” (MONDIN, 2021, p. 285). Isso acontece porque para que seja possível realizar qualquer atividade, faz-se necessário a mediação do corpo para a atividade com qualquer objeto.

No *De anima*, mais especificamente no livro II, no capítulo 1, temos que todo e qualquer corpo que é vivo, que participa da vida se trata de uma substância composta. Mas não somente, o corpo é entendido como substrato, pois está propenso a ser determinado, a ser predicado. É possível defini-lo, pois é dotado de características. Sem dúvida alguma, Aristóteles se afasta muito de Platão no que diz respeito à relação alma-corpo. Pois para o Estagirita, enquanto que a alma é realmente a causa substancial, o corpo é a causa material. “A *psyché* é, pois, a perfeição ou o ato (*entelécheia*) do corpo organizado, e essa é a sua definição” (LIMA VAZ, 2014, p. 46).

A Alma pode ser entendida como a vida em sua essência e o corpo é a matéria. E uma depende da outra e não se separam. Nas palavras de Aristóteles, “a alma é substância como forma de um corpo natural que tem a vida em potência. Ora, a substância é ato. A alma é ato de um corpo desta qualidade” (*De anima* I, 412a).

Na perspectiva aristotélica, a alma é dotada de faculdades. Segundo o Estagirita, as faculdades da alma são a nutrição, a sensação e o intelecto. No entanto, nem todos os seres vivos possuem todas as faculdades, inclusive são essas faculdades da alma que delimitam e

determinam os seres vivos, tornando possível discriminar os tipos de vida. Para Aristóteles, todos os seres vivos têm alma. Desde o molusco até o homem. No entanto cada um deles tem faculdades diferentes.

Cada ser vivo tem sua característica própria. As plantas são caracterizadas pela nutrição e reprodução, pois se tratam da alma vegetativa. “A alma nutritiva pertence a todos os outros viventes, ela é a primeira e a mais comum das potências da alma” (*De anima* I, 415a). Os animais por seu turno são determinados e caracterizados pela locomoção e pela sensibilidade, além da nutrição e da reprodução. O homem, por sua vez, além de possuir em si as características da alma vegetativa e sensitiva, é de alma intelectiva, e tem por característica primordial e distintiva o pensamento. “A operação própria dessa potência da alma é o ato de pensar, a intelecção, que é o conhecimento imaterial, distinto da sensação” (PHILIPPE, 2002, p. 153). Santo Tomás de Aquino se utilizará dessa organização para desenvolver seu pensamento acerca do homem e sua teoria do conhecimento. Trataremos disso no próximo capítulo.

Vale ressaltar que Aristóteles tem muito bem estabelecido em sua psicologia que todo ser vivo goza de apenas uma alma. Mesmo que a alma tenha em si das mais variadas funções e faculdades que se manifestam de diversas maneiras, trata-se de uma só alma e um só corpo. Formando assim uma unidade e uma unicidade na relação alma-corpo, ou seja, “a alma sozinha não constitui o ser do homem” (MONDIN, 2021, p. 285). O homem é aquele que por ser de alma intelectiva goza do maior número de funções e faculdades, justamente por ser de natureza racional. “O homem se distingue de todos os outros seres da natureza em virtude do predicado da racionalidade. A racionalidade é, pois, a diferença específica do homem” (LIMA VAZ, 2014, p. 47).

Disso temos que o homem é um animal racional. No entanto, mesmo se tratando de um animal, o homem tem maior grandeza dentre os outros seres, pois o intelecto tem por objeto aquilo que é universal, aquilo que é necessário e imutável. Com isso, consequentemente o objeto do intelecto é imaterial, bem como a busca pelas coisas primeiras. Diferentemente da faculdade sensitiva que tem por objeto aquilo que é particular e efêmero.

Sendo assim, a alma humana propriamente dita é teórica, de natureza cognoscitiva. Por ser de alma racional, o homem tem inclusive uma vida mais digna que os outros seres vivos. O intelecto é sem dúvida aquilo que possibilita ao homem uma vida enriquecida de

sentido e finalidade. A concepção antropológica de Aristóteles é muito bem sintetizada por Lima Vaz quando explica que

O centro da concepção aristotélica do homem é, assim, a *physis*, mas animada pelo dinamismo teleológico da forma (*entelécheia*) que lhe é imanente e, como forma ou *eidos*, é seu núcleo inteligível. Aristóteles transpõe assim para o horizonte da *physis* o *telos* ou o fim do ser e do agir do homem. (LIMA VAZ, 2014, p. 45).

A alma racional se distingue assim dos outros tipos de alma porque é capaz de se transcender. Por ser dotado de inteligência e de vontade, o homem é capaz de conhecer as coisas que o circundam, mas não somente, o homem é consciente de si, de sua finitude. É capaz de refletir sobre si e fazer uma leitura de si mesmo. O homem é capaz de refletir sobre suas ações e os efeitos das mesmas. Por isso que a compreensão de alma nos ajuda a compreender sobre a ideia de justiça, de felicidade, de virtude. Como já foi dito incansáveis vezes, é impossível dissociar a psicologia e antropologia filosófica da ética, da política, da metafísica, dentre outros.

De fato, essa alma racional goza de uma finalidade. Aristóteles considera que a atividade intelectual se dá a partir do fim que ela visa e, a partir disso, delimita o saber produzido. Dito isso, a razão humana mira em três grandes grupos, a saber, a *theoría*; o *agathón* ou *areté*; e a *poíesis*. A *theoria* seria a contemplação que tem por finalidade o conhecimento da verdade. Daí surge as ciências teóricas da matemática, da Física e da Filosofia, assim como a Teologia. *Agathón* ou *areté* tratam-se da ação, da moral, são as ciências práticas, ou seja, a ética e a política. É a razão do agir bem, a procura pela excelência. Por fim, temos a *poíesis*, essa é caracterizada pela arte. É “a fabricação da qual resultam objetos artificiais e cuja finalidade é a utilidade ou o prazer” (LIMA VAZ, 2014, p. 49). Esse alvo da razão é o que fundamenta os saberes que buscam compreender a linguagem, a poesia, a retórica.

Sem dúvida alguma, a contribuição que Aristóteles deu para a compreensão de homem foi de extrema e decisiva importância. A definição de homem se tornou um conceito perene no âmbito filosófico e influenciou de forma determinante para o desenvolvimento da compreensão ocidental de homem. Santo Tomás de Aquino foi influenciado pela antropologia aristotélica. Por isso é importante verificarmos como se deu a chegada de Aristóteles no âmbito histórico de Santo Tomás de Aquino.

## 2.2 A chegada de Aristóteles no Ocidente medieval e seus principais impactos

Até o séc. XI, nós podemos identificar uma forte influência neoplatônica, obviamente por causa da perspectiva agostiniana nos âmbitos do saber. De fato, refletir sobre textos que já vigoravam no pensamento cristão era muito mais cômodo para os estudiosos da época. Santo Agostinho teve uma forte capilaridade no pensamento ocidental, desde quando ainda estava em vida, e nos séculos subsequentes essa influência só aumentou. Não é à toa que os pensadores agostinianos serão os primeiros a demonstrar uma forte resistência ao novo trazido pelos árabes, e ao novo trazido pela reflexão peripatética.

Podemos identificar muitos fatores que contribuíram para que o acesso a Aristóteles acontecesse. Jacques Le Goff (2014), em sua obra *Os intelectuais da Idade Média*, explica que o desenvolvimento urbano presente na Baixa Idade Média facilitou o acesso aos textos de Aristóteles, bem como a própria vida intelectual. Com a queda do império romano, o Ocidente se ruralizou. A partir do séc. XI, nós vamos identificar uma espécie de renascimento das cidades, as chamadas *urbes*<sup>3</sup>. Isso contribuiu de forma determinante para o desenvolvimento comercial e industrial daquele tempo. Este desenvolvimento das cidades, por sua vez, está intimamente relacionado com o surgimento das universidades e do homem erudito que tem o ofício de escrever e de ensinar.

Le Goff (2014, p. 29) afirma que “o intelectual da Idade Média nasceu com elas [as cidades]”. Segundo o mesmo, o intelectual só surgirá com o desenvolvimento sistemático das cidades<sup>4</sup>. Não estaríamos sendo exagerados ao afirmar que a Escolástica é filha da cidade. Pois é graças ao desenvolvimento das cidades que as corporações intelectuais surgem. “Os intelectuais das cidades vão afastar o Ocidente das miragens de outra Ásia e de uma outra África: as da floresta e do deserto místico” (LE GOFF, 2014, p. 46).

Na sua originalidade, o cristianismo é uma religião urbana, o cristianismo foi o sustento da continuidade urbana, assim diz Le Goff (2016). Neste período, nós podemos identificar que houve uma emigração, um êxodo rural. Os camponeses partem para a cidade e este é um dos principais fenômenos para a geração de uma sociedade, a esta sociedade chamamos de Cristandade. Os próprios conventos já não se dão no deserto, mas na própria urbe, para a multidão. As cátedras conventuais dão espaço para as catedrais universitárias.

---

<sup>3</sup> Obviamente havia cidades no Ocidente até o período em questão, mas eram, nas palavras do próprio Le Goff: “cadáveres das cidades romanas do Baixo Império” (2014, p. 30).

<sup>4</sup> “Assim, nas cidades e nas escolas urbanas, aprofundava-se a análise psicológica, humanizavam-se no sentido pleno do termo os sacramentos. Que enriquecimento para o espírito do homem ocidental” (LE GOFF, 2014, p. 73).

Em seu livro *A civilização do Ocidente Medieval*, Jacque Le Goff (2016) explica que entre os séculos X e XIV nós podemos identificar um movimento de construção que influenciou de forma determinante para o avanço do ocidente medieval em vários aspectos. Percebemos neste período uma enorme produção de matérias-primas, bem como “[...] a instauração de técnicas e a fabricação de equipamentos para extrair, transportar e erigir materiais de tamanho e peso consideráveis” (LE GOFF, 2016, p. 54). A Europa ocidental se torna, assim, um grande canteiro de obras, onde não se constrói somente catedrais e pequenas igrejas, mas pontes. As casas dos ricos construídas em pedras, se observa também a construção de granjas e mercados. Temos aqui a modernização do Ocidente.

Outra mudança que influenciará de forma significativa para a estruturação das universidades e da vida intelectual, além da estruturação das cidades, é a forma como o estudioso medieval se relaciona com o livro. De acordo com Le Goff (2014), os livros não eram produzidos com a finalidade de serem lidos e proporcionar uma produção do conhecimento. Na verdade, “[...] os livros não são feitos para serem lidos” (LE GOFF, 2014, p. 32). O livro é entendido mais como uma peça de grande valor, e de fato era, uma vez que os monges copistas utilizavam de todo o seu tempo e talento para a produção dessa tamanha obra de arte. E sendo obras de arte, não careceriam de ser lidas, mas admiradas. Até então eram considerados objetos preciosos. E de fato, ainda o são, mas não pelo mesmo motivo. O conteúdo em si destes livros ficava numa posição secundária. Os livros eram tidos como peças preciosas que deviam ser guardadas e conservadas junto com os outros tesouros da família. Temos aqui uma forte influência do pensamento carolíngio, que ao invés de produzir conhecimento, guarda, “entesoura” o livro.

Com a modernização das cidades, o livro passa por uma modernização também. As figuras, as pinturas e a estética são deixadas de lado simplificando e barateando o livro, fazendo com que o intelectual volte mais sua atenção para o conteúdo em si, do que a estética da peça. Há, então uma mudança de mentalidade: “[...] o livro monástico, inclusive em sua função espiritual e intelectual, é antes de tudo um tesouro. O livro universitário é antes de tudo um instrumento” (LE GOFF, 2016, p. 333).

Este movimento acarreta na dessacralização do livro, e esta mesma dessacralização foi acompanhada de mudanças nos métodos de estudos. Houve, por assim dizer, uma espécie de racionalização. De modo que surge uma leitura mais crítica, buscando esclarecer e

compreender de uma forma mais acurada e metódica daquilo que é lido. Esse método mais tarde será chamado de Escolástica. Nós nos deteremos em falar sobre ela ainda neste capítulo.

Destarte, o desenvolvimento da *urbe* acarretou em uma revolução, podemos dizer assim, ocasionou inúmeras consequências na maneira de estudar. Pontes são estabelecidas entre as artes liberais e as artes mecânicas. Identifica-se um estreitamento entre as disciplinas intelectuais e as chamadas técnicas. “O meio urbano é o cadinho em que se dissolve a sociedade tripartite e se elabora a nova imagem” (LE GOFF, 2016, p. 256). Isso já é uma consequência direta da “chegada” de Aristóteles ao Ocidente.

Outra dimensão que devemos levar em consideração para uma melhor compreensão deste período é que os pensadores do Medievo tinham os antigos como suas fontes e beberam desta fonte com muita tranquilidade e gratidão. A releitura dos antigos é praticamente condição necessária para quem se enveredar por este caminho de vida intelectual. “A biblioteca de um teólogo medieval continha primeiro a Bíblia; depois Aristóteles; em seguida os comentários sobre Aristóteles, [...] se seus recursos lhe permitiam, supercomentários que comentavam os comentários” (GILSON, 2020, p. 501). Essa busca pelo saber dos antigos nós podemos encontrar de uma forma muito viva entre os pensadores de Chartres. Há aqui uma admiração pelos antigos por parte dos intelectuais do século XII. Essa admiração será direcionada de forma mais expressiva para Aristóteles a partir deste momento da história. Bernard de Chartres deixa isso muito evidente quando afirma que

Somos anões carregados nos ombros de gigantes. Assim, vemos mais longe do que eles, não porque nossa visão seja mais aguda ou nossa estatura mais elevada, mas porque eles nos carregam no alto e nos levantam acima de sua altura gigantesca... (apud LE GOFF, 2014, p. 36).

Temos aqui a convicção de que é graças ao alicerce deixado pelos antigos que o homem medieval pode alçar voos em busca da compreensão da realidade que o cerca. A filosofia antiga, de modo particular, a grega, é indispensável para a construção do pensamento medieval. Com a dessacralização do livro, poderemos identificar uma relação mais íntima com o livro, favorecendo uma vida intelectual mais produtiva na Baixa Idade Média. O intelectual deste período está convicto de que a ciência não deve ser entesourada, mas deve ser colocada em circulação.

A modernização da *urbe* também se deu com o desenvolvimento das rotas comerciais, principalmente pela exportação de matérias-primas, algo muito forte no séc. XII. O comércio medieval, mesmo sendo modesto, pois se limitava às vias fluviais, desenvolve-se

paulatinamente, desbravando as rotas marítimas de Alexandria a Riga, mais especificamente no Mediterrâneo, passando pelo Atlântico, alcançando o Mar do Norte e do Báltico, temos aqui, de forma germinal “[...] a expansão comercial da Europa moderna” (LE GOFF, 2016, p. 70)

Esses objetos comercializados, em sua grande maioria, valiosos e raros advêm do Oriente. Sendo assim, com as especiarias do Oriente, vêm os manuscritos da cultura greco-árabe para o Ocidente. Principalmente por meio da Espanha muçulmana e da Itália. Aqui não estamos falando das obras de Aristóteles, somente. Mas, obras de homens como Euclides, Ptolomeu, Hipócrates, Galeno, dentre outros. Estes manuscritos logo serão traduzidos do grego e do árabe para o latim. Na Normandia, por exemplo, podemos identificar um modelo político e cultural, pois ali será um centro de tradução do grego, bem como do árabe, desenvolvendo uma fusão entre a cultura ocidental e oriental, principalmente no âmbito artístico, isso é notório ainda hoje se observarmos com cuidado as igrejas de Monreale, de Palermo e de Cefalù. Essas igrejas “[...] combinam em sínteses originais as soluções românicas cristãs com as tradições bizantinas e muçulmanas” (LE GOFF, 2016, p. 60).

O acesso a esses manuscritos, até então desconhecidos pelo Ocidente, preencheu as lacunas deixadas pela herança latina. De modo que, ao unir a herança ocidental com a herança oriental, a compreensão dos manuscritos apresenta uma leitura mais holística sobre determinados autores. Podemos ver isso quando as lacunas da matemática são preenchidas com a leitura de Euclides, “[...] a astronomia com Ptolomeu, a medicina com Hipócrates e Galeno, a física, a lógica e a ética com Aristóteles” (LE GOFF, 2014, p. 41).

Não poderia deixar de ressaltar que assim como as obras completas de Aristóteles, entram no mundo latino um grande acervo de especulações de natureza árabe e judia também. E essas reflexões se difundirão rapidamente no Ocidente. Com isso, “[...] todas as condições da vida intelectual serão profundamente transformadas: novos métodos, novos conhecimentos, novos problemas” (LIMA VAZ, 1972, p. 10). Essa novidade culminará depois na criação da filosofia escolástica como consequência direta.

### 2.2.1 A contribuição dos árabes

Gilson, em seu livro *O Espírito da Filosofia Medieval*, ao explicar o título da obra em questão, considera que não podemos identificar filosofia cristã com filosofia medieval. No período medieval, nós podemos encontrar diversas filosofias não cristãs, a saber, os árabes, os averroístas latinos, os judeus. A filosófica medieval transcende a filosofia cristã. Obviamente

esta teve uma grande envergadura filosófica, até mesmo pelo próprio contexto de cristandade, mas é inquestionável que a contribuição das filosofias não-cristãs foi de incomensurável riqueza.

Além de ter contribuído de forma determinante com a tradução dos textos do grego para o árabe ou com o trânsito destes manuscritos para o Ocidente, os árabes também se empenharam em desenvolver diversas reflexões destes manuscritos. É sabido também que os árabes<sup>5</sup> contribuíram para o desenvolvimento da aritmética, da medicina, e dentre os grandes contribuidores está o próprio Avicena. Podemos identificar contribuições dos árabes na astronomia, na botânica, na agronomia, na filosofia com homens como o supracitado Avicena, Al Farabi, Averróis, dentre outros. Estes pensadores construíram grandes sínteses do pensamento aristotélico. Essa contribuição aristotélica trará para o Ocidente uma palavra muito cara para os intelectuais: a dialética. Isso influenciará no próprio método de estudo da Escolástica. De fato, no século XII, os árabes estão no auge. São os intelectuais da moda, por assim dizer. Sua influência no meio acadêmico é tão forte que

Abelardo de Bath confessará, maliciosamente, que atribuiu a árabes muitos pensamentos pessoais a fim de que fossem mais bem-aceitos por seus leitores, o que, sublinhemos, deve levar-nos a considerar com prudência a influência dos árabes sobre o pensamento cristão medieval (LE GOFF, 2016, p. 316).

É inegável a contribuição deles para a construção do pensamento medieval, principalmente nos séculos XII e XIII. Portanto, voltar nossa atenção para os árabes, mesmo que de forma sucinta, é salutar para o nosso trabalho, uma vez que na própria *Suma Teológica*, Tomás de Aquino está constantemente em diálogo com eles. É imprescindível compreendermos um pouco mais sobre essa contribuição tão determinante para a história do pensamento ocidental. “No século XIII, essa herança platônica, recebida principalmente através do neoplatonismo latino ‘será integrada aos diferentes aristotelismos, às suas versões árabes e à tradição agostiniana” (OLIVEIRA, 2013, p. 106).

Henrique C. de Lima Vaz (1972), em seu texto *Fisionomia do século XIII*<sup>6</sup>, consegue explicar de forma sucinta como se deu isso. Segundo Lima Vaz, já por volta do século VII, por meio dos cristãos da Síria, nós podemos identificar a filosofia grega penetrando na cultura árabe. Isso se deu por intermédio dos textos dos Padres da Igreja, mais especificamente a

---

<sup>5</sup> “As próprias palavras para cifra [algarismo], zero, álgebra são dadas aos cristãos pelos árabes, ao mesmo tempo lhe dão o vocabulário do comércio: duana, bazar, [...] cheque, etc.” (LE GOFF, 2014, p. 41).

<sup>6</sup> Este texto foi publicado novamente em **Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986, p. 11-33. Mas manteremos aqui a referência à publicação original em **Kritérion** (1972).

patrística grega, de modo que os árabes tiveram acesso à cultura clássica e à filosofia grega por causa dos cristãos daquela região.

Dito isso, temos que “[...] a teologia muçulmana é uma ramificação do pensamento bíblico. Ela é dominada pela noção do Deus transcendente e criador” (LIMA VAZ, 1972, p. 2). E diante de tantos questionamentos acerca da criação e a contingência dos seres, problema este que os próprios cristãos também se preocupavam em solucionar, Aristóteles passa a ser o pensador grego que irá prevalecer entre os árabes. No entanto este aristotelismo estudado pelos árabes gozará de um caráter neoplatônico. Isso se deu pelo fato de os “[...] livros IV-VI das *Enéadas* de Plotino formaram a substância do tratado que circulou entre os árabes com o nome de Teologia de Aristóteles, e um resumo dos *Elementos de teologia* de Proclo, foi [...] atribuído ao Estagirita” (LIMA VAZ, 1972, p. 2). Essas questões retornarão quando no século XII o Ocidente passa a estudar Aristóteles por influência dos árabes.

Gilson, em seu livro *A Filosofia na Idade Média*, afirma que o pensamento filosófico e teológico da Baixa Idade Média partiu da inserção das filosofias judaicas e árabes no Ocidente e concomitantemente, por meio do acesso às obras aristotélicas, principalmente àquelas que dizem respeito à metafísica, à moral e científicas. Isso acarretou diversas consequências. Já no século XII são traduzidas obras de Aristóteles, de Alfarabi, de Avicena, de Algazali, de Gabirol, etc.

Alfarabi, por exemplo, é conhecido por ter sido o primeiro pensador medieval a fazer uma distinção real entre a essência e existência nos seres sujeitos a contingência. Essa contribuição foi divisora de águas, tornando-se um assunto caro para os escolásticos, inclusive para o próprio Tomás de Aquino que irá criticar a compreensão dada por Avicena acerca do assunto em questão.

Avicena, por sua vez, é famoso por ser uma grande enciclopédia, que contribuiu de forma determinante para a medicina e para a filosofia. Não poderia deixar de ressaltar que o aristotelismo de Avicena é profundamente influenciado pelo neoplatonismo. Isso explica boa parte das divergências existentes entre Tomás de Aquino e o próprio Avicena.

A metafísica aviceniana se desenrola inteiramente no plano das essências ou naturezas. Ela é, talvez, o esforço mais rigoroso de pensar a contingência dos seres finitos, sem abandonar o plano das essências necessárias, da tradição filosófica grega, sobretudo do neoplatonismo. Para Avicena, cada essência é o que é nas suas notas constitutivas (“equinitas est equinitas tantum”), indiferente em si à singularidade e à universalidade (LIMA VAZ, 1972, p. 3).

