

FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS  
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

FABIANO DOS SANTOS COSTA

A CONCEPÇÃO DE HOMEM EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

ANÁPOLIS – GO

2022

FABIANO DOS SANTOS COSTA

A CONCEPÇÃO DE HOMEM EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, sob a orientação do Prof. Me. Gessione Alves da Cunha.

ANÁPOLIS – GO

2022

Dedico esta obra a todos aqueles que, confiantes na graça divina, se empenham em viver a vocação humana de corresponder, livre e conscientemente, à sua natureza racional, como pessoa humana.

Meus sinceros e eternos agradecimentos:

– À Santíssima Trindade, Deus de amor e comunhão de Pessoas. Por ter me amado por primeiro e me criado por um ato livre, à sua imagem e semelhança. A Vós, meu eterno louvor de ação de graças.

– A Santo Tomás de Aquino. Por ter intercedido por mim ao longo da experiência de mergulhar em seu pensamento. Meu agradecimento agarra-se à esperança na misericórdia divina de que nos encontremos na Glória Eterna de Deus, nosso Fim Último.

– A todos que compõem a Faculdade Católica de Anápolis. Pela oportunidade oferecida a este pobre amante da sabedoria e do conhecimento em licenciar-se em Filosofia. Gratidão pelo zelo com que conduzis esta digníssima instituição de excelência.

– A todos os amados parentes e amigos. Pelo incentivo e confiança, pelos corações abertos. A vós, minhas orações e coração dilatado.

*“Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza,  
a saber, o que subsiste em uma natureza racional”*  
(Tomás de Aquino, *ST*, I, Q. 29, A. 3, Resp).

## SUMÁRIO

	Página
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	07
<b>CAPÍTULO I – AS BASES FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO</b> .....	11
1.1. Tomás de Aquino e Aristóteles .....	11
1.2. Da origem da Filosofia Cristã a Santo Tomás de Aquino .....	12
1.3. A influência de Santo Agostinho no pensamento de Santo Tomás de Aquino .....	16
1.4. A influência de Severino Boécio no pensamento de Santo Tomás de Aquino .....	18
1.5. A influência da Escolástica Árabe no pensamento de Santo Tomás de Aquino .....	19
1.6. A influência de Santo Alberto Magno no pensamento de Santo Tomás de Aquino .....	21
<b>CAPÍTULO II – OS PRESSUPOSTOS DA CONCEPÇÃO DE HOMEM NO PENSAMENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO</b> .....	25
2.1. A metafísica tomista .....	29
2.2. A concepção tomista de corpo .....	34
2.3. A concepção tomista de alma .....	37
<b>CAPÍTULO III – A CONCEPÇÃO DE HOMEM EM SANTO TOMÁS DE AQUINO</b> .....	45
3.1. O homem: indivíduo e pessoa .....	46
3.2. A liberdade da pessoa humana .....	57
3.3. A imortalidade da alma humana .....	62
3.4. As implicações da concepção tomista de homem na Doutrina Cristã .....	65
<b>CONCLUSÃO</b> .....	71
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	75

## INTRODUÇÃO

Todos nós, em um dado momento, já fizemos os seguintes questionamentos: Quem somos nós? De onde viemos? Para onde vamos? Por que somos? Para que somos? E outras perguntas do mesmo gênero, que ficarão sem uma resposta satisfatória. Em qualquer época, qualquer resposta que se dê será sempre parcial. Mesmo assim, a nós sempre nos fascinou o problema antropológico. Estudar o homem sempre se constituiu em um dos mais importantes estudos. Pois, todos nós – em graus diversos – somos fascinados pela humanidade. Além disso, todo mistério nos atrai, e, devido à parcialidade dos questionamentos aqui postos, o homem é, foi e sempre será um mistério.

Assim sendo, emerge a grandeza da seguinte interrogação: O que é o homem? Pois que esta se constitui na maior e mais importante das interrogações, justamente por tocar no problema da enorme complexidade do nosso ser. Portanto, é aqui que se situa a importância da questão antropológica. A respeito desse ponto, quase todas as correntes filosóficas, senão todas, estão “[...] de acordo em atribuir ao estudo do homem uma importância capital [...]” (Mondin, 2008, p. 7). A maioria dos filósofos sempre se deparou com o incômodo do dito socrático: “Conhece-te a ti mesmo”. E muitos deles, mesmo quando não se pretendia dar uma resposta ao problema antropológico, a deu. Assim, a filosofia nos ensina que é difícil fugir de tal questão. É necessário encará-la.

Por isso, a atualidade exige de nós um estudo sobre o homem. No entanto, a filosofia contemporânea tem se debruçado sobre o problema linguístico, e esse tem sido o seu principal objeto de estudo. Todavia, o estudo antropológico se faz necessário hoje, justamente pelo fato de antes de se especular a linguagem humana é preciso se especular o homem. E a humanidade hodierna deseja, mais que nunca, conhecer-se a si mesma. Contudo, este conhecimento nunca será total; como dizíamos, será sempre parcial. Pois, se as correntes filosóficas estão dispostas a entrar num consenso em admitir uma “importância capital” à antropologia, elas não estão dispostas a concordar a respeito da resposta que se dá à interrogação sobre o que é o homem. A este respeito, surgiram as mais discrepantes explicações antropológicas. Dentre elas, destacamos a de Santo Tomás de Aquino. É sobre a concepção antropológica deste filósofo que versou o nosso trabalho.

Isto posto, o título do nosso trabalho foi o seguinte: *A concepção de homem em Santo Tomás de Aquino*. Contudo, antes mais nada, faz-se necessário esclarecermos que, desde o início, antes mesmo de pensarmos o título, já havíamos escolhido Tomás como o pensador em

quem iríamos fundamentar o nosso trabalho. Após tal esclarecimento, o leitor pode estar se questionando: Por que Santo Tomás de Aquino? A nossa resposta é a de que o Doutor comum da Igreja – além de muitos filósofos patrísticos e escolásticos – tornou-se, para muitos, um dos pensadores mais reverenciados. E a concepção que ele elaborou sobre a pessoa humana vem-la como uma das mais belas; apesar de não ser absoluta. Além disso, nós o consideramos como *um* dos maiores filósofos. Com efeito, o fato de termos escolhido Tomás de Aquino para o trabalho que realizamos é única e simplesmente este: a sua influência ainda é atual na sociedade ocidental, visto que o cristianismo mantém, mesmo que de forma restrita, um forte influxo nesta sociedade.

Desta forma, como já se percebe, o objetivo geral do nosso trabalho foi o de buscar atualidade na concepção de homem de Tomás de Aquino. Sua influência ainda é atual no ambiente eclesial, mas, o que ele nos falou sobre o homem ainda é atual? Certamente, há outras correntes antropológico-filosóficas que falam de forma mais persuasiva ao homem hodierno; contudo, há nos homens de todos os tempos os desejos de: conhecer melhor o seu interior – “alma” –, ainda desconhecido; eternidade; liberdade; ser valorizado com dignidade... E todos estes anseios encontram-se mais que nunca presentes no ser humano. O homem contemporâneo encontra-se com mais questionamentos que os de outras épocas. É aqui que percebemos a atualidade do pensamento tomista. Através dele, daremos uma resposta, não absoluta, contudo, *uma resposta* para aos homens desejosos de fundamentações. O objetivo específico do trabalho realizado foi o de explicitar a caracterização da ideia de homem em Santo Tomás de Aquino.

No que concerne à metodologia usada no nosso trabalho, ela foi de caráter de uma pesquisa bibliográfica. Por isso, foi feito o levantamento completo de fontes acerca da *Suma Teológica*, obra do próprio Tomás de Aquino, e de comentadores. Buscamos, pois, fontes que tratassem sobre o conceito tomista de homem e, conseqüentemente, de conceitos relacionados a esta temática. Logo após este levantamento, seguiu-se a catalogação do material e a construção do plano de pesquisa. Sobre este ponto, cabe aqui informar o modo como algumas fontes bibliográficas serão referidas ao longo deste trabalho acadêmico.

As passagens bíblicas serão citadas do modo como costumam ser referenciadas nos ambientes eclesial. Por exemplo, uma citação do capítulo 5, versículos de 8 a 10 do *Evangelho segundo Mateus* será feita da seguinte forma: Mt 5,8-10. Dentre as várias versões da Bíblia traduzidas para a língua portuguesa, a utilizada neste trabalho é a 8ª edição de *A Bíblia de Jerusalém*, conforme indicada na bibliografia. As *Confissões* de Santo Agostinho de Hipona é indicada no texto tal como, na maioria dos escritos, costuma ser indicada: através da

abreviatura *Conf.*, seguida das partes desta obra monumental. Por exemplo, uma citação do Livro 2, capítulo 3, número 7 será feita da seguinte forma: *Conf.*, II, 3, 7.