Outro pensador árabe que ganha destaque no cenário que estamos estudando é Averróis. Ele é o homem que dominou a filosofia árabe na Espanha. É tido como um comentador exímio de Aristóteles pelos pensadores medievais de sua época. Averróis “[...] inaugura com efeito, [...] um tipo de racionalismo que, transplantado em solo cristão e multiplicado aí sob mil formas, irá ser uma das constantes da cultura ocidental moderna” (LIMA VAZ, 1972, p. 6). Uma coisa muito interessante para o nosso estudo é que Averróis, sendo um aristotélico um tanto ortodoxo, critica o próprio Avicena por causa das influências neoplatônicas em seu pensamento, e principalmente, por ter separado o estudo da existência da essência. Colocando em problemas de realidades diferentes. De modo que a leitura mais superficial deste período pode chegar à conclusão de que o pensamento muçulmano era dogmático e uniforme, no entanto podemos identificar que não, entre eles mesmos havia diversidade de ideias, inclusive dissonantes entre si.

A Idade Média se mostra um período de inteligentes embates e constante questionamento das ideias. De modo que não podemos diminuir o pensamento muçulmano ao aristotelismo de um pensador só, ao pensamento de Avicena ou de Averróis. Pelo contrário, “a filosofia do século XIII não apresenta nenhuma forma de puro neoplatonismo como nem de aristotelismo puro” (LIMA VAZ, 1972, p. 21).

Segundo Lima Vaz (1972), a filosofia árabe pode ser compreendida em subdivisões, para ser mais específico, podemos identificar duas correntes dentro do pensamento árabe, a saber, a corrente oriental e a corrente ocidental. A corrente oriental, pelo próprio nome, está situada no Oriente Médio, mais fortemente na região de Bagdá. A corrente ocidental, por seu turno, é aquela que se fortalece na região de Córdoba, na Espanha. Parece que a perspectiva antifilosófica do califado de Bagdá corroborou para que a filosofia árabe emigrasse para a Espanha. Essa poderia ser uma das razões do advento do pensamento árabe para o Ocidente, dentre tantas outras motivações já citadas. Acerca do movimento de tradução, Lima Vaz explica que

as traduções de Aristóteles provêm de dois centros de difusão: a Espanha árabe, sobretudo Toledo, onde o texto aristotélico chega ao latim depois de versões sucessivas em siríaco e em árabe e com as imperfeições decorrentes desta migração por diversos idiomas; e a Itália, onde as traduções são feitas diretamente do grego, seja na corte da Sicília durante o século XII, seja sobretudo a partir da toma de Constantinopla pelos Cruzados em 1204. Por sua vez, as traduções da literatura árabe-júdia provêm, naturalmente, das escolas da tradutores da Espanha (LIMA VAZ, 1972, p. 11).

É inquestionável que esses escritos traduzidos tivera uma influência muito forte e duradoura no Ocidente. Gilson (2007) acredita que essa influência se deu de forma homogênea, inclusive. Isso deixa claro a força que essas traduções tiveram no Ocidente. Como foi dito anteriormente, a perspectiva aristotélica dos árabes, pelo menos em sua maioria, é uma perspectiva neoplatonizada. Podemos identificar no aristotelismo árabe uma forte influência de Plotino e Proclo, por exemplo.

O primeiro país a ter um contato mais próximo com a filosofia e teologia árabe é a Espanha, pela península ibérica. De fato, é perceptível em escritos de homens como Alfarabi, Avicena e Algazali uma filosofia aristotélica aos moldes do neoplatonismo. “O que os latinos do Ocidente dela retiveram em primeiro lugar foi a cosmogonia que descreve a emanção das esferas e das Inteligências separadas, a partir de Deus” (GILSON, 2007, p. 469). Aqui fica claro o motivo de Avicena ter sido tão bem acolhido pelos cristãos, uma vez que a filosofia neoplatônica era a filosofia vigente por causa da influência de Santo Agostinho no Ocidente medieval. Pois, “todo o platonismo difuso do século XII encontrava, enfim, aí, o sistema do mundo que dava a suas concepções precisão e consistência científica” (GILSON, 2007, p. 469-470).

Logo no primeiro momento, o pensamento cristão se ateu em acolher os árabes. Isso fica evidente quando a narrativa bíblica acerca da criação é colocada em segundo plano diante perspectiva “metafísica luxuriante das ‘processões do mundo’ a partir de Deus” (GILSON, 2007, p. 472). Gundissalino (*apud* GILSON) é conhecido por ter desenvolvido a reflexão sobre a criação do mundo, sendo cristão, mas como uma forte influência de Avicena e de Gabirol. O fato é que os muçulmanos tiveram uma contribuição determinante para o “retorno” de Aristóteles ao centro dos ambientes acadêmicos, digamos assim. E a Escola de Chartres, na França, aproveitou isso muito bem.

### 2.2.2 A Escola de Chartres

O retorno aos escritos gregos, mais especificamente a Aristóteles, desenvolveu um movimento riquíssimo na França, na Itália, na Espanha e na Inglaterra. Os intelectuais passam a traduzir os textos aristotélicos dos árabes para o latim, e depois passando a ler e utilizá-lo como chave hermenêutica para fazer teologia e filosofia. E a Escola de Chartres, na França, teve um papel determinante para este movimento, uma vez que os agostinianos, perspectiva vigente na época, estavam completamente relutantes ao novo, trazido do Oriente. Dentre os grandes expoentes desta escola está Abelardo. Ele é tido como um grande desenvolvedor da

dialética. Ao escrever sua obra chamada *Logica ingredientibus*, já influenciado por Aristóteles, ele desenvolveu uma espécie de discurso do método em sua época.

A Escola de Chartres, de acordo com Le Goff (2014), tinha uma predileção pelos estudos das coisas, ou seja, seus intelectuais gostavam de estudar sobre a *res*. Nós sabemos que este era o objetivo do *quadrivium*, enquanto estudo da aritmética, da geometria, da música e da astronomia. Nisto consistia o espírito chartriano: a busca do conhecimento por meio do exercício da curiosidade, da investigação e da observação. E com a contribuição dos estudos greco-árabes, Chartres resplandeceu na França do século XII.

Ainda sobre o quadrívio, Lima Vaz (1972) explica que foi graças aos textos de Aristóteles, e de outros autores medievais como Domingos Gundisalvo com sua obra *De divisione philosophiae* que foram acrescentadas ao quadrívio medieval a física, a psicologia, a metafísica, a política e a economia. Essa divisão das ciências culminará no crescimento das universidades. Tomás de Aquino, influenciado por essa divisão, estudará mais tarde a psicologia, a política, a metafísica, dentre outras ciências aristotélicas.

A Escola de Chartres contribuiu para o enfraquecimento da perspectiva fundamentada no simbolismo medieval apresentada anteriormente. Podemos identificar nos seus estudiosos uma dessacralização da natureza. É uma espécie de secularização do cosmo. O cristianismo já havia feito isso quando apresentou Deus como o Outro e separado, Criador de tudo o que existe, diferentemente do panteísmo e do politeísmo que apresentam uma natureza onde tudo são deuses. Porém, temos aqui um passo a mais, caracterizado pela racionalização desta mesma natureza, de modo que “levantava-se contra os partidários de uma interpretação simbólica do universo, a reivindicação da existência de uma ordem de causas segundas autônomas sob a ação da Providência” (LE GOFF, 2014, p. 78). Obviamente, nós podemos encontrar no século XII uma cosmovisão enriquecida de símbolos, no entanto, os intelectuais deste século já fazem uma leitura mais acurada da realidade por meio do crivo da ciência racional. É perceptível o movimento da Escola de Chartres, com seus erros e acertos, foi determinante para a aplicação de Aristóteles no Ocidente. Então vale a pena dedicarmos linhas para refletirmos sobre este movimento.

A perspectiva filosófica e teológica de Chartres sobre o homem também foi muito importante em sua época. Para o espírito de Chartres, como Le Goff gosta de chamar, o homem tem a centralidade de toda a criação e é o objetivo principal da mesma. Já no século XII, podemos identificar uma espécie de prelúdio do antropocentrismo que surgirá no

renascimento séculos mais tarde. Honório de Autun, grande expoente do movimento, explica isso: “Mesmo que todos os anjos tivessem permanecidos no céu, o homem com toda a sua posteridade teria sido criado. Porque este mundo foi feito para o homem” (*apud* LE GOFF, 2014, p. 79).

O homem é entendido como um ser racional. E nele a razão e a fé operam unidas. Essa perspectiva está presente em praticamente todos os intelectuais do século XII. Uma vez que o homem é racional e sua racionalidade é o que garante sua supremacia perante toda a criação. Nós podemos entender porque neste período está muito presente a antítese entre animal-humano, bem como a figura do asno como insulto na mentalidade medieval.

De forma sucinta, podemos dizer que o homem chartriano é um alguém que é natureza, é alguém que, por ser racional, compreende e abarca esta mesma natureza, e pode transformá-la. É alguém que transforma, mas não somente, é alguém que cria. Este mesmo homem contribui para com a criação, na medida em que também ele cria. Ele é cooperador da obra de Deus. Um século depois, Tomás de Aquino concordará com essa compreensão, a de que o intelectual é um artesão. “Uma arte é toda atividade racional e justa do espírito aplicada à fabricação dos instrumentos tanto materiais como intelectuais: é uma técnica inteligente do fazer” (LE GOFF, 2014, p. 88).

Essa perspectiva antropológica de homem trouxe uma grande consequência até mesmo para a forma de estudá-lo. Com esse *homo faber* chartriano, surge a necessidade de estudar as técnicas científicas e artesanais, uma vez que fazem parte do fazer humano, ou seja, da atividade do homem. Em outras palavras, culminará no acréscimo de outras matérias às sete artes liberais.

Um dos tradutores da cidade de Toledo, Gundissalino, ao escrever sua obra *De divisione philosophiae*, faz uma introdução ao estudo da filosofia. Por meio dessa obra nós podemos identificar “[...] pela primeira vez no Ocidente, a classificação das ciências acrescenta ao quadrívio da Alta Idade Média a física, a psicologia, a metafísica, a política e a economia, cuja existência acabava de ser revelada pelos escritos de Aristóteles” (GILSON, 2007, p. 468).

Aqueles que tinham uma perspectiva mais tradicionalista rejeitaram de forma bem agressiva as mudanças levadas pela Escola de Chartres a Paris. São Bernardo é um dos que mais se destacou nessa investida. Para os pensadores e estudantes de Paris, por causa das

perspectivas filosóficas e teológicas que estavam se formando naquela universidade, São Bernardo disse veementemente:

Fugi do ambiente da Babilônia, fugi e salvei vossas almas. Ide todos juntos para a cidade do refúgio, onde podereis vos arrepender do passado, viver na graça para o presente, e esperar com confiança o futuro (quer dizer, nos mosteiros). Encontrarás bem mais nas florestas do que nos livros. Os bosques e as pedras ensinar-te-ão mais do que qualquer mestre (*apud* LE GOFF, 2014, p. 44-45).

Obviamente essa tentativa de impedir a leitura aristotélica e todas as consequências que isso acarretaria foi frustrada. Aristóteles passa a ser o pensador da Baixa Idade Média, começando no século XII e se estruturando no século XIII e modificando até mesmo o método de ensino das universidades culminando na Escolástica.

Já com o novo formato acadêmico, podemos identificar nos programas da universidade de Paris, mais especificamente na faculdade das Artes, lógica e dialética a necessidade e, praticamente, obrigatoriedade ler os comentários de Aristóteles em seus respectivos temas. Obviamente, esse processo se dá de forma paulatina. Em Bolonha, por exemplo, não são exigidos comentários, mas resumos no primeiro momento. Mas é inquestionável que, de forma consistente, Aristóteles passa a ser o fio condutor das reflexões acadêmicas na Europa, e isso se deu com uma forte contribuição da Escola de Chartres. Dito isso, pode-se entender porque Le Goff afirma, categoricamente, que os “[...] escolásticos são os herdeiros de Bernard de Chartres e de Abelardo” (LE GOFF, 2014, p. 118).

Tendo compreendido como se deu a chegada do pensamento aristotélico no Ocidente, urge voltarmos nossa atenção para o resultado dessa influência na perspectiva antropológica de Santo Tomás de Aquino, buscando entender e apresentar a visão de alma tomasiana já com as bases apresentadas neste capítulo.

### **3 O CONCEITO DE ALMA NA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**

Após refletirmos sobre o problema da alma na tradição filosófica grega e, compreendermos como se deu o retorno de Aristóteles ao Ocidente por meio dos árabes e suas traduções, bem como as consequências diretas disso na maneira de fazer teologia, e, conseqüentemente, filosofia, convém ainda identificar nas universidades, principalmente aquelas que foram favoráveis ao aristotelismo, o desenvolvimento gradativamente de um novo método de estudo, a saber, a escolástica. Cabe-nos agora compreender as implicações e procedimentos deste método tipicamente medieval.

Diante de um método de tamanha importância, vale, em um primeiro momento, buscar compreender como funcionava o método escolástico, para que possamos apreciar o nosso autor com maior destreza, uma vez que Santo Tomás de Aquino desenvolveu a *Suma Teológica* levando em consideração a estrutura deste método escolástico.

Assim, após estabelecermos como funciona o método escolástico, empenhar-nos-emos em apresentar em síntese o que é a alma na perspectiva de Santo Tomás de Aquino, principalmente a partir de uma leitura hermenêutica da *Suma Teológica* e da *Suma contra os Gentios*, mais especificamente no *Tratado sobre o Homem*, onde o Aquinate desenvolve seu pensamento sobre a alma intelectual. Por ora, voltemos nossa atenção para a Escolástica e seu método, bem como as características do século do nosso pensador em questão.

#### **3.1 A Escolástica, seu método e o século XIII**

No século XIII, com o amadurecimento das reflexões filosóficas e teológicas, com a consolidação das universidades e com a estruturação de programas e currículos, temos a Escolástica. Este período foi marcado por uma inspiração original, gozava de uma ousadia criadora, um descaramento intelectual, poderíamos dizer. A história do Ocidente deve à Escolástica o próprio renascimento do pensamento grego que culminará no período renascentista poucos séculos mais tarde.

Essa originalidade presente nos escolásticos é algo que não pode ser desprezado. Gilson deixa claro que, mesmo inspirando-se em Platão e Aristóteles e levando a cabo os princípios de suas respectivas filosofias, os pensadores medievais chegam a reflexões que nenhum dos dois chegariam e nem caberiam nas suas estruturas de raciocínio. Podemos tomar, por exemplo, “[...] o caso da famosa distinção entre essência e existência, necessária para os cristãos. Qualquer que seja o sentido em que é entendida, inconcebível na filosofia de

Aristóteles” (GILSON, 2020, p. 502). Outro exemplo que poderíamos utilizar seria a questão da criação. Santo Tomás de Aquino poderia desenvolver inúmeras páginas refletindo sobre a *Metafísica* de Aristóteles, e ao fazer isso, poderia simplesmente nunca chegar à constatação ou afirmar categoricamente que o Filósofo teria afirmado ou negado a ideia de criação. Ora, isso acontece porque o Santo Doutor sabe que Aristóteles nunca ensinou isso. No entanto, Santo Tomás, utilizando-se de sua hermenêutica cristã, aproveita dos princípios aristotélicos para chegar a essa verdade, digamos assim. Ou seja, “[...] embora Aristóteles não tenha tido consciência dessa verdade capital, seus princípios, permanecendo o que eram, nem por isso são menos capazes de portá-las” (GILSON, 2020, p. 518).

Corroborando com esse pensamento, Guilherme de Tocco, um grande estudioso de Santo Tomás tece elogios ao caráter inovador do pensamento tomasiano. Ele ressalta que o Doutor Angélico “colocava em seu curso problemas novos, descobrir novos métodos, empregava novas redes de provas” (*apud* LE GOFF, 2014, p. 337). Isso deixa evidente que o pensamento escolástico não consistia meramente em uma cristianização do pensamento grego, muito pelo contrário, não é exagero afirmar que foi um alvorecer do pensamento ocidental.

Podemos constatar que por mais que os filósofos gregos tenham sido o ponto de partida e — por que não dizer? — o fundamento teórico das especulações do período medieval, é inquestionável que os pensadores não se limitavam a uma mera repetição de afirmações de uma estrutura de pensamento, mas desembocava em novas concepções. “Platão e Aristóteles foram para eles aquilo de que se parte e de que, partindo-se, se separa, mas foram também aquilo de que, ao deixá-lo, leva-se algo consigo” (GILSON, 2020, p. 518). Outra reflexão própria da Escolástica é refletir sobre o conceito de pessoa e de liberdade que serão assuntos caros para o nosso trabalho no próximo capítulo, “tais aquisições são o fruto, no seio da Escolástica do renovado confronto entre filosofia grega e Cristianismo” (LIMA VAZ, 1972, p. 18).

A reflexão do movimento escolástico se fundamenta no cristianismo, no pensamento antigo e na contribuição dos pensadores árabes. De modo que, a “[...] a Bíblia, os Padres, Platão, Aristóteles, os árabes são os dados do saber, os materiais de construção” (LE GOFF, 2014, 118), que foram utilizados para erguer esse grande edifício que é a Escolástica. Gilson (2020) explica que Malebranche, em contraposição a esse movimento, mais tarde chamará a Escolástica de “filosofia da serpente” por causa de seu “caráter pagão”. Tanto Lutero quanto

Erasmus<sup>7</sup> protestaram contra essa junção entre a Bíblia e o aristotelismo empreitada por Santo Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino, argumentando que a verdadeira filosofia cristã é Cristo sem filosofia, ou seja, o Evangelho. Essa perspectiva vai totalmente de encontro tanto com o cristianismo da Patrística, quanto com o da Escolástica.

Lima Vaz explica que é impossível estudar essas fontes de forma isolada, muito pelo contrário. Não podemos perder de vista que é o “século XIII que surge na confluência de caminhos antigos e novos, e da qual parte a grande rota do pensamento escolástico que levará à Descartes e à filosofia moderna” (LIMA VAZ, 1972, p. 1). Dito isso, podemos perceber que o século XIII já está inserido na literatura Aristotélica e, conseqüentemente, a neoplatônica e a árabe-judia. Tornou-se a corrente de pensamento vigente. Com isso, todos os centros de estudos do Ocidente passam a estudá-los, mais especificamente, em Paris, como observado no tópico anterior.

De acordo com Lima Vaz, essa “invasão” do pensamento aristotélico se deu de forma tão forte por causa de dois fatores determinantes. O primeiro fator é a hostilidade com que a Igreja recebeu a corrente de pensamento e depois a aceitação e estímulo da mesma para uma assimilação cristã do aristotelismo. Gilson corrobora com esse pensamento quando explica que “[...] são Pedro Damiano, todos os antidualéticos, os próprios papas [advertiram] solenemente os teólogos do perigo que faziam a fé correr ao se fazerem filósofos (GILSON, 2020, p. 506). O próprio Papa Gregório IX, rejeitando o novo método chamado Escolástica, diz que a serva da teologia, ou seja, a filosofia se tornou uma “serva patroa”, deixando claro sua rejeição ao método novo.

Segundo Le Goff (2016), o século XIII é marcado por um processo de laicização das universidades. Isso também contribuiu para a rejeição dos acadêmicos. O segundo fator a contribuir para a difusão do aristotelismo no Ocidente foi o grande trabalho empreendido pelos tradutores ao longo do século XIII. Isso contribuiu para que o alcance dos textos tivesse capilaridade. Sobre isso, algumas datas são dignas de atenção, a saber, “[...] entre 1200 e 1210 toda a obra lógica de Aristóteles, grande parte dos escritos sobre a filosofia natural e a psicologia, [...] são conhecidos em Paris” (LIMA VAZ, 1972, p. 12).

Uma das grandes características da Escolástica é que a teologia se associa à razão, tornando-se ciência. Este avanço foi decisivo para a maneira de estudar teologia no século

---

<sup>7</sup> “Erasmus protesta, em nome do humanismo, contra a contaminação do Evangelho pela filosofia da Idade Média; ele quer nos levar de volta, para além de Duns Scot, São Tomás e São Boaventura, à letra do texto sagrado” (GILSON, 2020, p. 507).

XIII. Temos aqui a famosa frase de Santo Anselmo: *fides quaerens intellectum*. Algo digno de nossa atenção é que os pensadores medievais buscaram “[...] manter uma filosofia da natureza ao mesmo tempo que edificavam uma teologia da sobrenatureza, e de integrar a primeira à segunda, num sistema coerente” (GILSON, 2020, p. 515).

Isso se fundamentava na concepção de que seria impossível a ciência da graça atrapalhar a ciência da natureza. É bem verdade que aqui se trata de uma razão teológica, ou seja, uma razão que é iluminada pelo dom da fé. No entanto, é inegável que estamos diante de um método científico. Posto isso, temos que os “[...] escolásticos desenvolvem o convite implícito da Escritura que incita o crente a explicar o motivo de sua fé” (LE GOFF, 2014, p. 119).

O período da escolástica também é marcado por uma tentativa de relacionar Deus à natureza. Não estamos falando aqui de um panteísmo, mas é possível identificar uma íntima relação entre Deus e a natureza. Por isso, surgem tantas disciplinas estudando a natureza, voltando sua atenção para a técnica. Pois entendendo a natureza, entende-se também aquele que a criou. Isso se deve ao pensamento aristotélico. Essa perspectiva presente no final do século XII e fortalecida no século XIII culminará mais tarde no que nós chamamos de período renascentista com a exaltação do naturalismo. Obviamente, este naturalismo se desenvolveu de formas variadas, em diferentes perspectivas.

Aqui vale ressaltar um dado importante, Santo Agostinho é, sem dúvida alguma, uma fonte recorrente dos escolásticos, ao passo que o neoagostinianismo apoiado no platonismo recebe muita hostilidade dos escolásticos. Isso fica evidente já no século anterior quando São Bernardo critica severamente os pensadores de Paris. “Os agostinistas e platonistas combaterão todas as novidades racionais, defenderão posições conservadoras. Sua grande tática [...] é comprometer Aristóteles com Averroés, Santo Tomás com Averroés e através dele com Averroés” (LE GOFF, 2014, p. 141)

O século XIII merece uma atenção especial. Segundo Le Goff (2014), o próprio Aristóteles do século XIII não é o mesmo do século anterior. Após um rico trabalho de tradução, leitura e reflexão podemos identificar que se trata de um Aristóteles mais completo. Além do acesso a outros textos peripatéticos, podemos identificar o esforço de comentadores como os filósofos árabes, judeus e cristãos. Sobre isso, Le Goff explica que

não é um, são pelo menos dois Aristóteles que penetram no Ocidente: o verdadeiro, e o de Averroés. É mais ainda, na verdade, por cada comentador,

ou quase, tinha o seu Aristóteles. Mas duas tendências se desenham nesse movimento: a dos grandes doutores dominicanos, Alberto Magno<sup>8</sup> e Tomás de Aquino, que querem conciliar Aristóteles e a Escritura; a dos averroístas que, onde veem contradição, aceitam-na e querem seguir tanto Aristóteles como a Escritura. Criam, então, a doutrina da dupla verdade (LE GOFF, 2014, p. 140).