Merece especial atenção o modo como será feita a citação da principal fonte bibliográfica deste trabalho de conclusão de curso: a *Suma Teológica*, de Santo Tomás de Aquino. Esta obra é indicada no texto do modo como, quase sempre, é costume referenciá-la: através da sigla *ST.*, seguida da parte desta obra catedrática, que, por sua vez, subdivide-se em questões; estas em artigos; e, por fim, este em suas partes. Por exemplo, uma citação da Parte 1, Questão 1, Artigo 1, Resposta do artigo será feita deste modo: *ST*, I, Q. 1, A. 1, Resp. Vale recordar que a *Suma Teológica* se divide em três partes, ao passo que a 2ª parte se subdivide em duas seções; neste caso, uma citação que seja, por exemplo, da 1ª seção da 2ª parte, costuma ser feita desta forma: *ST*, I-II. Além disso, os Artigos se dividem em: objeção, que será indicada pela abreviatura *Obj.*; argumento em sentido contrário, o qual é referenciado pela sigla *S. C.*; resposta, que, como já foi demonstrado, é citada pela abreviatura *Resp.*; e, por fim, solução à objeção, a qual é indicada pela abreviatura *Sol.*

Ademais, o *Catecismo da Igreja Católica* será citado pela sigla *CIC*, seguido do número ao qual se refere. A *Audiência Geral de 16 de Junho de 2010*, proferida pelo Papa Emérito Bento XVI, será indicada tal como agora está escrita. Por fim, as demais obras utilizadas neste trabalho serão referenciadas no texto do modo como a ABNT determina que seja: citações diretas: autor, ano e página; citações indiretas: autor e ano. Assim sendo, apresentamos ao leitor a estrutura do nosso trabalho:

No primeiro capítulo, tratamos sobre *as bases filosóficas do pensamento de Santo Tomás de Aquino*. Aqui, comentamos sobre a influência do pensamento cristão, de Aristóteles e o aristotelismo, de Santo Agostinho, de Severino Boécio, de Avicena e Averróis e de Santo Alberto Magno, no pensamento do Aquinate. Neste capítulo, procuramos elucidar que foram estas correntes filosóficas com estes filósofos que contribuíram de forma mais eficaz para a elaboração do sistema filosófico do pensamento do Doutor Angélico.

No segundo capítulo, tratamos sobre *os pressupostos da concepção de homem no pensamento de Santo Tomás de Aquino*. Nesta parte, procuramos deixar claro que o ponto de partida do sistema filosófico tomista é a questão sobre fé e razão. E, a partir daí, procuramos mostrar que o filósofo desenvolve uma metafísica – do ser concreto e do criacionismo –, uma visão de corpo e um parecer a respeito da alma que irão desembocar numa concepção de homem. Estas teorias tomistas são abrangentes e, uma vez entrelaçadas, encaminham-se para um conceito particular: a sua antropologia.

E, por fim, no terceiro capítulo, discorreremos sobre o objeto mesmo do nosso trabalho: *A concepção de homem em Santo Tomás de Aquino*. Neste ponto do nosso trabalho, tratamos sobre a antropologia tomista, que se desenvolve na forma de concepção de *pessoa humana*, *concepção de liberdade da pessoa humana* e *teoria da imortalidade da alma humana*. São esses três pontos que se constituem o essencial da antropologia tomista. Além disso, tratamos sobre algumas implicações da concepção tomista de homem na Doutrina Cristã.

Desta forma, convidamos o leitor a percorrermos juntos este itinerário e, assim, conhecermos de forma mais próxima aquilo que o nosso filósofo nos diz sobre o homem. Com este intuito, iniciemos o nosso trajeto.

# CAPÍTULO I

## AS BASES FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Quando falamos no pensamento de Santo Tomás de Aquino, devemos atentar para o fato de que estamos a tratar sobre um pensamento inserido na Escolástica Cristã com forte influência aristotélica. De fato, nosso filósofo viveu no século XIII, precisamente entre os anos de 1225 e 1274. Além disso, é necessário ressaltar que sua filosofia é o pensamento de um dos maiores gênios da humanidade. Ademais, é um pensador que, obviamente, teve sua originalidade. Todavia, como todo edifício doutrinal, o pensamento do nosso filósofo não é desligado do seu tempo, é fruto de uma época. E, como tal, não deixa de ser uma síntese entre os pensamentos de vários pensadores. Assim sendo, vejamos os principais filósofos e correntes filosóficas que contribuíram de forma significativa para que o Doutor Angélico elaborasse o seu pensamento filosófico.