Dupla verdade consiste em afirmar que uma verdade é aquela proveniente da revelação divina, e a outra verdade é aquela que provém da especulação filosófica e da razão natural, por assim dizer. De modo que, quando houver um conflito entre ambas as fontes, aquela que vem de Deus é a verdadeira, uma vez que Deus não erra. A certeza está mais relacionada à fé. A dupla verdade surge como uma maneira de conformar o pensamento à fé. Isso gerou muitos conflitos entre os averroístas e cristãos, uma vez que suas revelações divinas eram distintas. Pois, é exatamente o oposto disso que vamos ver o Aristotelismo do século XIII buscando fazer. Há uma tentativa por parte dos intelectuais do século supracitado de buscar um equilíbrio entre a fé e a razão, não uma sobreposição da fé quando houver discordância.

Outra característica da Escolástica é seu caráter universal. Isso foi corroborado pela mentalidade de Cristandade. É impossível dissociar a Escolástica da fundação das grandes universidades. Uma é consequência direta da outra. “Elas surgem por um processo normal de fortalecimento das escolas urbanas e, no século XII, haviam suplantado as escolas monásticas” (LIMA VAZ, 1972, p. 14). Essas universidades acolhiam estudantes de todas as partes da Cristandade, por isso as universidades também eram chamadas de *studium generale*. De fato, havia um caráter geral.

No ambiente universitário se deu o encontro decisivo entre o Aristotelismo e o Cristianismo. Todos os pensadores do século XIII contribuem de forma consciente para a assimilação desse mesmo aristotelismo. Mesmo que haja uma conciliação com o agostinianismo, como podemos ver no próprio Santo Tomás de Aquino, essa conciliação não tem força para alcançar a influência do pensamento peripatético pela forma como desenvolveu rapidamente o aristotelismo no Ocidente, principalmente o aristotelismo heterodoxo, mais conhecido como “averroísmo latino”, gerando depois uma hostilidade por parte dos agostinizantes. Obviamente essa relação era fundamentada em um problema filosófico, uma vez que era impossível fazer uma “síntese coerente entre os elementos

---

<sup>8</sup> “Entre 1240 e 1248 Alberto Magno reside em Paris e aí assimila profundamente a grande literatura aristotélico-árabe. Por Paris passa provavelmente, em 1248, o jovem Tomás de Aquino, antes de dirigir-se a Colônia onde, até 1252, ouvirá as lições de Alberto. Assim, nos meados do século, o aristotelismo triunfa plenamente.” (LIMA VAZ, 1966-1972, p.13-14).

platônicos da visão agostiniana e o naturalismo aristotélico, que terminava por dissociar e opor as duas linhas de inspiração” (LIMA VAZ, 1972, p. 26-27).

### 3.1.1 O método e suas principais características

Jacques Le Goff (2014) explica que o método de estudo utilizado na Escolástica pode ser entendido como uma generalização do procedimento já utilizado de perguntas e respostas, as chamadas *questiones* e *responsiones*. No primeiro momento, uma problemática é estabelecida. No segundo momento, temos o debate, que seria uma espécie de disputa, por assim dizer. Essa disputa ganha envergadura na medida em que se desenvolvem os argumentos de autoridade e de raciocínio por meio do uso da lógica, culminando na conclusão (*conclusio*), que geralmente é apresentada pelo professor. Temos aqui, de forma resumida, uma exposição a respeito do método escolástico. No entanto, nos empenhemos em compreender um pouco mais este método.

É perceptível que a Idade Média é um período onde o debate era estimulado. Podemos perceber isso no próprio método utilizado no período da Escolástica. Os exercícios acadêmicos eram organizados em *quaestio*, *disputatio* e *quodlibet*. E a partir desse processo se dava o desenvolvimento dos estudos.

No primeiro momento do estudo se fazia a *lectio*. Esta leitura buscava fazer uma análise gramatical do texto. Não podemos esquecer que na sua grande maioria os textos estavam em latim, de modo que a análise gramatical é necessária para entender a declinação e conseqüentemente, a significação da palavra. Após isso temos a explicação lógica do que é lido. Essa explicação lógica contribui para compreender o sentido do que é comunicado. Na seqüência, temos a exegese, que culmina na apreensão do conteúdo do saber, ou seja, do pensamento.

Após esse primeiro processo, faz-se o comentário do texto desemboca na discussão geradora da dialética. “A dialética permite ultrapassar a compreensão do texto para ir aos problemas que levanta, faz com que o texto se apague diante da busca da verdade” (LE GOFF, 2014, p. 120). Dito isso, podemos ver que a *lectio* evolui e tem como resultado a *quaestio*. Temos aqui um fator muito interessante, pois podemos identificar que a atividade intelectual se dá na medida em que o leitor passa a questionar aquilo que é lido, o “[...] texto, que não é mais do que uma base, e então de passivo se torna ativo” (LE GOFF, 2014, p. 120). Aquele que lê passa a pensar, apresenta suas reflexões dando ou criando soluções para os

problemas contidos no texto ou apontados pelo texto. O fruto do pensamento daquele que lê é chamado *determinatio*.

Destarte, fica evidente que as leituras e reflexões feitas neste período não se tratavam de uma leitura estritamente dogmática e coercitiva. Com a separação do texto e formulação da *quaestio*, observamos que ela (a *quaestio*) passa a existir de forma independente do texto. Com a *quaestio* estabelecida, temos a *disputatio*, pois a questão se tornará o objeto da discussão entres os mestres e estudantes, gerando uma disputa de ideias. Por fim, a disputa quodlibética, que consistia em ser uma “discussão ampla, sobre todas as partes da disputa” (LE GOFF, 2014, p. 122).

Ainda falando sobre o método de ensino utilizado nas universidades desta época, Lima Vaz (1972) explica que havia basicamente dois momentos em todo o processo de aprendizagem: a *lectio* e a *disputatio*. Da *lectio* se davam as sentenças, e dessas resultavam as *Summae sententiarum*, mais tarde se tornarão as *Sumas* de Teologia. A *disputatio* tinha como fundamento a *determinatio*, conhecida também por ser a solução dada pelo mestre para a questão levantada. O mestre, para demonstrar a veracidade, se utilizava da *auctoritas*, ou seja, do argumento de autoridade. Esse argumento de autoridade fazia recurso à Bíblia ou a algum especialista do tema em questão e a *ratio* consistia nos argumentos de razão, tendo como recurso a lógica aristotélica. Inclusive, o equilíbrio existente entre o argumento de autoridade e os argumentos de razão é o que mostra de maneira muito clara a conciliação e a justa medida acerca do problema da *razão* e da *fé* no período medieval, obviamente. Esse método é o que forja a grande literatura escolástica.

Le Goff chama atenção para determinadas lacunas e perigos que este método pode cair, como por exemplo uma determinada “tirania” do professor no argumento de autoridade ou no ato conclusivo da questão. Porém, mesmo diante dos sérios riscos que esse método pode vir a cair, o historiador medieval admite que “[...] o que importa é que ela obriga o intelectual ao compromisso. Ele não pode limitar-se a questionar-se, ele deve se comprometer. No fundo do método escolástico, há afirmação do indivíduo de sua responsabilidade intelectual” (LE GOFF, 2014, p. 336).

A Escolástica, com os múltiplos passos de seu método, foi, sem dúvida alguma, um período brilhante na história do pensamento ocidental. E é através de Santo Tomás de Aquino que a Escolástica alcançará seu cume. Daí a importância de buscarmos compreender este período relativamente curto, mas tão importante para a história do saber. Tendo refletido

sobre a Escolástica e sua metodologia, nos atemos agora a refletir sobre a alma na perspectiva tomasiana.

### **3.2 O conceito de alma em Santo Tomás de Aquino: suas características e funções**

Postas as características do método escolástico e suas principais contribuições, urge compreender a definição de alma na perspectiva tomasiana. Para tanto, faz-se necessário investigarmos os chamados tipos de alma catalogados por Santo Tomás de Aquino, por influência de Aristóteles e, subsequentemente, aprofundar seu conceito de alma intelectual, ou seja, mais especificamente a alma humana, tema basilar de nossa dissertação.

#### *3.2.1 A alma vegetativa, a alma sensitiva e a alma intelectual: suas características particulares*

Como vimos no capítulo anterior, alma pode ser entendida como aquilo que dá vida à coisa, como aquilo que dá movimento, sendo movido por si mesmo. Santo Tomás de Aquino, em sua famosa obra *Suma Teológica*, mais especificamente na questão 75, apresenta a alma como princípio primeiro da vida. Dito isso, podemos afirmar que a alma está intimamente relacionada à vida. Todo ser vivente é dotado de alma.

Aqui surge outra questão: o que poderíamos entender por vida? Essa resposta nós podemos encontrar na distinta obra de Aristóteles, *De anima*. Tratando sobre os corpos naturais, o Estagirita ressaltou que dentre eles “[...] uns têm a vida, e outros não a têm, e por vida entendemos o fato de nutrir-se, de crescer e de perecer por si mesmo” (*De anima* II, 412a). Logo, é ser vivo todo aquele que consegue se alimentar, crescer e morrer de forma independente, por assim dizer. Qualquer outro corpo que não corresponda com essa definição não é um ser vivo, é uma coisa, como por exemplo, um lápis.

De fato, a vida é caracterizada por esse movimento. Um ser não-vivo não se move a não ser que seja movido por uma realidade externa a ele. Todo e qualquer objeto inanimado carece dessa força externa, digamos assim. A diferença primordial consiste, portanto, nisso: enquanto o ser vivo move-se por si mesmo, o não-vivo é movido por outro, os objetos inanimados carecem de uma força externa a eles para que haja um determinado deslocamento.

Vale ressaltar que a expressão mover-se a si mesmo tem um significado profundo e basilar: significa dizer que o ser humano encontra nele mesmo seu próprio fim, sua própria finalidade. Existe uma determinada imanência nisso, pois “[...] os seres vivos [...] agem em seu próprio proveito, buscando simultaneamente se sustentar no ser e adquirir seu pleno

desenvolvimento” (GARDEIL, 2013, p. 25). Santo Tomás de Aquino apresenta exatamente isso na *Suma Teológica*, na questão 18, onde trata sobre a vida de Deus. Nesta questão, o Doutor Angélico pontua que um animal passa a viver quando passa a movimentar-se, e essa vida é constatada enquanto permanecer em movimento.

Além de definir o que seria algo vivo, podemos encontrar em Aristóteles, uma catalogação de tipos de vida, uma hierarquia de graus da vida a partir de suas características próprias. Essa hierarquização entre os modos de viver é de suma importância para o nosso trabalho, uma vez que a partir dela se dá a dignificação da alma humana, da alma intelectual. Daí a necessidade de nos atermos a essas classificações e definições.

Santo Tomás de Aquino utiliza como um dos principais critérios para estabelecer essa hierarquia a finalidade do ser, de modo que quanto mais o ser age por si mesmo, mais elevada essa vida é. Percebe-se, portanto, que “[...] a gradação tem como seu fundamento a imaterialidade relativa das formas e de suas atividades.” (GARDEIL, 2013, p. 26).

Essa hierarquia se estabelece por meio das coisas que não têm alma, que são os corpos materiais. Estes dependem dos outros para que haja qualquer emanção, depois, subsequentemente, por meio dos três modos ou graus de vida, que são seres vivos, e por isso emanam interiormente, cada qual em seu respectivo grau.

O primeiro grau de vida é o das plantas. Santo Tomás de Aquino chama esse grau de alma vegetativa. É imperativo destacar que abaixo deste grau estão as coisas materiais, os objetos criados e os seres inanimados. O segundo grau é a vida dos animais, que é chamada alma sensitiva. Estes têm a capacidade de atingir por conta própria as formas. Existe aqui uma determinada representação sensível que o move. Aqui, a emanção é imanente. Pois a imagem percebida pelos sentidos culmina nos próprios sentidos internos do animal, permanecendo na memória dele. No entanto encontramos um limite aqui, pois não é possível uma reflexão sobre essa memória, pois “o princípio e o termo de emanção ainda são distintos aqui, porque as potências sensíveis não podem refletir sobre si mesmas” (GARDEIL, 2013, p. 28).

Por fim, temos a vida intelectual, a vida humana, marcada pela sua inteligibilidade. É o grau mais elevado da vida. Essa vida ou alma é capaz de assumir o seu fim. Essa hierarquia dos seres não para aqui, Santo Tomás de Aquino apresenta também o intelecto puro, além da alma intelectual do homem, que são os anjos e o próprio Deus.

Estabelecida a hierarquia, voltemos nossa atenção para compreender a particularidade de cada grau de vida, em vista de estabelecer a alma intelectiva como a mais elevada entre as criaturas, atribuindo desta maneira uma dignidade à mesma, de modo a identificar nela sua imagem e semelhança com Deus.

### 3.2.2 A vida vegetativa

É próprio do ser que vive o nascimento, a necessidade de alimentar-se, crescer e morrer. Podemos lembrar de Ariano Suassuna, nas palavras de João Grilo em *O Auto da Compadecida*: “tudo o que é vivo, morre”. A morte é algo intrínseco ao ser vivo, podemos dizer. No entanto, parece-nos que essas características são encontradas já no grau mais modesto de vida: o grau da vida vegetativa.

Os graus de vida são catalogados de acordo com as funções que as caracterizam. Não esqueçamos que o gênero vegetativo tem como meta o corpo por ele mesmo. Dito de outro modo, podemos aferir que o objetivo desse grau é o próprio corpo, que por sua vez, vive pela alma. A vida vegetativa especificamente pode ser identificada, segundo Santo Tomás de Aquino, a partir do que o próprio Aristóteles afirma no *De anima*, por meio de três funções basilares, a saber: o gerar, o alimentar-se e o crescer.

Santo Tomás de Aquino desenvolve essas funções afirmando que

[...] uma [potência], pela qual se adquire o ser; e, a essa se destina a potência geratriz. Outra, pela qual adquire a quantidade devida; e a essa se destina a virtude aumentativa. Outra, enfim, pela qual se conserva no ser na quantidade devida, e a essa se destina a virtude nutritiva (*Suma Teológica* I, Q. 78, Art. 2, Solução).<sup>9</sup>

Essas funções são necessárias para a manutenção da vida. Note-se, se o ser vivo não se nutre, logo perecerá. A nutrição é algo necessário para a subsistência, é algo indispensável para a vida. Dito isso, podemos concluir que a razão fundamental da nutrição é a própria autoconservação da vida. Isso é orgânico. É próprio do ser que vive a necessidade da nutrição. Uma pedra não carece de se nutrir, por exemplo.

No tocante à função do crescer ou virtude aumentativa, podemos identificar que há uma íntima relação entre a última função e essa. Sem a nutrição é impossível haver o crescimento. Temos que o aumento é uma característica própria dos viventes, “é o corpo

---

<sup>9</sup> Nas próximas citações da *Suma Teológica*, utilizaremos a forma abreviada *STh*.

mesmo, que estando unido à alma, que cresce e se conserva pela virtude aumentativa e pela nutritiva existentes na mesma alma” (*STh.* I, Q. 78, Art. 2, Solução).

Por fim, temos a função da geração ou potência geratriz. Essa função se caracteriza pela capacidade de produzir, por assim dizer, um outro ser vivo que pode ser gerado do primeiro, sendo semelhante a ele, de mesma espécie, no entanto, sendo um totalmente outro. Essa geração pode ser compreendida como necessária para a preservação da espécie, como consequência da preservação da vida. Vale ressaltar que essa geração não se trata de crescimento de cabelos, mas a geração de um outro ser. Tomás de Aquino define a geração, na questão 27, onde trata sobre a questão da processão e da origem das pessoas divinas, como sendo “[...] a origem de um ser vivo do princípio vivente conjunto, ao que propriamente se chama natividade” (*STh.* I, Q. 27, Art. 2, Solução).

Diante disso, pode-se aferir que a vida vegetativa se dá por meio de um mecanismo organizado, estruturado. Existe uma determinada ordem e interdependência entre as funções supracitadas. A partir do que foi visto, constata-se que “[...] a nutrição aparece como a operação fundamental que as outras duas pressupõem; o aumento completa a nutrição, e ambas as operações têm como fim a geração na qual a vida vegetativa alcança de certo modo seu ponto culminante” (GARDEIL, 2013, p. 51). Apresentando as principais características da alma vegetativa, e reconhecendo que não abarcamos esse tema na sua totalidade, voltemos agora nossa atenção para a alma sensitiva.

### 3.2.3 A vida sensitiva

Compreendendo as características próprias da vida vegetativa, tratemos agora sobre a alma sensitiva que, por sua vez, está em um grau um pouco mais elevado que a última. Antes de mais nada, vale ressaltar que os seres de alma sensitiva, além de terem consigo as funções próprias da alma vegetativa, possuem a atividade ou função sensitiva.

De modo que não se trata de três tipos diferentes de seres distintos e separados. Trata-se de seres vivos, que em sua natureza gozam de um grau de vida de acordo com cada tipo de alma. A alma vegetativa, por exemplo, tem em si as funções vegetativas; a sensitiva tem em si as funções sensitivas e vegetativas, e por fim, a intelectiva traz consigo as funções intelectivas, vegetativas e sensitivas, estabelecendo uma ordem. Sobre esta última empenhar-nos-emos em entender logo mais no próximo tópico.

A alma sensitiva, além de ter consigo as funções próprias da alma vegetativa, a saber, o nutrir-se, o crescer e o gerar ou reproduzir, “[...] se relaciona com três gêneros de faculdades: conhecimento sensível, apetite sensível, potência motriz” (GARDEIL, 2013, p. 53). Cada faculdade supracitada tem sua contribuição para justificar a superioridade da alma sensitiva sobre a alma vegetativa. A força motriz é o que garante ao animal a capacidade de se deslocar por si mesmo.

Aqui não se trata meramente de movimento, pois as plantas se movem, principalmente no que diz respeito ao processo de fotossíntese e às chamadas plantas carnívoras. O deslocamento trata-se de um movimento, no entanto é um movimento mais complexo, coisa que as plantas não possuem. Trata-se de “[...] deslocamentos conscientes e diretamente comandados seja pela vontade deliberada (apenas no caso do homem), seja pelo psiquismo sensitivo (para todo animal)” (GARDEIL, 2013, p. 81). Sobre o assunto em questão, Copleston (2021) explica que “[...] a potência locomotiva pertence ao plano da vida sensitiva” (COPLESTON, 2021, p. 835).

Influenciado pela filosofia peripatética, Santo Tomás de Aquino compreendia que o conhecimento passa pelos sentidos. O conhecimento sensível se dá na medida em que os sentidos sofrem uma ação direta do objeto. Essa ação direta passa por meio de sentidos externos e internos. Vale ressaltar que essa compreensão será muito importante para uma melhor compreensão da teoria do conhecimento tomista.

Sentidos externos são os sentidos que sofrem a ação dos objetos imediatamente, de forma direta. São os sentidos do olfato, da visão, da audição, do paladar. Os sentidos externos não devem ser reduzidos à localização dos órgãos, meramente. Os sentidos não são externos simplesmente por causa de sua localização.

Vale ressaltar que, na filosofia aristotélica, a sensação aparece enquanto uma realidade de passividade, por isso o uso da palavra sofrer, ou seja, o sentido sofre uma ação direta do objeto que está posto diante dele. É como se houvesse uma alteração no sentido. “A sensação é, portanto, o resultado da ação de um objeto sobre o sentido que, por isso, deve ser considerado como potência passiva” (GARDEIL, 2013, p. 55). Copleston (2021), falando sobre esse assunto, ressalta que não se pode ter sensações sem a unidade com o corpo.

O paladar, por exemplo, ao sentir o sabor, sofre uma alteração para a identificação do sabor, sendo uma experiência nova ou não. Na teoria do conhecimento tomasiana esses

sentidos externos também têm uma hierarquia partindo daquele que mais sofre alteração àquele que menos a sofre, este sendo catalogado como mais perfeito. Falando sobre isso Santo Tomás explica:

Mas a razão do número e da distinção dos sentidos exteriores funda-se no que, propriamente e por si, pertence ao sentido. Ora, este é uma potência passiva, à qual é natural ser alterada pelo sensível externo. E o exterior é capaz de alterar porque, em si, é percebido pelo sentido, distinguindo-se, pela sua diversidade, as potências sensitivas (*STh. I, Q. 78, Art. 3, Solução*).

O Doutor Angélico (2016) ressalta que essa alteração se dá de dois modos: pode se dar de forma natural ou de forma espiritual. A primeira, como o próprio nome diz, é a forma por meio da qual o alterado irá sofrer a alteração, pelo seu ser natural. Santo Tomás utiliza como exemplo a situação do “[...] calor, no corpo aquecido” (*STh. I, Q. 78, Art. 3, Solução*). A forma espiritual, por seu turno, acontece de modo espiritual. Não há uma alteração na sua natureza, como quando um corpo é aquecido. O exemplo apresentado por Santo Tomás para a forma espiritual é “[...] a forma da cor, na pupila, que, nem por isso, se torna colorida” (*STh. I, Q. 78, Art. 3, Solução*).

A alteração espiritual é *conditio sine qua non* para que seja possível uma operação do sentido. Isso se faz necessário para que se realize no órgão do sentido correspondente ao sentido, a forma sensível. Essa compreensão se torna indispensável, do contrário qualquer corpo extenso natural, ao passar por alguma alteração, poderia ser catalogado como sensação. Uma pedra, um corpo natural, sentiria, ou seja, poderíamos afirmar que é um ser capaz de sentir ao sofrer a mudança de temperatura em seu corpo diante da mudança de clima.

É por meio dessas duas formas de alteração que é possível aferir qual sentido é mais perfeito e qual sentido é menos perfeito. Aquele sentido que tiver menos alteração é tido como mais perfeito, justamente por ser mais espiritual. Santo Tomás de Aquino apresenta o sentido da visão como o mais perfeito, pois nele não acontece nenhuma mudança natural, nem do objeto nem do órgão.

Mas, em certos sentidos, como no da visão, só há uma alteração espiritual [...]. Do objeto provém a transmutação natural, quer quanto ao lugar, como no som, objeto do ouvido [...]; quer quanto à alteração, como no odor, objeto do olfato [...]. Por parte do órgão a mutação é natural no tato e no gosto; assim, a mão tocando corpos quentes, se aquece; e a língua se umedece pela umidade dos sabores. Ao passo que o órgão do olfato e o da audição não sofrem nenhuma mutação natural, quando sentem, salvo por acidente (*STh. I, Q. 78, Art. 3, Solução*).

Os sentidos do olfato e da audição não gozam da mesma perfeição do sentido da visão porque sofrem mutação natural no que diz respeito ao objeto. No entanto, eles podem ser considerados mais perfeitos do que o sentido do tato e do paladar, por exemplo, que sofre alteração no órgão como vimos na citação acima.