### 1.1. Tomás de Aquino e Aristóteles

Aristóteles é a autoridade “[...] reconhecida pela razão de Tomás em virtude de um acordo bastante extraordinário de seu espírito religioso, teologal, com o desse filósofo tão racional [...]” (Nicolas, em Aquino, 2009a, p. 34). Em muitos pontos, o pensamento do Doutor comum da Igreja se confunde com o de Aristóteles. Neste sentido, afirma Julián Marías (2004, p. 181):

[...] Há sem dúvida uma estreita afinidade entre a mente de Santo Tomás e a de Aristóteles. Brentano fala, com uma palavra feliz, de uma *congenialidade*; isso faz com que em muitos pontos a exposição das doutrinas tomistas equivalha a das aristotélicas; é o que ocorre com a lógica, com as linhas gerais de sua física e de sua metafísica, com o esquema de sua psicologia e de sua ética; mas não devemos esquecer que as mesmas ideias são utilizadas com fins bem distintos, a dezesseis séculos de distância e, antes de tudo, com o cristianismo entre um e outro; além disso, Santo Tomás era filosoficamente genial demais para simplesmente se dobrar ao aristotelismo, e o sentido geral de seu sistema difere profundamente dele. Basta pensar que toda a atividade intelectual de Santo Tomás se volta para a fundamentação da teologia cristã, baseada em pressupostos totalmente alheios à mente helênica.

Dito isto, percebemos que, apesar de ser um aristotélico, nosso filósofo possui a sua originalidade. Sua filosofia surge do aristotelismo, mas, não se detém nele. As noções que

Tomás tomou de empréstimo de Aristóteles mudaram tão profundamente de natureza ao integrar-se à síntese cristã, que é melhor não falar demais de Aristóteles ao se falar do pensamento de Tomás. Não é mais Aristóteles, é verdadeiramente o próprio Doutor comum da Igreja, guiado por Aristóteles, sim, mas, em alguns pontos, pelo próprio platonismo e, principalmente, por sua fé, que teve certa visão da realidade. Na verdade, poderíamos afirmar que Aristóteles renasce em Tomás, com outra vida, verdadeiramente transformado.

Com efeito, percebemos que o “novo Aristóteles”, encarnado em Tomás de Aquino, é muito diferente do antigo. Já não é uma única doutrina, mas, duas doutrinas irmãs. O tomismo surge como uma vertente conjugada do aristotelismo com a verdade cristã. No entanto, ele supera o aristotelismo e torna-se independente. Por isso, adverte Marías (2004, pp. 181-182):

[...] A expressão tão usada de *filosofia aristotélico-escolástica* ou *aristotélico-tomista* é equivocada. Só tem sentido quando se aplica aos sistemas medievais [...] e significa a incorporação do aristotelismo à Escolástica; mas não deve ser entendida como designação de uma filosofia que incluísse a de Aristóteles e a de Santo Tomás [...].

Em suma, ambas as expressões, a rigor, não se equivalem. Além disso, a segunda é incorreta. Não existe uma filosofia única que englobe o pensamento de Aristóteles e o de Tomás. Existem duas filosofias distintas. Uma que procurou resolver os problemas da realidade da antiguidade grega; outra que procurou resolver os da realidade medieval do ocidente europeu. Dito isto, é necessário salientar que, ao tratar sobre outros filósofos que influenciaram o pensamento do Aquinate, perceberemos o influxo da filosofia aristotélica sobre aqueles. E, feita esta breve abordagem da relação de Tomás de Aquino com Aristóteles, importa compreendermos o percurso filosófico que se inicia com a origem do cristianismo até aportarmos no Doutor Angélico.

## **1.2. Da origem da Filosofia Cristã a Santo Tomás de Aquino**

O cristianismo não é uma filosofia, mas, uma religião revelada, originária do judaísmo, que traz uma mensagem de salvação. Como os seus precursores judeus, o cristianismo fundamenta-se na crença de um Deus único, Criador de todas as coisas e Pai providente, que se revelou ao homem. Além disso, acredita que este Deus escolheu um povo, Israel, para propagar e guardar a fé monoteísta e que, por isso, fez aliança com este povo, a qual girou em torno da espera da vinda do Messias. As demais crenças principais que o cristianismo herdou do

judaísmo foram a de que o amor para com Deus e o próximo é o maior dos mandamentos e a de que o homem é a principal criatura material, ou seja, o homem é o corolário da criação. Ressalte-se que, a partir dessas crenças, o judaísmo sempre se pautou numa vida ética e em cerimônias litúrgicas que tinham a finalidade de ganhar o agrado de Deus e, conseqüentemente, conseguir a salvação daqueles que as praticassem.