Tendo dedicado um bom tempo para os sentidos externos, voltemos nossa atenção agora para os sentidos internos. Eles são de suma importância para esse tipo de vida sensitiva, pois dão continuidade ao processo do conhecimento sensível. Os sentidos internos tratam-se de uma ação segunda, pois após a ação sofrida pelo objeto, a experiência é armazenada, guardada, conservada pelos sentidos internos, como por exemplo, na memória.

Dito isso, podemos identificar nos sentidos externos que a relação do sentido com o seu exterior se dá de maneira direta e imediata. De modo que se dá unicamente diante do objeto posto e a presença faz-se indispensável. Nos sentidos internos, por seu turno, essa presença já se faz dispensável. Note-se, em um primeiro contato com um sabor, ou um cheiro, ou alguma superfície, temos como necessária a presença do objeto para agir sobre os sentidos. Porém, em um segundo momento, é possível reproduzir essas mesmas sensações de forma interna, e comparar uma sensação com outra também já sentida, é possível associar e referir determinada sensação já sofrida, é possível recordar de acordo com a necessidade próprias daquele que sente, se não fosse isso, sempre as experiências seriam novas, mesmo aquelas repetidas.

Esses sentidos internos são necessários, inclusive para a sobrevivência do animal, pois

[...] é necessário, para que ele esteja em condições de discernir o que convém ou não convém a si, que ele tenha certo sentido do útil e do nocivo, sentido este que não pode ser relegado à percepção exterior dos objetos. É assim, para retomar o antigo exemplo, que a ovelha foge ao ver o lobo: não porque a cor ou a forma desse animal fosse desagradável ao seu olhar, mas porque ela vê que ele é seu inimigo. [...] Na verdade, o discernimento dos sentidos internos resulta inicialmente da análise do dado do conhecimento sensível, o qual manifesta as “razões objetivas” que não são redutíveis às dos sentidos externos (GARDEIL, 2016, p. 69).

Neste sentido, nós podemos identificar que os sentidos internos são indispensáveis para a vida comum daquele que os possuem, o animal. Podemos então identificar que, ao passo que as plantas se nutrem, crescem e reproduzem, os animais, por sua vez, além de se nutrirem, crescerem e se reproduzirem, eles sentem. Esses sentidos são externos, podendo ser naturais e espirituais. Os sentidos internos dão ao animal a capacidade de comparar, recordar e referir os sentidos externos já experimentados.

Ainda sobre a necessidade dos sentidos internos, vale ressaltar o que Santo Tomás afirma sobre eles:

[...] não somente é necessário que o animal, pela alma sensitiva, receba as espécies dos sensíveis, quando sofre a mutação pela presença deles; mas ainda as retenha e conserve. Ora, receber e reter reduzem-se, nos seres corpóreos, a princípios diversos; assim, as coisas úmidas recebem bem mas retêm mal; e o contrário acontece com as secas. [...] é necessário haja outra potência que receba as espécies dos sensíveis e as conserve. (*STh.* I, Q. 78, Art. 4, Solução).

Estabelecida a importância dos sentidos internos para alma sensitiva, gastemos nossas energias agora para tratar sobre eles. Sob influência de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino nos apresenta quatro tipos de sentidos internos, cada qual com sua particularidade e importância no processo do conhecimento sensível, a saber, o sentido interno *sensus communis*, o sentido interno da imaginação, o sentido interno estimativa, e por fim, a memória. Nos empenharemos em compreender cada um, a começar pelo *sensus communis*.

O *sensus communis*, o primeiro dos sentidos internos, tem duas funções, a primeira função é fazer uma determinada reflexão acerca do que foi sentido, ou seja, acerca da atividade sensível sofrida, poderíamos dizer que há aqui uma determinada conscientização da sensação. Na perspectiva de Santo Tomás de Aquino, e de Aristóteles também, todos os sentidos gozam de uma determinada ou mínima consciência, ou ao menos têm um conhecimento limitado e breve acerca de sua atividade própria.

Surge a necessidade de atribuir a um outro sentido a função de tomar consciência do que sente, uma vez que os sentidos próprios da visão, paladar, audição, olfato e tato são limitados. Daí a necessidade do sentido comum, pois “[...] é o “*sensus communis*”, que percebe que vejo, que entendo etc. Nele se realiza e se unifica o que pode ser chamado de consciência sensível” (GARDEIL, 2013, p. 70).

A outra função do *sensus communis* é a centralização de todas as sensações recebidas pelos sentidos. Pois o *sensus communis* tem a função de comparar as sensações. Os sentidos individuais recebem as sensações de acordo com sua própria realidade e capacidade. O paladar tem o conhecimento próprio da sensação que ele abarca. É o *sensus communis* que une todas as percepções de todas sensações de cada sentido e faz com que se perceba um mesmo objeto como um todo e não só veja, ou só sinta seu cheiro ou só perceba sua superfície.

Pelo *sensus communis* se dá a percepção global de um objeto. Para Santo Tomás, este sentido interno “é como uma espécie de fundo comum, o sistema do conhecimento sensível externo nos aparecendo assim como um buquê de potências enraizadas numa faculdade central” (GARDEIL, 2013, p. 71). É como se o *sensus communis* desse continuidade às sensações recebidas pelos sentidos externos. O *sensus communis* é a ponte que interliga os sentidos externos com os sentidos internos, garantindo a relação com os outros sentidos internos. Santo Tomás evidencia que “o sentido interno não se chama comum por predicção, como se fosse gênero; mas como sendo a raiz comum e o princípio dos sentidos externos” (*STh* I., Q. 78, Art. 4, Resposta à primeira objeção). Todos os animais têm esse sentido, tanto na perspectiva aristotélica, quanto na perspectiva tomasiana.

O outro sentido interno é a imaginação. Na perspectiva de Santo Tomás de Aquino também tem duas funções próprias. Primeiramente, este sentido tem a função de receber e conservar aquelas impressões que foram comunicadas, digamos assim, pelo *sensus communis*, agindo como que uma memória das impressões de experiências vivenciadas.

A segunda função da imaginação é fazer uma reprodução do objeto já percebido na ausência do mesmo. Daí a palavra imaginar ser compreendida como o desenvolvimento de uma imagem do objeto que está ausente, onde as sensações armazenadas são trazidas à tona no imaginário. O Doutor Angélico, tratando sobre o sentido interno da imaginação, destaca que [...] à retenção e à conservação dessas formas [as sensações sofridas] é destinada a fantasia ou imaginação, que é como tesouro das formas recebidas pelo sentido” (*STh*. I, Q. 78, Art. 4, Solução). São tesouros porque são essenciais para o conhecimento sensível do animal.

Outro sentido interno é a estimativa, também chamada de cogitativa. Este sentido tem a função que possibilita ao animal estipular o que é vantajoso e o que é perigoso a ele. É o que faz com que o animal vá ao encontro de algo que deseja ou que fuja de algo que considere perigoso. Santo Tomás gosta de utilizar o exemplo da ovelha, “[...] que vendo o lobo aproximar-se, foge, não pela feiura da cor ou da figura do mesmo, mas como sendo um inimigo da natureza”. Também traz à tona o exemplo do pássaro, pois “[...] a ave colhe a palha, não porque lhe deleite o sentido, mas por lhe ser útil para a feitura do ninho” (*STh*. I, Q. 78, Art. 4, Solução).

De modo que pela estimativa, o animal tem o sentimento de utilidade e necessidade, bem como o sentimento de preservação da vida, ou seja, almeja a sobrevivência diante do perigo e da possibilidade de dor. Prevendo o prejuízo, protege-se. “Resta, então, que haja um

poder sensível especial que tem por objeto essas relações não sensíveis, ‘intentiones insensatae’, a partir das quais as potências afetivas e motrizes poderão reagir” (GARDEIL, 2013, p. 72). Na modernidade, poderíamos encontrar pontos de encontro entre a estimativa com o que os modernos chamarão de instinto animal.

Podemos encontrar na atualidade, uma tentativa de humanizar os animais, podemos identificar muitas afirmações que apontam para uma determinada eticidade, colocando os animais como seres dotados de mais “empatia”, mais “amor” e “bondade” do que muitos seres humanos. Podemos também encontrar comemorações de aniversários de animais de estimação, no qual colocam-se roupas cobrindo suas partes, dando-lhes uma falsa dignidade e uma falsa necessidade de pudor. No entanto, esses determinados comportamentos dos animais, que por vezes parecem demonstrar um conhecimento racional, tratam-se, segundo Santo Tomás de Aquino, de ações próprias do conhecimento sensível, garantido pelo sentido interno estimativa.

Por fim, temos o último sentido interno: a memória sensível. A memória tem a função de guardar as imagens construídas pela imaginação. Essa memória acontece por meio da capacidade que o animal tem de distinguir as experiências vividas, percebendo que já as vivenciou. De modo que “[...] a ordem temporal dos fenômenos assim apreendidos se inscreve na memória, que é, por isso, capaz de reproduzi-la. Apresente-se um desses fenômenos a ela, e ela está em condições de situá-lo” (GARDEIL, 2013, p. 74). Essa ação se distingue da reminiscência humana, porque a memória sensível se dá de forma automática, instintiva, podemos dizer assim. O homem, por sua vez, consegue intencionalmente fazer uma busca ativa e consciente em sua memória.

Esse último sentido interno, me parece, é o que possibilita o condicionamento ou adestramento do animal, que por meio de sua memória sensível obedece a comandos, repete experiências anteriores, e relaciona o “presente” com o “passado”, no que diz respeito a relacionar as sensações sofridas na relação direta com o que essa mesma relação direta remete a uma percepção sensível armazenada. Sobre o sentido da memória, Santo Tomás de Aquino escreve que

é como um tesouro de tais espécies intencionais. E a prova é que o princípio da lembrança resulta, nos animais, de alguma espécie intencional como esta, a saber, o que é nocivo ou inconveniente. E o passado, na sua natureza, à qual se reporta a memória, é computado entre tais espécies (*STh.* I, Q. 78, Art. 4, Solução).

Chegando ao final dos sentidos internos, podemos identificar que, mesmo se tratando de sentidos, eles já estão se tornando um pouco mais abstratos. A abstração propriamente dita é algo próprio do intelecto. De modo que se faz necessário destacar que “[...] não é a forma substancial ou essência das coisas que será percebida, mas unicamente as formas acidentais [...]: a sensação não apreende as essências das coisas, mas unicamente os acidentes exteriores” (GARDEIL, 2013, p. 58).

Frederick Copleston considera que “[...] o corpo e alma desempenham seus respectivos papéis para produzir o ato da sensação, e a capacidade de sentir pertence a ambos em sua união” (2021, p. 835). Nos dediquemos agora em compreender a alma intelectiva, ou melhor, a alma humana.

### 3.2.4 A vida intelectiva

Assim como a alma sensitiva goza, além de suas características e funções próprias, das funções da alma vegetativa, a alma intelectiva traz consigo as características da alma vegetativa e da alma sensitiva, ou seja, é o grau de vida mais elevado. Ou seja, “[...] a alma sensitiva, intelectiva e nutritiva é, no homem, uma só alma” (*STh I, Q. 76, Art. 3, Solução*).

Estabelecido que a alma vegetativa pertence às plantas e a alma sensitiva é própria dos animais. Enquanto que na alma vegetativa encontramos como principais funções delimitadoras a nutrição, o crescimento e a geração e na alma sensitiva encontramos como principais funções o conhecimento sensível, o apetite sensível e a potência motriz, a alma intelectiva por sua vez goza de duas grandes e determinantes características, chamadas faculdades espirituais, a saber, a inteligência e a vontade.

Portanto, no plano vegetativo da vida, encontramos as três potências da nutrição, do crescimento e da reprodução; no plano sensitivo, os cinco sentidos externos, os quatro sentidos internos, a potência de locomoção e o apetite sensitivo; no plano racional da vida, o intelecto agente, o intelecto passivo e a vontade. No homem, todos eles estão presentes (COPLESTON, 2021, p. 835).

Logo, de acordo com Copleston, o ser humano compartilha com os outros seres vivos, seres de graus inferior, as plantas e os animais, ou seja, goza de todas as funções próprias desses graus inferiores a ele. No entanto, se distingue desses seres vivos quando se trata de vontade e inteligência. Essas características são próprias do ser humano.

No livro II da *Suma contra os Gentios*, no capítulo LXVII, buscando deixar claro que o intelecto possível não se trata de imaginação, Santo Tomás de Aquino encerra a questão

afirmando categoricamente que “[...] há no homem uma potência cognoscitiva acima do sentido e da imaginação existentes nos outros animais” (*Suma contra os Gentios*, L. II, LXVII).

De fato, na filosofia tomasiana, o homem tem um lugar de destaque diante de todos os seres vivos. Levando em consideração que estamos tratando de um filósofo cristão da baixa Idade Média, podemos aferir que esse destaque se dá por causa da compreensão de que o homem é criado por Deus à sua imagem e semelhança, e é guardião de todos os outros seres. Para tanto, urge uma hierarquia dos seres.

Vale ressaltar que essa valorização do homem, encontrada em Santo Tomás de Aquino, se dá justamente pela influência da concepção de criação advinda da tradição bíblica. Quando os Padres da Igreja, no alvorecer da Patrística, ao tentar unir filosofia grega e bíblia, desenvolveram concepção antropológica que irá determinar a visão de homem em toda a Idade Média, quiçá os dias atuais. Giovanni Reale e Dario Antiseri, em sua obra *História da Filosofia* apresentam isso de uma forma muito categórica quando explicam que

[...] o antropocentrismo não foi uma marca do pensamento grego, que, ao contrário, apresenta-se geralmente como fortemente cosmocêntrico: homem e cosmos apresentam-se estreitamente conjugados e nunca radicalmente contrapostos. [...] Na visão helênica, o homem não é a realidade mais elevada dos cosmos. [...] Na Bíblia [...] o homem é visto como criatura privilegiada de Deus, feita “à imagem” do próprio Deus e, portanto, dono e senhor de todas as coisas criadas por ele” (REALE, ANTISERI, 1990, p. 380).<sup>10</sup>

De modo que a ideia de uma dignificação ou valorização do ser humano em frente aos outros seres vivos era uma perspectiva vigente e muito bem estabelecida na Idade Média. Philotheus Bohener e Etienne Gilson, em sua obra *História da Filosofia Cristã*, destacam que o “[...] homem é o ponto de convergência de toda criação. Nele se encerram, de algum modo todas as coisas” (BOHENER, GILSON, 2004, p. 467). Santo Tomás de Aquino, imbuído dessa cosmovisão, solidifica-a com o conceito de alma intelectiva e graus de seres.

Destacada essa perspectiva da primazia do ser humano na criação, por meio desse antropocentrismo cristão constatado pelos comentadores supracitados, busquemos, em poucas

---

<sup>10</sup> Giovanni Reale e Dario Antiseri também apresentam outras ideias que foram concebidas a partir da união entre a tradição judaico-cristã e a filosofia grega, proporcionada pela Patrística, porque não dizer, todo o medievo. Além desse antropocentrismo cristão supracitado, os referidos autores destacam, também, a ideia de monoteísmo, uma vez que o paganismo era politeísta. Outra ideia que foi incorporada na filosofia foi a ideia de criação do nada para tratar sobre a origem dos seres. A ideia de um Deus “nomoteta” também é algo estranho aos filósofos gregos. Essas concepções, segundo Reale e Antiseri (1990), são frutos da influência da tradição judaico-cristão, dentre tantas outras, na filosofia.

palavras, definir o que seriam essas faculdades espirituais próprias da alma intelectiva apresentada por Santo Tomás de Aquino, como dito anteriormente, a inteligência e a vontade.

Aristóteles, em sua obra *De Anima*, falando sobre a inteligência humana, destaca que “[...] o objeto próprio da inteligência humana é a quiddidade das coisas” (*De anima* III, 717). Santo Tomás de Aquino corrobora com isso quando na *Suma Teológica*, na questão 85, mais especificamente, explica que “[...] o objeto de nosso intelecto, no estado da vida presente, é a quiddidade<sup>11</sup> das coisas materiais” (*STh.* I, Q. 85, Art. 8, Solução). De modo que é própria da inteligência abarcar, compreender a essência dos seres, pelos menos, em um primeiro momento.

Em outras palavras, a inteligência humana tem por objetivo próprio abstrair aquilo que faz a coisa ser o que ela é, ou seja, sua forma por meio da matéria apresentada aos sentidos. Temos aqui uma forte influência da teoria do conhecimento aristotélica, tanto no que diz respeito às causas, ao movimento de ato e potência e no que diz respeito à substância e aos acidentes.

Outra característica própria da inteligência humana é o seu caráter universal<sup>12</sup>. Enquanto que, na alma sensitiva tem-se o acesso ao conhecimento sensível por meio de cada órgão de forma particular e isolada, o conhecimento intelectual, ao conhecer a quiddidade do objeto em si, goza de um conceito universal, por isso a “[...] inteligência pode ser definida como a faculdade do universal” (GARDEIL, 2013, p. 101). Ainda sobre o intelecto humano, temos que a “[...] faculdade racional tem por objetivo não apenas os corpos sensíveis, mas o ente em geral” (COPLESTON, 2021, p. 835), de modo que quanto mais elevado é o alcance, melhor para a visibilidade do conceito.

Mas não somente pelo fato de a alma intelectiva se tratar de algo espiritual, seu conhecimento pode ser considerado um conhecimento ilimitado, a inteligência humana tem a capacidade de abarcar coisas que estão para além do objeto próprio, podendo refletir sobre realidades puramente abstratas, sobre o ser. Não somente o ser das coisas inanimadas, mas o ser dos seres animados e, em última instância, o Ser que é Deus, de forma limitada, garantido

---

<sup>11</sup> Quiddidade vem da palavra latina *quid* ou *quidditas* que significa a essência da coisa em si. É o que faz a coisa ser o que é e, sem a qual, não é.

<sup>12</sup> Mesmo em uma realidade moderna e pós-metafísica, podemos encontrar essa universalidade em um certo grau. Segundo Habermas, no século XX, quando trata da razão comunicativa, explica que após os diálogos e argumentações, e estabelecida a proposição definida pelo consenso da comunidade, esta mesma definição deve gozar de uma necessária pretensão de universalidade (MÜHL, 2011).

por um desejo natural do homem de conceber Deus<sup>13</sup>. Inclusive, a partir dessa perspectiva se concebe as famosas vias para provar a existência de Deus, cunhadas por Santo Tomás de Aquino, por meio das coisas criadas.

Dito isso, temos que o intelecto humano não somente é capaz de conhecer as coisas materiais, pode-se encontrar no intelecto humano “[...] um conhecimento privilegiado de um ser que, em si, não é puramente material: o sujeito que pensa” (GARDEIL, 2013, p. 148), trata-se do conhecimento da alma por si mesma. O ser humano enquanto sujeito ativo do inteligir, pode pensar sobre si e tentar se compreender por meio de uma ação interior, podemos encontrar algo semelhante já com Sócrates quando apresenta para nós a famosa máxima “conhece-te a ti mesmo”, assim como em Santo Agostinho quando trata da iluminação interior.

De modo que o ser humano tem consciência de si, tem compreensão de sua finitude, ou seja, tem compreensão de sua morte. Os animais não têm consciência de sua finitude, nem sequer devaneiam sobre ela. O que existe neles é uma sensação de perigo iminente e, subsequentemente, o desejo de preservação da vida pelo instinto de sobrevivência. Trata-se aqui do conhecimento do eu, algo próprio do ser humano. De modo que, [...] para Aristóteles, é na e pela atividade psíquica que eu me conheço” (GARDEIL, 2013, pg. 151). Sobre isso, Copleston destaca que o homem “[...] percebe não apenas que ele raciocina e entende, mas também que sente e exerce a sensação” (COPLESTON, 2021, p. 834).

Santo Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, mais especificamente na questão 87, no artigo 1, quando trata do tema em questão, infere que

A alma se conhece a si mesma por si mesma, porque, afinal, chega ao conhecimento de si mesma, embora por ato seu. Pois, é ela mesma que é conhecida, porque se ama a si mesma [...]. Uma coisa porém, pode ser considerada como conhecida por si mesma, de dois modos: porque lhe adquirimos o conhecimento sem ser pelo intermédio de nenhuma outra e, assim, é que se consideram os princípios conhecidos por si mesmos; ou porque não é cognoscível por acidente, como a cor é visível por si e a substância, por acidente (*STh. I, Q. 87, Art. 1, Resposta à primeira objeção*).

No entanto, Bohener e Gilson deixam claro que, mesmo sendo de alma intelectiva, e sendo capaz de compreender sobre si mesma, não podemos dissociar essa compreensão da realidade sensível. Pois “[...] até mesmo para o conhecimento de sua própria alma o homem

---

<sup>13</sup> Neste sentido, levando em consideração a Revelação por meio do Evento Cristo, algo indispensável para compreender Santo Tomás de Aquino e qualquer autor medieval, podemos identificar que Deus se revela a nós levando em consideração a nossa capacidade de abarcá-lo. Ou seja, Deus se faz cognoscível e leva em consideração essas faculdades e funções para que sua Revelação seja inteligível ao ser humano.

tem que volver-se para as coisas sensíveis” (BOHENER, GILSON, 2004, p. 474). Essa necessidade surge justamente da união substancial de alma e corpo na definição de homem. Sobre isso trataremos daqui a pouco.

Essa faculdade humana, a inteligência, pode ser compreendida como a função que concebe a quiddidade das coisas materiais, ou seja, das coisas sensíveis. Deste modo o ser humano é sempre um ser em potência de conhecer aquilo que lhe é inteligível, bem como um ser que tem compreensão e consciência de si e de sua alma inteligente e cognoscente. Voltemos nossa atenção para a outra faculdade espiritual própria da alma intelectual, a vontade.

Pode-se identificar que a vontade está intimamente relacionada com o conhecimento intelectual, ou seja, com a inteligência. Essas duas faculdades espirituais estão em íntima sintonia. Inclusive, é essa sintonia entre vontade e inteligência que é usada para definir a própria vontade, pois a mesma trata-se de uma realidade espiritual<sup>14</sup>.

Santo Tomás de Aquino apresenta uma diferença basilar entre a vontade, os apetites e os desejos, que, primeiramente, em um olhar superficial podem, por vezes, ser confundidos. Essa diferenciação já pode ser usada, inclusive, para defini-la. Ora, a diferença entre a vontade e os apetites e desejos dos sentidos consiste que enquanto o desejo é um apetite próprio do conhecimento sensível, a vontade, por sua vez, é oriunda do conhecimento intelectual, da inteligência. Copleston, explicando sobre as duas maneiras de apetências, distingue-as ao afirmar que “[...] a capacidade apetitiva é dupla, compreendendo o desejo no plano sensitivo, ou apetite sensitivo, e o desejo no plano intelectual, ou volição” (COPLESTON, 2021, p. 835).

Sabendo da importância de compreender o que vem a ser a vontade, inclusive para o próximo capítulo, é *conditio sine qua non* buscarmos sua definição nas próprias palavras do Doutor Angélico, para que não percamos a profundidade de suas palavras. Em sua obra *Suma contra os gentios*, mais especificamente no livro IV, onde trata das coisas que excedem a razão, no capítulo XIX, discursando a respeito do Espírito Santo, Santo Tomás de Aquino, desenvolvendo o conceito de vontade, explica que

[...] é preciso estabelecer-se preliminarmente que toda natureza intelectual é dotada de vontade. Ora, a inclinação do ser de natureza intelectual é a vontade, que é também o princípio das nossas operações, mediante as quais o inteligente opera em visto do fim, pois o objeto da vontade é o fim e o

---

<sup>14</sup> Entendamos aqui espiritual em um sentido metafísico, e não, meramente, religioso.

bem. Logo, em todo ser inteligente deve haver vontade (*Suma contra os Gentios*, L. IV, XIX).

Ser dotado de vontade é algo que atribui uma posição de dignidade ao ser humano diante dos outros seres, uma vez que, o animal, por exemplo não age em função de sua vontade, mas em função de sua sobrevivência. O homem tem condições de, mesmo com fome, por vontade própria, jejuar, se abster de comer algo por uma finalidade maior, seja por um motivo religioso ou por uma causa maior, o animal, por seu turno, não controla suas ações diante da fome, pois não é dotado de vontade, mas sim de apetites.

Falando sobre a distinção entre a vontade e as potências apetitivas dos sentidos, Gardeil (2013) evidencia que a diferença entre ambos está essencialmente na maneira como cada objeto é entendido. Ou seja, quando o objeto é entendido de forma particular então é potência apetitiva sensitiva. Por outro lado, a vontade goza de um caráter universal, trata-se de uma razão universal de bem. De modo que aquilo foi dito acerca da inteligência, pode ser dito acerca da vontade: trata-se de uma faculdade própria do universal.

Aplicando esta última distinção com o exemplo do jejum do homem e o descontrole do animal faminto, podemos inferir que o primeiro se trata da vontade, pois é fundamentado por uma razão universal de bem, que seria o exercício da virtude, a educação dos impulsos, o sacrifício oferecido, e por que não dizer, a salvação; o animal, por sua vez, seria justamente uma potência apetitiva sensitiva, ou seja, a fome que domina sobre os instintos do animal.

A vontade, por ser razão universal de bem, está intimamente relacionada com o fim de uma ação, com o meio e com a fruição do bem. De modo que para que a vontade possa ser considerada reta, boa, faz-se necessário considerar simultaneamente todos esses três pontos. O fim deve ser honesto (*bonum honestum*), o meio deve ser útil (*bonum utile*) à salvação, o agir deve promover uma satisfação, e o fazer provoca deleite (*bonum delectabile*). Trata-se do justo deleite de fazer o que é bom.

Podemos identificar que neste tema nós acabamos por entrar na dimensão moral do ser humano, pois ela mesma se encontra nas mais diversas ações do ser humano. Pois, [...] cada movimento da apetência particular está na dependência de um ato do conhecimento que o comanda e, assim, obtém-se uma série de duplas, seis ao todo, que integram o ato humano completo” (GARDEIL, 2013, p. 166).

Iniciamos este capítulo distinguindo seres inanimados de ser animados, ou seja, seres dotados de alma, deixando claro uma das principais características o movimento. Essa

concepção, como vimos, é uma concepção muito bem aceita no âmbito da filosofia. A concepção aristotélica de alma apresenta uma novidade: a alma passar a ser concebida como a forma do corpo. Santo Tomás de Aquino definia a alma humana, influenciado pela tradição patrística, como sendo uma alma espiritual e imortal. De fato, Santo Tomás reconhece que a alma é a forma do corpo e explica que ela goza de uma dimensão espiritual em todo e qualquer ser humano, e também goza de incorruptibilidade.

É ser humano na medida em que se mostra uma realidade composta, ou seja, o homem é alma e corpo. Não é só alma, não é só corpo. O ser humano é, por excelência, e determinadamente, alma e corpo. Trata-se de uma substância composta. Pois, “[...] a alma humana, como substância específica, não se encontra acabada ou perfeita se estiver unida a um corpo” (GARDEIL, 2013, p. 185). Sem esta unidade não há propriamente ser humano.

Comentando sobre o hilomorfismo aristotélico, Copleston destaca que “[...] o homem é uma unidade, e essa unidade ficaria comprometida se supuséssemos uma pluralidade de formas substanciais. O nome “homem” não se aplica nem à altura não se aplica nem à alma sozinha, nem ao corpo sozinho, mas o corpo e alma conjuntamente, à substância composta (COPLESTON, 2021, p. 833).

Bohener e Gilson (2004), corroborando com Copleston, ressaltam que essa união existente entre corpo e alma, chamada união substancial, é constituída de uma unidade tamanha a ponto de podermos afirmar que todos os atos humanos não podem ser entendidos como atos pertencentes à alma, isoladamente. Muito pelo contrário, os atos humanos são os atos do homem como um todo, seu composto, alma e corpo, pois trata-se de uma substância composta. De modo que o homem não é a alma ou o corpo, mas o todo.

Santo Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, na parte 1, questão 3, apresenta esse conceito afirmando que “[...] nenhum composto se identifica com qualquer das suas partes, como manifestadamente se dá num todo de partes dessemelhantes. Assim, nenhuma das suas partes é o homem, como não é o pé nenhuma das partes deste” (*STh.* I, Q. 3, Art. 7, Solução). De modo que podemos dizer que a alma é incompleta quando está sem o corpo, e vice-versa.

Dito isso infere-se que a união substancial, diferentemente da união accidental, se dá por meio de uma composição que se origina a parte da união de uma forma com uma matéria. É na união entre corpo e alma que o ser se torna completo, no caso em questão, o homem. Ora, “[...] se o homem fosse apenas a sua forma, não haveria diferenças individuais, e, por conseguinte, não haveria senão um único indivíduo. A pluralidade dos homens só se torna possível na base das matérias” (BOHENER, GILSON, 2004, p. 469).

Santo Tomás de Aquino deixa claro isso quando explica que

Embora estando separada, a aptidão natural para união, não se pode chamá-la de substancia individual, que é a hipóstase ou a substância primeira. Tampouco pode ser assim chamada a mão ou qualquer outra parte do homem. Eis porque nem a definição nem o nome de pessoa lhe convém (*STh* I, Q. 29, Art. 1, Ad. 5).

De modo que a perspectiva platônica de alma era praticamente inaceitável para Santo Tomás de Aquino. Diferentemente de Platão, o Doutor Angélico deixa claro que esta união culmina no bem. Trata-se de uma união tão estável que o homem morre. De modo que “[...] o seu sujeito, portanto, não é só a alma, nem só o corpo, mas o *compositum* humano” (COPLESTON, 2021, p. 835). De modo que eles não subsistem um sem o outro.

Étienne Gilson reforça essa definição de homem em outra obra sua chamada *O Espírito da Filosofia Medieval*, onde no capítulo em que se dedica a tratar sobre a antropologia cristã, ressalta que “[...] nem a alma nem o corpo tomado à parte são o homem, mas que o que se chama por esse nome é o que nasce da união de ambos” (GILSON, 2020, p. 233). Essa unidade é *conditio sine qua non* para que seja respeitada a identidade do homem.

Estabelecida a definição de homem na antropologia tomasiana, após estudarmos sobre a organização dos seres existentes, sendo eles vivos ou não vivos, bem como a catalogação de vida vegetativa, sensitiva e intelectual apresentada no início deste capítulo, busquemos compreender no próximo capítulo desta dissertação o significado de pessoa na perspectiva tomasiana e sua implicação no agir humano, ou seja, no seu princípio ético.

## 4 O CONCEITO DE PESSOA NA PERSPECTIVA DE SANTO TOMÁS

Após desenvolvermos a catalogação dos seres e destacarmos a alma intelectiva como a alma mais enriquecida de atributos, revestida de uma grande dignidade em meio à criação, urge neste momento compreender o conceito de pessoa na perspectiva de Santo Tomás de Aquino. Ele formula tal conceito a partir dessa ideia de alma intelectiva desenvolvida no capítulo anterior.

Para tanto, empenhar-nos-emos em compreender o significado da palavra “pessoa” enquanto definição etimológica, e entender, de forma sucinta, como se deu a evolução do conceito de pessoa no âmbito semântico, no âmbito teológico e no âmbito filosófico, por ter ganhado destaque graças a essa influência da tradição cristã no Ocidente. Com isso em mente, abarcaremos os fundamentos do conceito de pessoa cunhado pelo Doutor Angélico para que possamos melhor apresentá-lo.

### 4.1 A etimologia da palavra *pessoa*

A palavra *pessoa* é derivada da expressão latina *persona*. No entanto, para uma compreensão mais acurada, urge nos remetermos também à expressão mais antiga, que é o termo grego *prósopon*, que, sinteticamente, podemos traduzir por máscara, personagem. Uma das teses sobre a palavra *persona* considera que ela deriva da palavra *personare*, trata-se de um verbo, mas especificamente a palavra *personando*, que seria gerúndio do verbo supracitado. Daí surgiria a expressão *persona*.

Outra tese que explica como se deu essa tradução do grego *prósopon* para o latim *persona* seria a expressão “per se una”. De forma literal poderíamos traduzir para a expressão portuguesa “uma por si”, dando um caráter de individualidade, poderíamos afirmar. Faitanin (2005) explica, no entanto, que essa relação entre a palavra latina *persona* e a palavra grega *prósopon* passaram a ter o mesmo significado não por meio de uma tradução literal, mas por meio de um contexto bem mais amplo, a saber, o âmbito artístico da comédia e tragédia grega, ou seja, o teatro.

Nas comédias e nas tragédias os gregos usavam máscaras que serviam, ao mesmo tempo, para esconder o rosto e ampliar a voz. Essas máscaras recebiam o nome de *prósopon*. Na origem, o termo pessoa está diretamente referido, portanto, à representação de papéis. Na origem, o termo pessoa está diretamente referido, portanto, à representação de papéis (OLIVEIRA, 2013, p. 160).

Dito isso, vale ressaltar que não se trata de uma tradução gramatical ou semântica meramente. A palavra latina foi associada à palavra grega “por significar um ato ou efeito de o ator, mediante uma abertura na máscara entorno à boca, impostar e representar pelo som [per+sona] de sua voz, personagem” (FAITANIN, 2005, p. 48). Zeller explicita esse pensamento também quando explica que “persona é palavra da língua latina que se designava a máscara que permitia ao ator ampliar a sua voz (personare) e comunicar-se com a assembleia” (ZELLER *apud* MONDIN, 2021, p. 291).

As máscaras eram muito utilizadas no teatro grego para resguardar o ator no anonimato e impedir de ser reconhecido por aquele que o mesmo estava representando ou imitando nas peças teatrais. Vale ressaltar que as comédias e tragédias gregas também tratavam muitas vezes de temas polêmicos, de forma satírica e irônica, da própria época com personalidades do próprio tempo. Então nem sempre as sátiras arrancavam risos daqueles que eram o alvo da sátira, mas ódio e sentimento de retaliação, daí a necessidade de preservar o ator. “O indivíduo atrás da máscara não tem a intenção de exprimir o seu ser, mas ao esconder o rosto pretender dar voz a um personagem” (OLIVEIRA, 2013, p. 160).

A máscara também servia para caracterizar o personagem em si que era discriminado pelos traços da máscara e da voz manifestando seu caráter, sua personalidade, digamos assim. “O autor criou papéis dramáticos, papéis de diálogo, para dar assim vida à sua poesia ou à sua narração” (RATZINGER, 2013, p. 179), fazendo com que as ações ganhassem vida por meio do papel. De modo que, mesmo que de forma dramática, o papel é enriquecido de ação, passa a atuar, torna-se ato.

Sem dúvida, os termos *prósopon* e *persona* foram resgatados e têm sua origem no âmbito artístico. Epitecto (*apud* FAITANIN, 2005, p. 52) corrobora com essa ideia quando recorda ao ator que ele deve se lembrar de sua função: “aqui não passas de um ator de um drama, que será breve ou longo segundo a vontade do poeta [...]. Visto que a ti cabe apenas representar bem qualquer pessoa que te seja destinada”.

O próprio Faitanin considera que “a máscara servia mais para fazer reconhecer a personagem representada, que propriamente o ator” (FAITANIN, 2005, p. 49). Era por meio das expressões faciais da máscara, das expressões corporais reproduzidas pelo ator e, principalmente, por meio do som que ecoava pela máscara se produzia toda a atuação. Joseph Ratzinger, em sua obra *Dogma e Anúncio*, quando trata sobre a noção de pessoa, explica, por

meio de uma exegese prosopográfica, que a palavra *prósopon*, “que mais tarde se chamará *persona*, originariamente significa simplesmente o ‘papel’, a máscara de ator” (RATZINGER, 2013, p. 179).

Como não era possível ver o rosto do ator, ele passava a ser reconhecido pelo som de sua voz reproduzida por meio da máscara. Daí um dos porquês de máscara (*prósopon*) ser traduzido para o latim com a palavra *persona* (pelo som). A pessoa do ator era identificada pela voz. Mas não somente, com o uso recorrente da máscara, a própria máscara também passa a ter esse mesmo significado. Veja:

Assim, pois, *persona* significou (1) a representação: o ato ou efeito de o ator representar, pelo som [*persona*] de sua voz, uma personagem; (2) a máscara: o próprio artefato, a máscara, que o ator usava para atuar e representar e que sobrepunha a face ocultando-lhe a identidade; (3) a personagem: que era representada pelo ator, mediante uma aparência enganosa manifesta na máscara e por fim (4) o próprio ator: que era quem atuava (FAITANIN, 2005, p. 51).

Podemos perceber que houve um paulatino desenvolvimento acerca da definição etimológica dessa palavra na medida em que a própria peça teatral foi se tornando mais rica em sua produção. A palavra *prósopon*, conseqüentemente, também foi enriquecendo seu significado de acordo com a evolução de seu próprio contexto dramático.

Lima Vaz, em sua obra *Antropologia Filosófica*, mais especificamente, no segundo volume, quando trata sobre a categoria da pessoa, desenvolve que antes de se tornar um termo filosófico, a expressão *prósopon-persona* “percorreu diversos territórios semânticos, desde a linguagem teatral, onde provavelmente reside a sua origem, passando pela linguagem das profissões, pela gramática, pela retórica, pela linguagem teológica até vir a fixar-se na linguagem filosófica” (LIMA VAZ, 2016, p. 189). De fato, estamos tratando de um termo tão rico que pode ser irresponsável reduzi-lo a uma definição única.

Logo, a palavra latina não consegue expressar na sua completude toda a riqueza da palavra grega, embora as duas apresentem a mesma tradução: máscara. Ou seja, nem a expressão latina *persona* ou nem mesmo a expressão latina *masca* conseguem traduzir a riqueza semântica da palavra *prósopon*. A tradução é imposta para que haja uma relação, uma tradução, com o intuito de preencher uma necessidade linguística, mesmo que para isso empobreça o termo, digamos assim. De certo, isso acontece de forma muito rotineira quando fazemos alguma tradução.

No entanto, a partir de Tertuliano, o termo *persona* passa a ter uma grande força semântica. Ratzinger (2013, p. 178) explica que a palavra “pessoa” “entra pela primeira vez, com todo o peso, na história do espírito” quando o supracitado Padre da Igreja apresentou ao mundo latino a sua famosa expressão: *una substantia – tres personae*. A partir dessa expressão, Tertuliano explica que Deus é uma substancia e três pessoas, essa máxima desenvolverá toda a produção teológica e dogmática acerca da Trindade. Com isso, a palavra *persona* passa a ser uma expressão muito cara no pensamento ocidental. Lima Vaz sintetizou o desenvolvimento e transformação semântica da seguinte maneira:

Este [prosopon = persona], ao emigrar da linguagem teatral, depois jurídica, para a linguagem da teologia e depois da filosofia, caminhará para o polo oposto à sua significação original: em lugar de ‘máscara’ ou ‘título’ passará a significar a totalidade do sujeito na sua mais radical originalidade ou na própria raiz do seu ser que é, como tal, incomunicável e irrepreensível (LIMA VAZ, 2016, p. 220).

Dito isso, após abarcarmos a definição etimológica, bem como a semântica do termo *persona* e *prosopon*, torna-se imperativo compreendermos como se desenvolveu o conceito de pessoa desde os gregos até os medievais, para que possamos situar a importância desse conceito, assim como conhecer os fundamentos que o próprio Santo Tomás de Aquino utilizou para construir o seu conceito de pessoa, que é o objeto deste estudo.

## **4.2 A origem do conceito de pessoa**

Como observamos no capítulo primeiro desta dissertação, a partir dos gregos nós já podemos identificar uma preocupação dos filósofos acerca do que vem a ser o homem. Destarte, o homem passa a ser um objeto de estudo, passa a ser uma preocupação filosófica. Filósofos como Platão e Aristóteles buscam definir o homem apresentando um conceito de alma. Platão, em sua obra *A República*, situa o homem em uma cidade, onde, de acordo com as características próprias de sua alma, deve ocupar uma função específica na mesma. De modo que para tratar do homem, de sua educação e da virtude da justiça, Platão vê a necessidade da vida em sociedade.

Aristóteles, em sua célebre obra *Ética a Nicômaco*, mais especificamente no livro IX, também afirma que o homem é um animal político. Neste sentido, segundo o Estagirita, o homem é, por sua própria natureza, um ser social, lógico e dialógico. É vivendo em sociedade que ele se realiza enquanto homem. Na medida em que vive na companhia dos outros e com os outros, o homem é feliz, daí a necessidade da *polis*, como afirma Barrera (2007, 145): “somos todos em e pela cidade. Quem estiver fora da cidade não é um ser humano; é um

animal ou um deus”. Não é à toa que Aristóteles desenvolve um pensamento belíssimo acerca da amizade. “Como se sabe, para o Filósofo do Liceu, como para qualquer grego, o homem é totalmente refrido à *pólis*” (PÊCEGO, 2012, p. 27).

Podemos encontrar nos filósofos gregos, de forma dispersa, diversos elementos para uma compreensão mais aprofundada acerca do conceito de pessoa, atribuindo um valor a uma ideia mais singular do homem. Embora possamos identificar que no pensamento grego o homem já passa a ser visto como o mais digno dentre os seres vivos, por causa de sua razão (*lógos*), possibilitando assim o desenvolvimento de uma antropologia mais consistente, também nota-se, no entanto, que há uma valorização do homem na sociedade e certo desprezo com o homem enquanto indivíduo, enquanto pessoa. Isso acontece porque “na filosofia clássica grega o homem foi estudado a partir de perspectiva cosmocêntrica” (MONDIN, 2021, p. 10).

Corroborando com essa perspectiva, Barrera, em sua obra *A política em Aristóteles e Santo Tomás*, considera que no pensamento grego nós nos “deparamos assim com o fato paradoxal de que a antropologia filosófica de Aristóteles não tem a pessoa como categoria hermenêutica principal, mas sim a cidade” (BARRERA, 2007, p. 145). Isso parte do princípio de que o interesse que deve prevalecer sempre será o interesse da *polis*, não do indivíduo. “O pensamento helênico não estava em condições de conceber que o infinito e o universal pudessem exprimir-se em pessoa” (GARAUDY *apud* MONDIN, 2021, p. 291).

Gilson acena para essa perspectiva em sua obra *O Espírito da Filosofia Medieval*, na qual apresenta a perspectiva aristotélica, segundo a qual o ser necessário sempre será entendido como uma realidade coletiva, enquanto que para os cristãos este ser necessário sempre se trata de um ser singular. É ressaltada e resguardada a individualidade e singularidade do ser, algo ignorado pela perspectiva clássica. Na obra ele explica que a pessoa humana “é muito mais que um indivíduo, porque só se fala de uma pessoa, assim como de um personagem, no caso em que a substância individual que se considera possua certa dignidade” (GILSON, 2020, p. 269). De modo que o termo *pessoa* é mais rico do que *indivíduo*, por que aquela não se finda apenas na ideia de individualizar ou caracterizar a espécie, há algo mais, a pessoa se particulariza ainda mais. Essa particularização é possibilitada pela máxima cristã de que todos e cada um de nós somos filhos de Deus. Cada pessoa é, individualmente e particularmente, filho de Deus.

Battista Mondin, por exemplo, em sua obra *O homem, quem ele é?*, quando trata sobre a pessoa humana, desenvolve que o conceito de pessoa não é um conceito presente na filosofia grega. Na ocasião, Mondin explica que o conceito de pessoa se trata de um conceito estranho, inclusive. Pois, enquanto o conceito de pessoa parte de uma ideia de singularidade e individualidade, a filosofia grega parte da ideia de universalidade, de sociedade: “O homem antigo é absorvido pela cidade e pela família, submetido ao destino cego, sem nome” (MOUNIER *apud* MONDIN, 2021, p. 291).

Podemos identificar que “o singular, o indivíduo, o concreto para o pensamento grego tem valor provisório, como momentânea fenomenização da espécie universal, ou então como instante transitório do grande ciclo, que tudo compreende da história” (MONDIN, 2021, p. 291). Dito isso, a ideia de homem enquanto pessoa não se deu na filosofia grega. Rubio é categórico ao afirmar que “a visão de homem como pessoa não deve, assim, ser procurada na filosofia grega” (RUBIO, 2001, 304). Mounier (*apud* MONDIN, 2021, p. 291) corrobora com isso quando desenvolve que “o sentido da pessoa na antiguidade permanece embrionário”.

Zeller (*apud* MONDIN, 2021) concorda com isso ao considerar que não há no idioma dos filósofos gregos uma palavra que traduza a ideia de personalidade. Garaudy (*apud* MONDIN, 2021) também destaca que os padres gregos, quando passaram a escrever sobre o conceito de pessoa, não encontraram na filosofia grega as categorias e as palavras para traduzir o pensamento.

Diante disso, pode-se constatar que a ideia de pessoa é uma ideia posterior à filosofia clássica grega. A origem do conceito de pessoa se deu no âmbito cristão. Ratzinger desenvolve que “o conceito de ‘pessoa’ se originou do trato com a Escritura como uma exigência da sua explicação. É um produto da lida com a Bíblia. E segundo, ele se originou da ideia do diálogo” (RATZINGER, 2013, p. 181). Essa perspectiva é corroborada por vários pensadores. Garaudy (*apud* MONDIN, 2021) destaca que foi o cristianismo que construiu a dimensão da pessoa humana, pois essa dimensão, repito, era estranha ao racionalismo clássico grego.

Maritain (2018) concorda com esse pensamento, ao explicar que para o pensamento medieval o homem não se reduzia meramente a um animal racional, mas se inscreve no conceito de pessoa. Maritain assevera que a noção de pessoa se trata de “uma noção de origem cristã, que se destacou e se precisou graças à teologia” (MARITAIN, 2018, p. 22).

Obviamente, podemos identificar no período clássico alguns vestígios, como que sementes de uma filosofia personalista, como por exemplo, encontramos em Homero, Sófocles, Sócrates, Virgílio. No entanto, é com o cristianismo que a noção de pessoa é verdadeiramente aprofundada e desenvolvida, a ponto de ter sua origem propriamente dita aí. Como afirma o padre Lima Vaz “embora o conceito filosófico de pessoa possa fazer remontar a sua linhagem até a *psyché* socrática, foi nas controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV que ela adquiriu a riqueza conceptual” (LIMA VAZ, 2016, p. 189).

Em sua obra *Humanismo Integral* Jacques Maritain ressalta que o “humanismo ocidental tem fontes religiosas e “transcendentes” sem as quais ele é incompreensível a si mesmo” (MARITAIN, 2018, p. 16). Rubio, em sua obra *Unidade na pluralidade* afirma categoricamente a noção de pessoa “é uma criação própria do cristianismo” (RUBIO, 2001, p. 304). O próprio Hegel (*apud* LIMA VAZ, 2016) destacou a noção de pessoa teve como raiz mestra a revelação cristã, ressaltando a liberdade da pessoa. Não somente, “Hegel restabelece a amplitude conceptual com que o conceito de pessoa tinha sido pensado na tradição filosófico-teológica cristã” (LIMA VAZ, 2016, p. 197). Como dito acima, a partir dos autores da patrística, a exemplo de Tertuliano, surge a necessidade de falar sobre as pessoas da Trindade, conseqüentemente, da pessoa de Cristo, e naturalmente da pessoa humana.

Lima Vaz caminha por esse pensamento, ao afirmar veementemente que “parece indiscutível que, se procuramos a raiz mais profunda da qual cresceu a acepção filosófica de pessoa, iremos encontrá-la no terreno teológico [...] no terreno do encontro entre o *lógos* bíblico-cristão e o *lógos* grego” (LIMA VAZ, 2016, p. 189). Sem dúvida ele está se referindo ao esforço hercúleo que os Padres da Igreja tiveram para relacionar fé e razão, filosofia e teologia no início do período da patrística e em todo o período medieval. Em sua obra *Antropologia Filosófica II*, Lima Vaz (2016) afirma de forma categórica que esse encontro entre o *lógos* grego e o *lógos* cristão, que faz nascer como um fruto desse mesmo encontro o conceito de pessoa se trata de uma evidência histórica indiscutível. Lima Vaz ainda afirma que

A descoberta e a afirmação da individualidade espiritual do homem foi prolegômenos histórico e a premissa teórica para a descoberta e a afirmação da pessoa. Ela se deu em Israel e na Grécia por caminhos diferentes, mas esses caminhos um dia se encontrarão na teologia cristã e, a partir dela, irão constituir uma só rota na filosofia ocidental (LIMA VAZ, 2016, p. 203).

Temos que a origem do conceito de pessoa se deu de forma maciça e mais aprofundada a partir do cristianismo primitivo. Os Padres da Igreja, buscando compreender a

fé, utilizando-se de categorias filosóficas, desenvolveram suas doutrinas. Isso contribui de forma determinante para o desenvolvimento da compreensão filosófica do conceito de pessoa. Diante disso, é salutar dedicarmos de forma sucinta algumas linhas ao modo como se deu esse entrelaçamento entre o *lógos* grego e o *lógos* cristão (bíblia).

Para Luhmann (1998), o conceito de pessoa se desenvolve na Idade Média mediante a necessidade de apresentar o ser humano não como fruto de um papel social, como vimos nos gregos, mas como um indivíduo em geral e como um ser independente do contexto social ao qual se encontra. De modo que há um esforço para desenvolver a dimensão valorativa do indivíduo.

Mondin corrobora com esse pensamento ao explicar que o conceito de pessoa não consistiu em um mero dado da fé. Muito pelo contrário. Por meio da patrística e da escolástica, o conceito de pessoa passou por uma análise criteriosa e, com isso, acabou ganhando envergadura. O desenvolvimento filosófico do conceito em questão “ocorreu principalmente a partir das disputas teológicas dos grandes mistérios da Trindade e da Encarnação, a cuja solução contribuiu de forma decisiva a formulação exata do conceito de pessoa” (MONDIN, 2021, p. 292).

Como dito acima, foi com Tertuliano, grande teólogo ocidental, que cunhou máximas que causaram um grande impacto no pensamento cristão. Com a máxima “una substantia – tres personae”, a palavra “pessoa” entra na história do espírito de forma determinante e com um grande peso.

O fato de que, na formulação dos dogmas cristológico e trinitário do século IV, a reflexão teológica cristã tenha superado vitoriosamente o risco de uma fusão sincretista das duas tradições revelou-se decisivo para a formação do conceito teológico de pessoa, pois propiciou, de um lado, o reconhecimento da sua amplitude analógica, o que permitirá acolher a pessoa humana no âmbito da sua significação fundamental; e, de outro, preparou o terreno para que a “experiência da pessoa” se tornasse, para o homem ocidental, a vida privilegiada de acesso à compreensão do seu próprio ser (LIMA VAZ, 2016, p. 205).

Como afirma Lima Vaz, o conceito de pessoa paulatinamente, a partir dos Padres da Igreja passa a ganhar destaque no pensar teológico. E no decorrer dos séculos, a partir de inúmeros pensadores, o estudo a respeito da pessoa vai ganhando envergadura, a ponto de ainda hoje ser um tema muito caro para o pensar filosófico.

*Persona e prósopon* saem do âmbito teatral por uma grande influência dos escritores cristãos, quando na interpretação da Bíblia desenvolvem seus pensamentos. Podemos destacar

alguns exemplos dessa procura por respostas quando na criação Deus fala no plural: “ façamos”, “nossa imagem”, “Adão se tornou como um de nós”. “Vê-se como aqui o fenômeno do diálogo *intradivino* produz a ideia da pessoa que é pessoa em sentido próprio” (RATZINGER, 2013, p. 180). Essas passagens bíblicas seriam demonstrações de um diálogo existente entre as pessoas da Trindade, entre o Pai e o Filho.

São Justino, padre do século II, por exemplo, desenvolve que há diversos *prósopa*, ou seja, há diversos “papéis” na Trindade. Joseph Ratzinger assevera que estes papéis introduzidos pelo escritor cristão “são realidades, realidade dialógicas” (RATZINGER, 2013, p. 180). De modo o que antes funcionava com uma ferramenta literária, a partir do diálogo que dá vida à representação, o *Lógos*, já não é mais um papel, meramente, mas pessoa.

Este diálogo não se restringe a um diálogo *intradivino*, pelo contrário, o diálogo também se dá com o homem. Deus fala e interpela o homem. Este, por sua vez, responde a esta comunicação por meio da palavra. Temos que Deus é sujeito que dialoga. Ratzinger é categórico quando afirma que “o conceito de pessoa, atendendo à sua origem, exprime a ideia do diálogo e de Deus como sujeito dialógico. Deus como um ente que vive e existe como eu, tu e nós” (RATZINGER, 2013, p. 181).

No decorrer do tempo, séculos mais tarde, Santo Agostinho elabora em sua doutrina da Trindade que Deus é um ser em três pessoas. “Agora se constata que a pessoa aí se deve entender como relação. A relação não é algo que acresça à pessoa, mas a pessoa mesma; a pessoa, segundo sua essência, aqui existe só como relação”. (RATZINGER 2013, p. 182). Dito isso, temos que a pessoa em Deus é relação, onde o Pai está voltado para o Filho e o Filho está voltado para o Pai, trata-se de uma relatividade recíproca.

Segundo Mondin, a intenção de Santo Agostinho é encontrar um termo que possibilite expressar uma distinção entre o Pai, o Filho e o Espírito sem correr o risco de acabar por separá-los e desenvolver uma ideia de três deuses, e distingui-los sem desprezar ou anular a individualidade de cada um. Essa é genialidade de Santo Agostinho, ao explicar minuciosamente “que os termos ‘essência’ e ‘substância’ não têm essa dupla virtude. Ela, pelo contrário, pertence ao termo grego ‘hipóstase’ e ao seu correlativo latino ‘pessoa’, o qual ‘não significa uma espécie, mas algo de singular e de individual’” (MONDIN, 2021, p. 292).

Santo Tomás de Aquino explica na *Suma Teológica* que a palavra hipóstase recordada por Mondin na citação acima era tida pelos gregos como um termo que designa um indivíduo.

Trata-se de um indivíduo qualquer do gênero de substância. Esta natureza goza de uma excelência e dignidade especiais, dando à ideia de pessoa um caráter de destaque, veremos mais sobre isso quando tratarmos sobre o conceito de pessoa na perspectiva tomasiana.

Santo Agostinho define que o homem é um ser composto, dotado de alma e corpo. Mas um dado interessante é que, na perspectiva agostiniana, o homem é homem quando é alma e corpo. Mesmo compreendendo que alma tem maior valor que o corpo, é estabelecido que o homem não é só corpo, nem muito menos só alma. Faz-se necessário a união do corpo e da alma para constituir o homem. Por se tratar de uma cosmovisão cara para o nosso trabalho, vale a pena apreciar tal definição nas próprias palavras de Santo Agostinho, em sua obra *A Cidade de Deus*, mais especificamente a segunda parte:

Porquanto o homem não é apenas alma nem apenas corpo, mas composto de alma e de corpo. É grande verdade não ser todo o homem a alma do homem, mas sua parte superior, nem seu corpo todo o homem, mas sua parte inferior. E também é que à união simultânea de ambos os elementos se dá o nome de homem (AGOSTINHO, 1990, p. 124).

Vale ressaltar que em Santo Agostinho encontramos a influência neoplatônica de que o corpo é servo da alma, a alma “se utiliza” do corpo, podemos dizer assim. Ou seja, por mais que se trata de uma realidade composta, a alma tem uma grande valorização diante do corpo que é material e efêmero.

Hugo de São Victor, séculos mais tarde, concordará com essa ideia, com uma determinada predileção pela alma a ponto de entender que a pessoa é a alma, não o corpo e a alma. Essa ideia composta do homem é muito importante e se tornará determinante para a definição de pessoa na filosofia medieval, por meio de uma visão integral do homem que será defendida por São Boaventura, por Gilberto de la Porrée e por Santo Tomás de Aquino, mais tarde. Esses últimos entendiam que a alma racional quando está em sintonia e unida ao corpo constitui o ser da pessoa. Alma e corpo não se mostram como dois constitutivos separados. Lima Vaz considera que em Santo Tomás de Aquino nós iremos encontrar o ponto de equilíbrio de todas as sínteses desenvolvidas até sua época acerca do conceito de pessoa.

Outra característica determinante da antropologia filosófica agostiniana é a noção de que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus. Sendo assim, a alma humana é espelho da Trindade. Ladaria (2003), comentando Agostinho, considera que o homem é imagem e semelhança de Deus por ter possibilidade de conhecer Deus. A capacidade de Deus é a característica que delimita e separa o homem de todo o resto da criação. “O homem é imagem

de Deus pela qualidade do espírito, segundo sua natureza intelectual” (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 110). Aqui temos a dimensão racional do homem, ou seja, o intelecto. Trata-se da alma intelectual desenvolvida por Santo Tomás de Aquino como observamos no capítulo anterior.

Mas o estudo acerca da noção de pessoa não se restringiu a Santo Agostinho, outros pensadores cristãos como Boécio, Ricardo de São Vítor, Santo Anselmo e o próprio Santo Tomás desenvolveram e contribuíram para com o pensamento personalista. Boécio, por exemplo, tido como o último romano e primeiro escolástico explicou que “a pessoa é uma substância individual de natureza racional” (BOÉCIO *apud* MONDIN, 2021, p. 292). Tida como uma das mais célebres definições, que irá influenciar decisivamente os filósofos e teólogos que o sucederam na história da filosofia medieval. Pois se trata de um pensamento que “pensa substancialisticamente” (RATZINGER, 2013, p. 186). Essa definição de Boécio influenciará a reflexão de Santo Tomás de Aquino mais tarde. De Finance (*apud* OLIVEIRA, 2013, p. 161) explica que “Tomás de Aquino tem consciência da existência da ‘tensão entre a noção absolutista de pessoa herdada de Boécio e a concepção relacional sugerida pelo dogma’ cristão”. Santo Tomás buscou conciliar essas duas perspectivas para formular seu conceito de homem.

Ricardo de São Vitor, por seu turno, ao definir a pessoa, explicou que a ideia de que a pessoa deve ser entendida como “uma existência incomunicável de natureza espiritual” (RATZINGER, 2013, p. 186). Temos aqui um grande salto da essência para desenvolver categorias de existência. É sem dúvida uma das grandes contribuições de Ricardo de São Vítor. A palavra incomunicabilidade passa a ser um termo caro para a compreensão filosófica do conceito de pessoa. Santo Tomás de Aquino com certeza foi influenciado por essa perspectiva, e tratou sobre o termo incomunicabilidade, se tornando também um termo importante para esta dissertação.

Santo Anselmo, no século XI, já com os escritos aristotélicos permeando o Ocidente, principalmente nas universidades da França, elucidada, a partir de Boécio, que a razão é, sem dúvida, *conditio sine qua non* para abarcar o homem. Bem como o mundo que o cerca e, conseqüentemente, sua fé. Por isso o debate da relação entre fé e razão é algo tão caro para os escolásticos. Vale ressaltar, no entanto que em Santo Anselmo podemos identificar uma tentativa de preservação do pensamento agostiniano.

Alberto Magno, grande nome da Escolástica e mestre de Santo Tomás de Aquino, foi um grande difusor do pensamento aristotélico. Em seus escritos podemos identificar que ele buscou aplicar a razão aristotélica no pensamento de sua época. Em Santo Alberto é possível perceber que ele buscou demonstrar a “importância de se conhecer as coisas por intermédio da experimentação e do uso da razão” (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 106). De modo que Santo Alberto desenvolveu que é pela verificação empírica que podemos ter ciência das coisas naturais.

Daí nós compreendemos a grande influência de Santo Alberto sobre Santo Tomás de Aquino, pois o Doutor Angélico também teve essa mesma preocupação, quando escreveu as famosas “Vias para a existência de Deus”, onde buscou, por meio dos entes, ou seja, por meio da experiência e da existência chegar à compreensão, de forma racional, que Deus existe. De fato, Santo Tomás de Aquino sustenta a “tese de que a experiência sensível é o ponto de partida do conhecimento intelectual em relação a todos os objetos desse conhecimento” (GRABMANN, 2021, p.137). Ou seja,

A psicologia aristotélico-tomista do conhecimento coloca em relevo a passividade e receptividade das potências cognoscitivas e concebe o conhecimento como uma cópia da realidade subministrada pela experiência. Santo Tomás ensina que existe uma relação íntima entre o conhecimento sensível e o conhecimento espiritual (GRABMANN, 2021, p. 134).

Essa perspectiva também influencia de forma determinante no estudo acerca do conceito de pessoa. Pois a partir disso o conceito não fica girando em torno de uma definição abstrata. Ele passa a ganhar uma dimensão existencial e experimental. De modo que “o elemento formal da personalidade ou identidade é a existência, enquanto passa a acto segundo a essência ou natureza humana concretizada na pessoa, numa personalidade situada” (PÊCEGO, 2012, p. 470).

O fato é que por meio da necessidade de uma formulação dos dogmas cristológicos e trinitários a partir do século IV foi determinante para a formação do conceito de pessoa. Pois ao passo que este mesmo conceito desenvolvido pelos pensadores medievais nos

propiciou, de um lado, o reconhecimento da sua amplitude analógica, o que permitirá acolher a pessoa humana no âmbito da sua significação fundamental; e, de outro, preparou o terreno para que “a experiência da pessoa” se tornasse a via de acesso do seu próprio ser (LIMA VAZ, 2021, p. 206).

De fato, como Jacques Maritain pontua que, com o desenvolvimento do pensamento ocidental medieval, o homem passa a ser visto, não mais segundo a visão aristotélica, dotado

de razão, mas sim pessoa. “O homem era também uma pessoa” (MARITAIN, 2018, p. 22) com liberdade de escolha.

Lima Vaz, em sua obra *Antropologia Filosófica*, especificamente o primeiro volume, defende que “a síntese mais bem-sucedida da antropologia medieval, vamos encontrá-la no pensamento de Sto. Tomás de Aquino. Nela convergem as grandes teses da antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristão, encontrando finalmente seu ponto ideal de equilíbrio” (2014, p. 73). Dito isso, voltemos nossa atenção para a contribuição de Santo Tomás ao conceito de pessoa.

### **4.3 O conceito de pessoa na perspectiva tomasiana**

O conceito de pessoa se desenvolve, como podemos ver, a partir do estudo da Trindade. Na própria *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino, mais especificamente na primeira parte, a começar pela questão 27, define a Trindade a partir da ideia de processão. As processões em Deus delimitam a relação entre as pessoas da Trindade. De modo que não podemos ignorar que a necessidade de um estudo acurado para definir o que seria pessoa parte primeiramente de uma necessidade teológica. “De fato, quase tudo que sabemos da filosofia da pessoa se encontra, no caso dos pensadores da Idade Média, nas questões que eles consagram à teologia da Trindade” (GILSON, 2020, p. 274).

Em outras palavras, Gilson corrobora com essa perspectiva de que é graças ao estudo teológico que chegamos ao conceito de pessoa humana quando, em sua obra *O Espírito da Filosofia Medieval*, no capítulo intitulado *O personalismo cristão*, faz sua investigação sobre a influência de Boécio para o estudo da pessoa. Ele explica que “é num tratado sobre as duas naturezas de Cristo, que se encontra a definição da pessoa em que toda a Idade Média se inspirará” (GILSON, 2020, p. 274).

Destarte, o conceito de pessoa é desenvolvido para “compreender” Deus, só depois houve necessidade de compreender o conceito pessoa e atrelar ao conceito de homem. No entanto, temos que compreender que essa lógica não poderia ser diferente uma vez que a *Suma Teológica* se trata de um trabalho de cunho teológico. Em outras palavras, Deus é o tema chave do supracitado texto tomasiano, bem como a relação entre Deus e as criaturas. E é a partir dessa relação que se estabelece a ideia de pessoa humana. Domingues, ao comentar Santo Tomás, explica que “S. Tomás, abordando a temática da Pessoa, reflecte predominantemente numa perspectiva teológica, mas sem nunca esquecer a complexidade do

historicismo da verdade, do desenvolvimento natural e de criador cultural numa comunidade humana concreta” (2003, p. 477).

Sabendo que em Santo Tomás encontramos “a formulação mais elevada em solo medieval da noção de pessoa” (OLIVEIRA, 2013, 164), tendo desenvolvido como se deu a origem do conceito de pessoa, e constatando a grande contribuição que a filosofia, desde a patrística até a escolástica, deu para o desenvolvimento deste pensamento, urge agora voltarmos nossa atenção para a filosofia de Santo Tomás de Aquino, no que concerne a compreensão de alma, indivíduo e pessoa.

#### 4.3.1 Alma e corpo: união substancial

Na antropologia filosófica de Santo Tomás de Aquino o homem é entendido como um animal racional. Aqui há, sem dúvida alguma, uma herança aristotélica. Este animal racional, no entanto, é definido como homem quando é compreendido em sua totalidade, ou seja, alma e corpo. Na própria *Suma Teológica*, ele afirma que “o homem não é só alma, mas é algo composto de alma e corpo” (*STh.* I, Q. 75, Art. 6, Resposta).

Dito isso, temos que Santo Tomás, assim como Aristóteles, desenvolve uma perspectiva hilemórfica, ou seja, a composição forma-matéria, a alma sendo a forma do corpo. Ladaria (2003) sintetiza que a alma humana se trata da forma substancial do corpo. Destarte, “conhecer a alma é algo extremamente difícil e só se chega lá através de raciocínio que procede dos objetos e se dirige para os atos, e dos atos para as faculdades” (AQUINO *apud* MONDIN, 2021, p. 22). Sem dúvida, Santo Tomás de Aquino se fundamentou na perspectiva aristotélica de alma. O Doutor Angélico adota para si a definição aristotélica e a desenvolve com maestria e rigor lógico. Essa definição consiste em afirmar que a alma é “a enteléquia, a primeira realidade de um corpo físico, capaz de vida e, portanto, orgânico. A alma humana é concebida como o princípio primeiro e imaterial da atividade intelectual” (GRABMANN, 2021, p. 130).

Segundo Mondin, Santo Tomás de Aquino, ao desenvolver sua antropologia filosófica, estabelece algumas características próprias de seu pensamento, a saber,

o homem é composto essencialmente de alma e corpo; a alma não subjaz ao corpo, mas ao contrário; aquela possui o ser diretamente, ou seja, tem o seu próprio ato de ser e dele faz participar o corpo. Há, portanto, uma unidade profunda, substancial entre alma e corpo justamente porque é único o seu ato de ser. Mas ao mesmo tempo tendo a alma uma relação prioritária no ato de ser, a morte do corpo não pode implicar na sua morte. A alma é, portanto, de direito imortal (MONDIN, 2021, p. 12).

Estabelecida essa composição de alma e corpo, bem como sua unidade substancial como uma das principais características da antropologia filosófica tomasiana, vale a pena voltarmos nossa atenção para esse tema tão necessário para compreender o conceito de pessoa na perspectiva tomasiana.

A questão da substancialidade da alma gerou vários embates filosóficos em diversas épocas e com diversos filósofos como nós vimos no primeiro capítulo desta dissertação. Esses embates fizeram surgir diversas formulações acerca do que seria alma e sobre sua substancialidade. Alguns filósofos desenvolveram a ideia geral de que a “alma é substância e a sua substancialidade identifica-se com a do homem” (MONDIN, 2021, p. 278) Outros filósofos, no entanto, desenvolveram de forma geral que alma não é substância, mas acidente, isso se dá quando a alma é reduzida à corporeidade.

Outros filósofos desenvolveram que “a alma é substância completa porque é dotada de um ato de ser próprio, mas não se identifica com a substancialidade do homem, a qual compreende também o corpo” (MONDIN, p. 278). Santo Tomás de Aquino foi o baluarte dessa última perspectiva. “A alma é dotada de modo de agir todo seu; por esse motivo, goza também de ato próprio de ser” (AQUINO *apud* MONDIN, 2021, p. 280).

Identifica-se assim uma autonomia da alma quanto ao ser, isso se dá pelo fato de que a alma não pode sentir cheiro, tocar ou falar. A alma não consegue realizar essas ações sem o auxílio da corporeidade. Santo Tomás compreende que a alma está para o movimento quando explica que

A alma separada, por virtude natural sua, não pode mover nenhum corpo. Pois, é manifesto que, estando unida ao corpo, não move senão o corpo vivo; por onde, qualquer membro morto do corpo não obedece à alma, quanto ao movimento local (*STh* I, Q. 117, Art. 4, Solução).

Explicando melhor: por mais que de fato o princípio da operação intelectual seja incorpóreo, a saber, as atividades puramente espirituais, “a alma humana está unida ao corpo enquanto necessita das operações exercidas pelo corpo para completar a operação intelectual, enquanto entende abstraindo dos fantasmas” (AQUINO *apud* MONDIN, 2021, p. 279). Esses fantasmas foram tratados no capítulo anterior. “O homem nada pensa senão na e pela experiência do sensível” (NICOLAS *apud* PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 110).

Santo Tomás de Aquino considera que o homem é alma se e somente a alma pudesse perceber ou conhecer as realidades sensitivas sem as faculdades da alma sensitiva, a saber, os

sentidos externos e internos, ou seja, sem o corpo. Se assim fosse, todas as operações do homem seriam operações próprias e específicas da alma. No entanto, o Doutor Angélico assevera que já “se demonstrou que sentir não é operação só da alma. — Sendo, portanto, o sentir uma certa operação do homem, embora não própria, é manifesto que este não é só a alma, mas algo composto de alma e corpo” (*STh.* I, Q. 75, Art. 4, Solução). Logo, o homem é compreendido enquanto alma e corpo, não seus elementos separados e isolados. De modo que “sem o corpo, a alma não tem possibilidade de começar a realizar nenhuma atividade” (MONDIN, 2021, p. 285).

Tendo definido a relação determinante entre corpo e alma, podemos identificar que Santo Tomás de Aquino vai de encontro com a perspectiva platônico-agostiniana de alma. Esta perspectiva “segundo a qual a alma é o verdadeiro homem, e o corpo aparece como mero órgão da alma, e não como constitutivo essencial do homem” (GRABMANN, 2021, p. 131).

Essa ideia de alma predominou durante boa parte da Idade Antiga e da Idade Média. Segundo Grabmann, a doutrina psicológica de Santo Tomás de Aquino evidencia o “homem como uma unidade natural composta de corpo e alma e, aplicando a doutrina aristotélica da matéria e da forma, expressa a relação entre o corpo e a alma” (GRABMANN, 2021, p. 131). A alma racional é a forma substancial. Grabmann afirma que

O princípio da atividade do pensamento, a alma racional, é a forma substancial do corpo humano. Para isso argumenta assim: o primeiro e mais profundo princípio de atividade em uma coisa é a forma substancial dessa coisa. Ora, a alma humana é o primeiro e mais profundo princípio de atividade no homem, pois a ela se reduzem todas as manifestações e fenômenos de nossa vida vegetativa, sensitiva e intelectual. Por conseguinte, a alma espiritual é a forma substancial no homem (GRABMANN, 2021, p. 131-132).

A alma tem em si todas as funções necessárias para ser considerada substância. Ela não corresponde com as exigências. Somente quando está atrelada e unida ao corpo é que a alma humana pode constituir uma espécie, “pois somente em união com o corpo, já que existe a espécie humana, mas não existe a espécie alma” (MONDIN, 2021, p. 281). De modo que o ato de ser é exatamente o ato da alma, que por sua vez permite a participação do corpo. “A alma e o corpo, não obstante a sua profunda diferença, constituem substância única, porque se integram e completam mutuamente” (MONDIN, 2021, p. 289).

Com isso, identifica-se uma realidade composta e completa. Completa, porque a alma garante a substancialidade e o corpo identifica e estabelece a espécie. A esta realidade completa chamamos homem. De modo que alma e corpo são duas realidades que são

profundamente unidas. Sua união origina o homem. Esta união entre alma e corpo é “necessariamente é uma união imediata, na qual nenhuma outra forma intervém” (GRABMANN, 2021, p. 132).

Santo Tomás de Aquino considera que a alma não se trata de espírito puro. Ele conclui isso porque a alma humana tem um movimento para o corpo, ou seja, ela tende a estabelecer uma união com o corpo. Também não podemos dizer que a alma é substância completa, pois carece do corpo para operar os atributos da alma sensível e vegetativa. Mesmo se tratando de uma realidade que subsiste, a alma carece do corpo para se constituir uma natureza completa, como dito anteriormente, uma substância composta. Separar a alma do corpo, como diz Strefling,

impede também de constituir por si só uma pessoa, visto a pessoa ser, além de substância completa insusceptível de ser unida a outra, o equivalente ao que chamamos o nosso eu; quando dizemos ‘eu penso’ ou ‘eu ando’ referimo-nos ao composto (STREFLING, 2016, p. 6).

Santo Tomás de Aquino é categórico quanto a isso, quando afirma que “o ser da substância intelectual e da matéria corpórea seja um só” (AQUINO *apud* MONDIN, 2021, p. 289). Ainda falando sobre essa relação entre alma e corpo, podemos identificar que em Santo Tomás de Aquino esta união se trata de uma união substancial, pois não se trata de uma união de entre duas substâncias autônomas, pelo contrário, nós vislumbramos que alma e corpo se tratam de “dois elementos substanciais e de que ao menos um, o corpo, não dispõe de ato próprio de ser. A sua união é semelhante à da matéria com a forma substancial: dois elementos que se compenetraram [...] da cabeça aos pés, para formar uma substância única” (MONDIN, 2021, p. 286).

Trata-se assim de uma união substancial, ou seja, o homem é substância, de modo que sua substancialidade não se dá pelo corpo, nem pela alma, mas pela união de ambos. Logo, é substância única. Alma e corpo “têm ato único de ser, o da alma, dele se torna participante também o corpo no momento de sua geração” (MONDIN, 2021, p. 287).

Isso se manifesta em todas as operações do homem, pois em todas elas podemos identificar uma participação do corpo e da alma. É importante para Santo Tomás de Aquino ter essa compreensão de união substancial muito bem estabelecida porque o homem “é um ser homem, uma pessoa, um ‘eu’, mediante sua união com o corpo” (STREFLING, 2016, p. 6-7).

Em Santo Tomás de Aquino, o homem é entendido como um animal racional. No entanto, esse animal racional é homem quando é abarcado em sua totalidade, ou seja, alma e

corpo. Lauand (*apud* PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 109) assevera que “para Tomás há, no homem, uma união intrínseca de espírito e matéria”. Nem a alma de forma separada pode ser chamada de homem, nem o corpo de forma separada pode ser chamado de homem. É a união de ambos que constitui o homem.

Por isso é importante ter estabelecido a compreensão de homem em Santo Tomás de Aquino. Substância individual intelectual nada mais é do que o homem em sua totalidade, composto de alma e corpo. Pirateli e Oliveira comentam que “o ser humano é definido como pessoa não apenas pela alma, mas pela alma e pelo corpo. Ora, é por meio destes compostos que a pessoa subsiste” (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 111). De modo que é pela singularidade que podemos conceber a ideia de unidade da pessoa humana, lembrando que essa singularidade do indivíduo se dá pela realidade composta corpo-alma.

#### 4.3.2 Pessoa

Tendo compreendido a ideia de homem, bem como a união substancial entre alma e corpo para constituir o homem na perspectiva de Santo Tomás de Aquino, urge agora compreender os fundamentos para o conceito de pessoa elaborada pelo pensador em questão.

Retornando à ideia de imagem desenvolvida parágrafos atrás, vale ressaltar que a ideia de imagem é um pensamento basilar para Santo Tomás de Aquino desenvolver sua antropologia filosófica. Ser imagem significa dizer que o homem é dotado de natureza intelectual, goza do livre arbítrio e é capaz de se determinar. “A essência do homem se situa na sua alma racional, com referência óbvia ao fato de ser *imago Dei*; em outras palavras, ser uma pessoa” (PÊCEGO, 2012, p. 25).

A ideia de imagem é, sem dúvida alguma, algo muito caro para a antropologia filosófica tomasiana. Para Santo Tomás de Aquino, a imagem está intimamente relacionada ao ser do homem. De modo que independente do fato de o homem ter uma vida virtuosa, nada é capaz de lhe tirar essa imagem. Nenhum pecado é capaz de arrancar a imagem e semelhança de Deus no homem.

O homem é imagem, não pelos seus méritos e escolhas, mas por sua própria natureza, por seu ser e seu existir. Ou seja, é algo constitutivo do homem. Na *Suma Teológica*, Santo Tomás explica que só as criaturas racionais, dotadas de inteligência, que foram criadas à imagem de Deus. “É como imagem de Deus que o homem se constitui em seu ser mais originário, mais próprio, ou ainda em sua interioridade mais profunda” (OLIVEIRA, 2013, p.

165). De modo que imagem está intimamente relacionado à ideia de racionalidade, à alma intelectual. “Embora haja, em todas as criaturas, certa semelhança de Deus, só na criatura racional se encontra essa semelhança ao modo de imagem, como antes já se disse; ao passo que, nas outras, ao modo de vestígio” (*STh* I, Q. 93, Art. 6, Solução).

O próprio Lima Vaz (2016) afirma que o conceito de pessoa historicamente se desenvolveu no Ocidente a partir da compreensão de pessoa na Trindade e a partir do tema da imagem. Pêcego corrobora com Lima Vaz quando considera que “a essência do homem se situa na sua alma racional, com referência óbvia ao fato de ser *imago Dei*; em outras palavras, ser uma pessoa” (PÊCEGO, 2012, p. 25). Lima Vaz (2016, p. 220) aprofunda ainda mais o tema em questão quando explica que o pensamento cristão-medieval buscou “preservar a inteligibilidade da existência singular”, bem como o livre-arbítrio o qual o homem é dotado para fundamentar a sua categoria de pessoa. Dito isso, temos que o homem “tem a mais ser uma imagem propriamente dita da Trindade, porque é dotado de inteligência e vontade” (TORRELL, 2008, p. 110). Vale recordar que observamos no capítulo anterior que os dois atributos que caracterizam e delimitam a alma racional é justamente a inteligência e a vontade.

Assim, estas categorias tornam-se importantíssimas para o conceito de pessoa tomasiano: a ideia de imagem, a ideia de intelecto e a ideia de livre-arbítrio. No entanto, outro fator é determinante e delimitador para o conceito de pessoa tomasiano, esse aspecto é a consideração da contingência da matéria, ou seja, a realidade empírica do ente, sendo essa necessária para particularizá-lo.

De fato, o homem é entendido como um composto de alma e corpo, no entanto, Faitanin discorre que para Santo Tomás de Aquino é a matéria que individua a pessoa. Acerca do ser individual, Nicolas, na Introdução à *Suma Teológica*, afirma que “a matéria é a raiz da individuação, é por sua união à matéria que a forma, isto é, a alma se faz indivíduo. Por si, a forma constitui espécie, não o indivíduo” (NICOLAS, 2003, p. 49).

Sendo assim, a espécie humana é fundamentada e validada pela forma, porquanto que a individuação da pessoa se dá pela matéria, pois o corpo individua e singulariza a pessoa. A pessoa humana não é definida pela sua natureza em si, isso o faz humano, é bem verdade. No entanto, o que estabelece a ideia de pessoa são as qualidades e as particularidades do ser. “É o existir que é constitutivo da pessoa” (RASSAM *apud* PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 112). Pirateli e Oliveira reforçam essa perspectiva ao comentar que “para Santo Tomás, é a pessoa

que existe e não a natureza humana individualizada, ou seja, o indivíduo tem a sua existência por intermédio da pessoa, é a pessoa que têm a existência” (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 112). Sendo o homem uma substância individual, é um ente subsistente, ou seja, a pessoa é um indivíduo que existe em si mesmo.

Logo, o conceito de pessoa se fundamenta na ideia de indivíduo. Ser individual é ser pessoa. Isso atribui ao conceito de pessoa uma realidade concreta, palpável. Não se trata de uma abstração ou um conceito vago. É existência. O homem é pessoa porquanto existência. O ser humano é pessoa. Aqui, temos que o conceito de pessoa não se fundamenta em uma essência abstrata de homem, pelo contrário, a pessoa é o ser humano que é existência, que subsiste.

Conforme Faitanin, “em resumo, para Tomás o que determina a natureza da pessoa humana é o subsistir, raciocinar e ser individual” (FAITANIN, 2005, p. 56). Para ser indivíduo, faz-se necessário inclusive essa dependência da alma em relação ao corpo. Nicolas explica isso quando afirma que “a matéria é a raiz da individuação, é por sua união à matéria que a forma, isto é, a alma se faz indivíduo. Por si mesma, a forma constitui a espécie, não o indivíduo” (NICOLAS *apud* PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p.112).

Faitanin comenta que o Aquinate considera que “Sócrates não subsiste só pela essência, mas também pela matéria, que o individua” (FAITANIN, 2006, p. 56). Comentando sobre a matéria como sendo algo que individua, Streffling desenvolve que “a matéria é a raiz da individuação, é por sua união à matéria que a forma, isto é, a alma se faz indivíduo. Por si mesma, a forma constitui a espécie, não o indivíduo” (STREFFLING, 2016, p. 2).

Outra característica determinante para o conceito de pessoa em Santo Tomás de Aquino é a ideia de incomunicabilidade. Essa incomunicabilidade diz respeito à unidade da pessoa humana. Essa é sem dúvida uma das principais influências de Boécio na antropologia de Santo Tomás de Aquino. Lima Vaz argumenta bem isso quando explica que “a subsistência (o *ens in se*) exprime a incomunicabilidade radical com que a pessoa é em si mesma unidade absoluta, não partilhada com outro ser (*indivisum in se*). (LIMA VAZ, 2016, p. 225). Devemos entender incomunicabilidade como sendo a natureza humana em sua plenitude. De Finance assevera que “a pessoa é um existente que existe. Há nela, portanto, um caráter de ‘exclusividade, de individualidade, de incomunicabilidade’” (*apud* OLIVEIRA, 2013, p. 165).

O indivíduo que é pessoa não pode comunicar-se com outras coisas como parte, sendo um todo completo; depois, não pode comunicar-se como o universal se comunica com os singulares, porquanto a pessoa é algo de subsistente; não pode comunicar-se como algo de assumível porque o que é assumível ocorre na personalidade do assumente e não há mais personalidade própria. Não é, porém, contrário ao conceito de pessoa a capacidade de assumir (MONDIN, 2021, p. 292).

A incomunicabilidade da pessoa é algo inalienável. A pessoa não pode terceirizar sua vida, nem seu querer, nem seu livre-arbítrio. A incomunicabilidade é, sem dúvida, uma característica determinante para a dignidade da pessoa humana. De modo que o ser pessoal é algo completo em si, não carece de mais nada. A incomunicabilidade da pessoa determina que ninguém pode viver a minha vida por mim.

Na *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino diz que a pessoa carrega em si uma tripla incomunicabilidade. Primeiramente, temos que a pessoa, ou seja, o indivíduo que é pessoa não se comunica com as outras coisas enquanto parte, pois o indivíduo trata-se de um todo completo. Trata-se de uma totalidade; outra dimensão da tripla incomunicabilidade seria a impossibilidade de se comunicar da mesma maneira que o universal se comunica com os particulares, pois a pessoa é uma realidade subsistente; por fim, a pessoa “não pode comunicar-se como algo de assumível porque o que é assumível ocorre na personalidade do assumente e não há mais uma personalidade própria” (MONDIN, 2021, p. 292). É graças à incomunicabilidade que a pessoa pode ser distinta de forma nítida no que diz respeito aquilo que é da natureza e quanto aquilo que é da essência. Dito isso, “o conceito de pessoa afirma que se trata de algo distinto, subsistente, compreendente tudo que há na coisa; pelo contrário, o conceito de natureza abarca só os elementos essenciais” (AQUINO *apud* MONDIN, 2021, p. 292).

A tradição medieval traz consigo uma definição de pessoa que marcou o medievo, mais especificamente o pensamento escolástico. Essa contribuição foi dada por Severino Boécio. Considerado como o primeiro dos escolásticos, Boécio cunhou uma das definições de pessoa mais precisa e completa, segundo Mondin (2021). Segundo Boécio, a pessoa é definida como sendo “uma substancia individual de natureza racional” (BOÉCIO *apud* MONDIN, 2021, p. 292). Na perspectiva de Boécio, podemos identificar o homem à razão. De modo que “o que especifica o ser humano é a razão, por isso só se chama realmente humana a operação que procede da razão através da vontade” (PÊCEGO, 2012, p. 469).

Santo Tomás concorda com essa perspectiva de Boécio. Na *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino afirma:

Em geral, pessoa significa uma substância individual de natureza racional, como se disse. O indivíduo, por outro lado, é em si mesmo indistinto, mas, distinto dos outros. Logo, pessoa, em qualquer natureza, significa aquilo que, em tal natureza é distinto; assim, em a natureza humana, tais carnes, tais ossos e tal alma, que são princípios individuantes do homem, e que, embora não pertençam à significação da pessoa, em geral, pertencem contudo à da pessoa humana. (*STh*. I, Q. 29, Art. 4, Solução).

Lima Vaz (2016), inclusive, entende que Santo Tomás resumiu Boécio. Podemos identificar isso na *Suma Teológica* quando o Aquinate explica que “entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de pessoa” (AQUINO *apud* PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 112). De modo que a palavra pessoa é direcionada a só e somente a seres dotados de intelecto. Temos que pessoa é indivíduo, mas também pessoa é participar de uma das maiores características de Deus, ser de natureza racional, intelectual. Essa é apontada por Santo Tomás como a mais nobre de todas. Santo Tomás inclusive assevera que por participar dessa natureza racional, o homem goza de maior dignidade em meio aos outros seres criados. Santo Tomás reforça isso quando explica que

a alma intelectual tem, da maneira a mais completa, a virtude sensitiva, porque o inferior preexiste, mais perfeitamente, no superior, como diz Dionísio. Por onde, é necessário seja misto o corpo ao qual está unida a alma intelectual, e possuindo, entre todos os outros, maior unidade de compleição. E é por isso que, entre todos os outros animais, o homem tem o melhor tato; e, dentre os homens, os que têm melhor tato têm melhor intelecto, sendo a prova que, os que são delicados de carne vemos serem bem dotados de inteligência, como diz o Filósofo (*STh* I, Q. 76, Art. 5, Solução).

Ser de natureza racional acarreta dizer que o homem compreende seu agir, bem como conhece o que faz. Diferentemente das outras criaturas, o homem tem domínio dos seus atos. A autocompreensão, portanto, possibilita que o homem reflita sobre si mesmo, sobre suas atitudes. A autopercepção é algo próprio do homem graças à sua alma intelectual. Sendo assim, podemos dizer que a consciência e a liberdade do homem são prerrogativas indispensáveis para a superioridade do homem diante das outras realidades criadas, colocando o ser humano em uma posição elevada e distinguindo-o como pessoa.

Essa definição influenciará Santo Tomás de Aquino, que mais tarde definirá pessoa como aquilo que “de mais nobre há no universo, isto é, o subsistente de natureza racional” (*STh*. I, Q. 29, Art. 3, Solução). De modo que com a racionalidade é dada ao homem uma autonomia do ser. Dito isso, temos que por ser uma substância individual intelectual, o homem existe por si mesmo e em si mesmo, sendo assim, é pessoa. Ou seja, “a personalidade pertence necessariamente à dignidade e perfeição de alguma coisa na medida em que pertence

à sua dignidade e perfeição o existir por si, que é o que se entende pelo nome de pessoa” (*STh* III, Q. 2, Art. 2, Ad. 2)

Dito isso, temos que a natureza racional é determinante para o conceito de pessoa, por isso a necessidade de compreender a alma intelectual apresentada no capítulo anterior. Não é à toa que Santo Tomás de Aquino afirma que “*persona* é, pois um nome especial que se dá aos indivíduos de natureza racional” (FAITANIN, 2006, p. 56). Destarte, a natureza da pessoa humana é determinada pela capacidade de subsistir, pela capacidade de raciocinar e por ser individual, ou seja, único. Dito isso,

o particular e o individual nas substâncias racionais, que são senhoras dos próprios atos; e não somente são levadas, como os outros, mas agem por si mesmas; pois, os atos são de natureza singular. E, portanto, entre as outras substâncias, os indivíduos de substância racional têm certo nome especial, a saber, o de pessoa. (*STh*. I, Q. 29, Art.1, Solução).

Boécio e Santo Tomás de Aquino desenvolveram que as características constitutivas da pessoa são sua “autonomia no ser, domínio de si mesmo, inviolabilidade, individualidade, incomunicabilidade, unidade. São propriedades da substância individual, a pessoa é substância singular” (MONDIN, 2021, p. 302).

Sem dúvida, a partir da perspectiva do Aquinate, a ideia de pessoa só pode ser aplicada aos seres dotados de razão, ou seja, àqueles de alma intelectual. Pirateli e Oliveira reforçam essa compreensão quando explicam que “a palavra pessoa só pode designar os seres capazes de um entendimento racional de todas as coisas” (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 112). Não é à toa que a definição de pessoa está atrelada à racionalidade.

Daí a necessidade de especificar “pessoa humana”, pois sendo pessoa pode se tratar de uma pessoa angélica, divina ou humana. Santo Tomás, à luz da definição de Boécio, considera que “pessoa humana, neste sentido mais geral, pode ser definida como ser individual de natureza racional, enquanto se entende a racionalidade como potência própria do ato intelectual” (FAITANIN, 2005, p. 47).

A natureza racional é *conditio sine qua non* para a concepção de pessoa. Por se tratar de um ser subsistente de natureza racional, podemos conceber que se trata de pessoa, e sendo pessoa, é um ser autônomo. De modo que a dignidade, a valoração da pessoa humana é garantida a partir de sua autonomia. Mais especificamente na autonomia individual no seu ser. Estamos falando aqui do ato próprio do ser. O homem, na medida em que é norteado pela razão e também pela vontade, exerce o livre-arbítrio, pois “é forçoso que o homem tenha livre

arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional” (*STh.* I, Q. 83, Art.1, Solução). Segundo Pêcego, “S. Tomás apontará a racionalidade e também a liberdade como uma necessidade constituída da humanidade” (PÊCEGO, 2012, p. 475).

Temos aqui algo interessante, a dignidade da pessoa humana na perspectiva tomasiana, não se fundamenta meramente na autoconsciência de si mesmo que pertence ao homem nem na sua autonomia. A dignidade da pessoa se fundamenta na própria natureza do seu ser. “Destá forma, o modo de ser da pessoa humana, não só no plano da natureza em geral, mas também no plano individual, é o mais perfeito que se encontra entre as criaturas, no mundo” (PÊCEGO, 2012, p. 474). Isso é grandioso, pois não abre brecha para uma dignidade que se dá por meio do utilitarismo, ou por meio da produção. A dignidade é garantida pela própria natureza humana.

Em outras palavras, a natureza de ser homem é o que garante a dignidade da pessoa. A dignidade da pessoa não se apoia na produção que o homem entrega. Sendo assim, a grandiosidade da pessoa é amparada e sustentada pelo seu ser, trata-se da natureza. Sem dúvida, a ideia de pessoa confere ao homem uma dignidade única. Pois pessoa significa o que há de mais nobre em toda a criação. “O termo pessoa refere-se a ‘sujeitos constituídos em dignidade’” (OLIVEIRA, 2013, p. 164). Pessoa humana é um *nomen dignitatis* que pertence só e inteiramente ao homem.

No prólogo da *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino afirma categoricamente que por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, o homem goza de natureza racional e é dotado de livre-arbítrio. Não somente, por ser imagem e semelhança o homem é capaz de se determinar. Diante disso, o Doutor Angélico conclui o raciocínio afirmando que, por ser dotado de livre-arbítrio, o homem é senhor de si e de suas ações.

De modo que a pessoa é caracterizada e definida pela sua consciência e pela sua liberdade. “A superioridade da pessoa em relação a todos os outros seres se manifesta pela liberdade” (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 113). É graças à liberdade que o homem tem capacidade de se voltar para si mesmo. Este agir, obviamente é fundamentado na racionalidade. “Conhecimento e liberdade, eis o que, segundo Sto. Tomás, caracteriza a pessoa, elevando-a acima de todos os entes. [...] Sto. Tomás define a pessoa pela consciência e pela liberdade” (NICOLAS *apud* PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 113). De modo que a racionalidade e a liberdade são o que fundamentam e caracterizam a pessoa.

Em resumo, a pessoa humana é um indivíduo racional e livre. Essa liberdade é enraizada na inteligência, no conhecimento intelectual. De modo que a pessoa humana tem total liberdade para fazer suas escolhas. Ela é conhecedora de si mesma, de sua existência, concomitante a isso, é senhora de seus atos e decisões, de modo que goza de uma autonomia e responsabilidade por seus atos. “A pessoa é, ao mesmo tempo, ser-em-si e ser em comunicação com o outro” (OLIVEIRA, 2013, p. 161). Pirateli e Oliveira reforçam que na perspectiva tomasiana “ser pessoa implica não apenas o existir em si e para si, mas também ser senhor de si” (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008, p. 113).

#### 4.3.3 Implicações morais oriundas do conceito tomasiano de pessoa

O conceito de pessoa apresentado por Santo Tomás de Aquino se fundamenta na sua natureza, no ser indivíduo, no ser imagem de Deus, no fato de sua vida ser inalienável e intransferível. O homem se mostra dotado de liberdade e de racionalidade. A pessoa em Santo Tomás de Aquino, por se tratar de uma realidade composta, corpo e alma, se dá na existência, no mundo concreto. Pois podemos dizer que a filosofia de Santo Tomás possui uma perspectiva de caráter realista. Uma vez que a corporeidade ganha uma grande dignidade e necessidade em Santo Tomás, é possível identificar uma filosofia bem concreta, bem palpável.

Copleston explica bem isso em sua obra *Uma História da Filosofia*, quando identifica no pensamento do Aquinate um permanente diálogo com o concreto. Obviamente estamos trabalhando com conhecimento metafísico e cristão, é verdade. No entanto, é evidente que Santo Tomás de Aquino está sempre buscando relacionar sua filosofia “com o existente, tanto como aquilo que tem existência como algo derivado, recebido, como com aquilo que não recebe a existência, mas que é existência. Neste sentido, é verdadeira a afirmação de que o tomismo é uma filosofia existencial” (COPLESTON, 2021, p. 303). De modo que, amparado por essa perspectiva de Copleston, podemos identificar, por assim dizer um caráter fenomênico na filosofia tomasiana. Gilson (2002), em sua obra *O Tomismo*, corrobora com essa perspectiva quando argumenta que enquanto metafísica da existência, Santo Tomás de Aquino desenvolve um determinado existencialismo. Isso se dá pelo fato de sempre buscar, por meio das coisas existentes que nos circundam, chegar à substância divina. O movimento da experiência e da existência é considerado como o princípio do conhecimento. De modo que é na vida concreta que a pessoa se constitui pessoa e deve viver uma vida plena.

Outra implicação moral é que a dignidade da pessoa humana é amparada e sustentada pela sua própria natureza. A nobreza da pessoa humana é exatamente o seu ser. Em outras palavras, o simples fato de se constituir pessoa já é suficiente para garantir a sua dignidade diante da criação, pois a pessoa se mostra uma substância individual e dotada de natureza racional. Gilson, em sua obra *O Espírito da Filosofia Medieval*, afirma que a “alma racional, comunicando-se ao corpo, determina a existência de um indivíduo que é pessoa” (GILSON, 2020, p. 272). Dito isso, podemos entender que a alma individual é definida por pessoa. Os termos não se dissociam, pois a “alma individual possui a personalidade como definição” (GILSON, 2020, p. 272).

Destarte, temos que a dignidade da pessoa se fundamenta na sua própria natureza. Dito de outro modo: sendo de natureza intelectual e sendo imagem de Deus, o homem é pessoa. A dignidade não é amparada em virtude de seu agir, ou da sua utilidade em meio a um sistema de produção. Na atualidade, a dignidade de uma pessoa muitas vezes é conferida por causa de sua produção ou por causa de seu poder aquisitivo. A pessoa, em Santo Tomás de Aquino, goza de dignidade pelo fato de poder ser livre e dotada de razão. A pessoa é senhora de seu movimento. Nisto consiste sua dignidade.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De fato, a questão da alma é um problema filosófico de grande envergadura e relevância na história do pensar filosófico. A palavra alma advém da palavra grega *psyché*, que mais tarde foi traduzida para o latim *anima*. Em um primeiro momento, essa expressão é traduzida por sopro ou hálito. Seria o sopro da vida. No entanto, passa a ser entendida como movimento.

A palavra movimento passa a ter significado de vida. A alma é, neste sentido, aquilo que dá vida. É o princípio da vida, o animar, o movimentar. Tem vida todo ser que é capaz de mover-se a si mesmo sem o auxílio de uma força externa. Os seres que carecem de uma força externa para causar movimento, são inanimados. Os seres que se movimentam por sua própria capacidade, por sua vez, são animados. Temos, portanto, que o movimento é algo constitutivo da natureza da alma.

Com o desenvolvimento do pensamento filosófico, já a partir dos pré-socráticos, a alma passou a ser um problema filosófico. Mas é com os sofistas que o problema do homem passa por uma inflexão. No período clássico, o homem é dissociado das explicações mitológicas e passa a ser estudado por ele mesmo, de forma mais aprofundada, apresentando o homem como um ser racional, lógico e dialógico. Ele tem a capacidade do discurso, da palavra, da persuasão. A concepção de homem atrelada à ideia de “ser racional” foi desenvolvida pelos sofistas e perpetuou-se em toda a tradição filosófica.

Sócrates, já no período clássico, considera o homem enquanto alguém dotado de interioridade. A alma é entendida como uma realidade incorpórea. Alma e corpo são realidades que se relacionam, no entanto são distintas. A alma é imortal, o corpo, por seu turno, é corruptível. A grandiosidade do conceito de alma de Sócrates está em associar a alma à ideia de *areté*. A ideia de alma ganha uma dimensão moral. Em Sócrates, a sabedoria e a inteligência estão intimamente atreladas à moral. A prática intelectual existe para a prática do bem.

Platão, discípulo de Sócrates, aprofundou isso quando fala da virtude da justiça em sua famosa obra *A República* ao tratar da tripartição da alma. Ele fala de justiça da alma para falar do governo da cidade ideal. Assim ele desenvolve o conceito de alma. No pensar filosófico clássico, é impossível dissociar antropologia de ética, de lógica, de política. O Medievo também herdará essa concepção dos gregos.

Podemos identificar que Platão sintetizou o pensamento pré-socrático, sofista e socrático e desenvolveu sua antropologia. Ele considera o homem a partir do seu caráter cultural e político, que está em íntima relação com o *kósmos* e a *pólis*, sem desprezar a dimensão interior do homem, ou seja, sem desprezar a alma. Na verdade, tudo isso está em íntima unidade, como podemos ver na obra supracitada. Em outras palavras, falar do homem é falar da alma, e vice-versa. A psicologia é indissociável da antropologia.

Em Platão encontramos uma independência da alma para com o corpo. Pelo mito de Er, compreendemos que a alma precede o corpo e também o procede. O corpo é efêmero e dissolúvel, a alma é imortal e estável. Na psicologia platônica, a alma é totalmente independente do corpo. Existe uma associação estreita, é verdade. No entanto, são duas existências independentes e distintas.

Em Aristóteles, por seu turno, encontramos uma íntima união e colaboração entre alma e corpo, pois Aristóteles apresenta a alma como enteléquia do corpo, ou seja, a alma é a forma do corpo. A alma dá movimento ao corpo. O homem é a união, a composição da alma e do corpo. O corpo não impede o homem de conhecer, como Platão entendia. Na verdade, em Aristóteles, o corpo é instrumento da alma. A matéria é importante e necessária, pois, por meio dela, o homem conhece.

A partir do hilemorfismo aristotélico, temos que o homem e os animais são dotados de alma e corpo. São de natureza composta. No entanto, mesmo os dois sendo dotados de alma, o homem ganha um destaque diante dos outros seres vivos, pois sua alma é intelectual e é também dotada de vontade. A própria vida humana é mais dotada de dignidade, pois é enriquecida de sentido e de significado. O homem atribui finalidade ao seu existir, justamente por ser feito de alma racional.

O agir do homem, na antropologia filosófica aristotélica, é enriquecido de um caráter teleológico. Ele transcende a sua ação. O homem reflete e questiona seu agir, suas decisões. Antes de agir, cogita os efeitos e consequências. Não somente, tem consciência de sua finitude, se questiona sobre sua morte e sua vida. Sem dúvida o homem, por ser de natureza racional, é distinto dos outros seres. Aristóteles contribuiu para a evolução da discussão filosófica acerca do problema do homem de forma determinante. Hoje, é impossível falar de tradição filosófica e não falar de Aristóteles.

Aristóteles será recuperado pelo Ocidente a partir do século XI, por meio dos árabes. Em um período tomado pela perspectiva teológica e filosófica neoplatônica e agostiniana, estudar Aristóteles acarretou diversos conflitos. No entanto, paulatinamente, a começar pela Universidade de Paris, Aristóteles ganha força no meio acadêmico e no século XIII se torna praticamente leitura obrigatória para poder se situar nos problemas e questões filosóficas do período da Escolástica. Santo Tomás de Aquino, por ser um homem de seu tempo, buscou compreender o pensamento aristotélico e desenvolveu sua teologia utilizando Aristóteles como fonte hermenêutica.

Santo Tomás de Aquino contribuiu de forma determinante para o alvorecer do moderno pensamento ocidental. Não podemos enxergar o pensamento medieval como uma releitura cristã do pensamento clássico. Seria um erro conceber tal pensamento. Por meio do método escolástico, o pensamento medieval gozou de criatividade, apresentando novos problemas, novos métodos e redes de argumentos.

É inegável que os filósofos gregos tenham sido o ponto de partida e o fundamento teórico das especulações para a construção do pensamento medieval. No entanto, ao ler os textos medievais, podemos constatar tranquilamente que os pensadores não se limitavam a uma mera repetição de afirmações, muito pelo contrário, o questionar filosófico do Medievo desembocava em novas concepções filosóficas e teológicas, próprias do movimento intelectual do período em questão.

Na segunda parte do segundo capítulo nos dedicamos em entender a psicologia tomista, mais especificamente como ela compreende as características da alma, assim como suas funções. Como Aristóteles, Santo Tomás de Aquino fala de três tipos de alma: a alma vegetativa, a alma sensitiva e a alma intelectual. Cada alma corresponde a um grau de vida organizada de forma hierárquica de acordo com a complexidade de cada uma delas.

A vida vegetativa tem como característica própria funções como nutrir-se, gerar, crescer e corromper-se. Essas são as funções basilares e determinantes da vida vegetativa. Tratam-se de funções próprias para a manutenção e conservação da vida. Todo ser vegetal é dotado desta alma. Vale ressaltar que a vida vegetativa se dá por meio de um mecanismo muito bem estruturado. É possível identificar uma determinada ordem, não somente, podemos também perceber certa interdependência entre as funções já elencadas.

À alma sensitiva, que por sua vez traz consigo as características da alma vegetativa, acrescenta-se a capacidade de potência motriz, o conhecimento sensível, oriundo dos sentidos internos e externos, e a faculdade apetitiva. Aqui estamos falando da forma de vida dos animais. A potência motriz é a capacidade de se deslocar. Trata-se de um deslocamento consciente. O conhecimento sensível é todo e qualquer conhecimento que se dá na medida em que os sentidos sofrem uma ação direta do objeto. O animal é capaz de fazer estimativas, a partir do conhecimento sensível.

Assim como a alma sensitiva tem em si características e funções próprias da alma vegetativa, a alma intelectual, por sua vez, contém as características da alma vegetativa e da alma sensitiva, além das suas próprias. A alma intelectual é dotada de inteligência e vontade. Enquanto o animal consegue fazer estimativa de perigos, o homem, dotado de alma intelectual, é capaz de cogitar. A capacidade de vontade e de inteligência dá ao homem uma posição de destaque, de relevância, de dignidade. É essa concepção de alma intelectual que aplaina o conceito de pessoa desenvolvido por Santo Tomás de Aquino.

No terceiro capítulo de nossa dissertação, verificamos a definição etimológica da palavra “pessoa”, desde a expressão grega *prósopon* à expressão latina *persona*. Em sua origem estava associada ao teatro grego, podendo *prósopon* ser traduzido por máscara. Era o papel que o personagem desenvolvia na peça teatral. Paulatinamente, com a evolução dramaturgica, a palavra *prósopon* também se torna mais complexa, passando a ser entendida como a representação, a máscara, o personagem e, por fim, o próprio ator.

No entanto, o desenvolvimento do conceito de pessoa no âmbito filosófico ganha envergadura a partir do período da Patrística. Obviamente, podemos encontrar no pensamento socrático, platônico e aristotélico um determinado desenvolvimento acerca do conceito de pessoa. No entanto, é nos embates cristológicos e trinitários da patrística que encontramos a problematização filosófica da palavra pessoa de forma mais decisiva e incisiva se revestindo de grande riqueza conceitual. “O termo pessoa passou a designar o ser mais autêntico do homem” (OLIVEIRA, 2013, p. 160). Dito isso, percebemos que a raiz do problema da pessoa está muito bem situada no terreno teológico, a partir de pensadores como Tertuliano e Santo Agostinho, nos quais o problema da pessoa se originou.

A partir da ideia de que o homem é criado à imagem e semelhança de Deus, sendo dotado de alma intelectual, capaz de inteligência e vontade, Santo Tomás de Aquino

desenvolve seu conceito de pessoa. Para o Aquinate, pessoa é indivíduo, é participar de uma das maiores características de Deus, ser de natureza racional, intelectual. Diante disso, o homem goza de maior dignidade no conjunto da criação. O ser humano é o que há de mais nobre no universo criado.

A pessoa é definida por Santo Tomás de Aquino, a partir de Boécio, como substância individual de natureza racional. Isso quer dizer que o homem é autônomo. Ele é o ser de suas faculdades, de suas decisões, ou seja, é livre. Pelo próprio fato de ser racional, o homem tem livre-arbítrio. A pessoa é capaz de subsistir, de raciocinar. É ser individual, é único.

Dito isso, em Santo Tomás de Aquino, a dignidade da pessoa humana não se dá meramente no fato de o homem ser consciente de si mesmo, ou na sua autonomia. A dignidade da pessoa se fundamenta na própria natureza do seu ser. É a natureza racional que garante a dignidade. O homem existe em si, tem consciência de si e é senhor de si. Isso é próprio de sua natureza racional.

Diante desse conceito de pessoa, exige-se que o homem deve ser respeitado e preservado não por causa de sua produção, de sua condição financeira, de seu poder, nem muito menos por motivo de sua utilidade. A dignidade da pessoa humana deve ser preservada por motivo de sua própria natureza. E por ser imagem e semelhança de Deus, por ser de natureza intelectual, por ser único em meio a criação, por ser indivíduo. E nada é capaz de retirar do homem essa dignidade, nem mesmo seu agir errôneo.

Em meio a uma sociedade utilitarista, capitalista, onde o valor da pessoa se dá por meio do quanto produz e do quanto tem, a perspectiva personalista de Santo Tomás resguarda a dignidade da pessoa à sua natureza humana. E uma vez que a natureza é o que resguarda a dignidade, nada é capaz de retirar do homem essa dignidade, nem mesmo seu próprio agir.

De modo que mesmo doente, mesmo não exercendo nenhuma função social significativa na sociedade ou não sendo uma personalidade renomada na sociedade, o homem não pode ser descartado, pois sua natureza permanece intacta em meio à doença e à inutilidade. Hoje, por meio das redes sociais, o prestígio das pessoas está sendo medido pela quantidade de seguidores e curtidas. Pois bem, mesmo aqueles que não têm redes sociais, são pessoa. Todos são iguais em dignidade.

De resto, há muito mais para se estudar e ruminar sobre este assunto. Admitimos estar longe de abordá-lo de maneira plenamente satisfatória, pois sabemos da grande riqueza de conteúdo disponível sobre o tema em questão. No entanto, não consideramos isto como um ponto contraproducente, posto que abre margem para outros pesquisadores se debruçarem sobre o conceito de pessoa e o pensamento medieval, mais especificamente, sobre o pensamento tomasiano. Obviamente, nosso intuito consistiu em apresentar um discurso didático e pertinente, capaz de contribuir para que o leitor possa ser estimulado pelo tema em questão e se aprofunde ainda mais em pesquisas futuras.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos, parte 2. 2.ed. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

ALVES, Bernardo Veiga de Oliveira. Pessoa e alma no pensamento de Tomás de Aquino. **Aquinate**, n. 32, 2017, p. 33-41.

ARISTÓTELES. **De anima**. Apresentação, Trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BARBOSA, Paulo Sérgio Cruz. Introdução ao estudo da alma em Aristóteles. **Revista de Filosofia Occursus**, Fortaleza, v. 3, n.1, jan./jun. 2018. Disponível em: <<http://www.seer.uece.br/?journal=Occursos&page=article&op=view&path%5B%5D=2924&path%5B%5D=2484>>. Acesso em: 28 de fev. 2023.

BARBUTO, José Mário Buck Marzagão. **O conceito de pessoa em São Tomás de Aquino**: possibilidade de fundamentação metafísica do ordenamento jurídico como limite é atuação do estado. Dissertação (Mestrado em Direito Político e Econômico). São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2013.

BARRERA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e Santo Tomás**. Campinas: Editora Sétimo Selo, 2007.

BOHENER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**: desde as origens até Nicola de Cusa. 13.ed. Trad. Raimundo Vier, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 2004.

COPELSTON, Frederick. **Uma História da Filosofia**: grécia, roma e filosofia medieval. Trad. Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme, Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2021.

DOMINGUES, Bernardo. Aspectos do conceito de pessoa humana em S. Tomás de Aquino. **Revista Didaskalia**, 33(1-2), 2003, p.467-481. Disponível em: < Aspectos do conceito de pessoa humana em S. Tomás de Aquino | Didaskalia (ucp.pt)>. Acesso em: 10 de jan. 2023.

FAITANIN, Paulo. Acepção Teológica de ‘pessoa em Tomás de Aquino. **Aquinate**, n.3, 2006, p. 47-58.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia, metafísica. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GILSON, Étienne. **O espírito da Filosofia medieval**. 2.ed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GILSON, Étienne. **El tomismo**: introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino. 2.ed. Pamplona: EUNSA, 2002.

GRABMANN, Martin. **Filosofia Medieval**. Rio de Janeiro: Editora Centro Dom Bosco, 2021.

KRAUT, Richard. **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Petrópolis: Vozes, 2016.

- LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. 6.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.
- LADARIA, Luis Francisco. O homem criado à imagem de Deus. In: SESBOUÉ, Bernard (ed.). **O homem e sua salvação**: antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos: a ética cristã: das autoridades ao magistério. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- LIMA VAZ, Henrique Claudio de. A Fisionomia do século XIII. **Revista Kriterion**. Belo Horizonte: UFMG, 1972.
- LIMA VAZ, Henrique Claudio de. **Antropologia Filosófica I**. 12.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- LIMA VAZ, Henrique Claudio de. **Antropologia Filosófica II**. 7.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- LIMA VAZ, Henrique Claudio de. **Raízes da modernidade**. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- LOPES, Paula Fernandes. **A ética platônica**: modelo de ética da boa vida. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**: problemas temporais e espirituais de uma nova cristandade. Trad. Margarida Hulshof. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.
- MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. Trad. R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus, 2021.
- MÜHL, Eldon Henrique. Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação. **Educação e Sociedade**. Campinas, v. 32, n. 117, p. 1035-1050, out./dez. 2011. Disponível em <<https://doi.org/10.1590/S0101-73302011000400008>>. Acesso em: 11 de maio de 2023.
- NICOLAS, Marie-Joseph. Introdução à suma teológica. In: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. v.1. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- NICOLAS, Marie-Joseph. Introdução à suma teológica. In: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. v.2. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- NICOLAS, Marie-Joseph. **As origens da ética em Platão**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. **Metafísica e ética**: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 2003.
- PAVIANI, Jayme. **Platão e a República**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PÊCEGO, Daniel Nunes. As relações entre sociedade e pessoa segundo Tomás de Aquino. **Aquinate**, n. 19, 2012, p. 20-29.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002.
- PIRATELI, Marcelo Augusto; OLIVEIRA, Terezinha. Breves ponderações sobre o conceito de pessoa em Santo Tomás de Aquino. **Acta Scientiarum**. Human and Social Sciences, Maringá, v. 30, n.1, p. 105-113, 2008. Disponível em: <(PDF) Breves ponderações sobre o conceito de pessoa em Santo Tomás de Aquino-DOI: 10.4025/actascihumansoc.v30i1.1943 | Terezinha Oliveira - Academia.edu>. Acesso em: 10 de jan. 2023.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 12.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

RATZINGER, Joseph. **Dogma e anúncio**. 4.ed. Trad. Pe. Antônio Steffen, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: antiguidade e idade média. São Paulo: Paulus, 1990.

RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

SILVA Júnior, Ademar. O que é a alma? **Revista Saber Humano**. Edição especial, Cadernos de Ontopsicologia, p. 35-48, fev. 2016. Disponível em: <<https://saberhumano.emnuvens.com.br/sh/article/view/102>>. Acesso em: 28 de fev. 2023.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **A realidade da pessoa humana em Tomás de Aquino**. Porto Alegre: Edpucrs, 2016. Disponível em: <<https://editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/20.pdf>>. Acesso em: 11 de maio de 2023.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. v. 1. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. v. 2. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. v. 1. Trad. Alexandre Correia. 4.ed. Campinas: Ecclesiae, 2020.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. v. 1. Trad. Odilão Moura, O.S.B. Porto Alegre: Edpucrs, 1990.

TORRELL, Jean-Pierre, OP. **Santo Tomás de Aquino**: mestre espiritual. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.