Todavia, o cristianismo não se deteve somente nestes pontos que são essenciais da doutrina judaica, caso contrário, ele não seria mais que uma seita desta – se bem que, no princípio, chegou a ser considerado por muitos como tal. Mas, desde o início, o cristianismo entrou em divergência com o judaísmo. Aliás, o fundador do cristianismo, Jesus Cristo, proclamou realizar uma “Nova Aliança” em seu sangue, superior à “Antiga Aliança”. Desta forma, a partir dos ensinamentos de Cristo e, principalmente, da própria pessoa deste, o cristianismo foi além do judaísmo e, naturalmente, divergiu em muitos pontos. Vejamos os principais:

Se o judaísmo acredita na existência do Deus único (ver: Dt 6,4; Is 44,6), o cristianismo, como já dissemos, também; porém, este crê que Deus é Trindade de Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo (ver: Gn 1,26; Is 6,8; Mt 28,19; Jo 10,30). Se, por um lado, o judaísmo professa que Deus escolheu o povo de Israel e fez aliança com ele (ver: Gn 17,1-13; Êx 19–24), por outro lado, o cristianismo não descarta tal crença; mas, acrescenta que os cristãos são a continuidade deste povo e, por isso, os depositários da “Nova Aliança” (ver: Gl 4,21-31; Ef 2,11-22). Se o judaísmo crê na vinda do Messias (ver: Is 11 e 42,1-4; Jr 33,14-16), o cristianismo também; contudo, não mais na primeira vinda, pois, ele já veio, visto que o Messias, para os cristãos, é Jesus Cristo (ver: Mc 13,24-17; 14,61-62; Mt 16,13-17; Jo 4,25.26). Além disso, algumas correntes do judaísmo anterior ao cristianismo ensinavam que o amor ao próximo limitava-se aos amigos, podendo, portanto, odiar os inimigos (ver: Mt 5,43); Jesus Cristo, porém, ensinou a amar os inimigos e a orar por eles (ver: Mt 5,44-48).

Com efeito, mesmo não se constituindo numa corrente filosófica, o cristianismo, com o passar do tempo, “(...) se tornou um fermento poderoso também para a renovação da filosofia, restituindo à razão a confiança em si mesma, isto é, na sua capacidade para resolver os problemas últimos que atormentam a alma humana (...)” (Mondin, 1981, p. 135). E por que o cristianismo se tornou tal fermento? A resposta é: por necessidade de adaptação à cultura helênica. Após o evento Cristo, o cristianismo entrou num intenso processo de institucionalização e, concomitantemente, começou a ser propagado. Esta religião nasceu e começou a se desenvolver no período marcado pela dominação do Império Romano e pela forte influência dos costumes e Filosofia helênicos. Imediatamente, a religião cristã passou a ser

questionado, tanto pelos judeus, como por aqueles que sofriam influências das correntes filosóficas helênicas. Para responder aos judeus, era necessário propor uma reinterpretação do Antigo Testamento e apresentar o Novo Testamento, fazendo comparações deste com aquele. Porém, para dar uma resposta convincente aos helênicos, que eram a maioria, os cristãos precisaram recorrer aos conceitos filosóficos para fazer um discurso racional da sua fé (Reale e Antiseri, 1990).

Foi desta forma que o cristianismo rompeu com o judaísmo e cada vez mais se helenizou. Com efeito, houve um intercâmbio: o cristianismo helenizou-se e o helenismo, em certo sentido, cristianizou-se. Para sermos mais precisos, o cristianismo sofreu influência mais direta do neoplatonismo, da filosofia do próprio Platão e, de forma menos intensa e menos significativa, do estoicismo. Para Mondin (1981, p. 135), “[...] os primeiros grandes pensadores cristãos, [...] fundindo os resultados mais válidos da filosofia platônica com as verdades sublimes reveladas por Cristo, deram início às primeiras especulações de uma filosofia cristã”. É deste modo que se pode falar de uma *Filosofia Cristã*, pois, não sendo o cristianismo, em si, uma filosofia, elementos da sua doutrina que contêm consequências filosóficas e alguns deles que possuem origens filosóficas. Tais elementos foram fundidos com o neoplatonismo, dando, cada vez mais, uma explicação consistente e racional da doutrina cristã. O que ensejou uma filosofia cristã. Com efeito, “esta obra de síntese entre filosofia grega e revelação cristã foi continuada durante todo o período patrístico [...]” (Mondin, 1981, p. 135), que compreende o início do cristianismo até meados do século V, cujo principal expoente é Santo Agostinho<sup>1</sup>.

Todavia, o pensamento platônico não seguiu sendo o principal representante do pensamento grego no ambiente cristão. Já na fase da passagem da Patrística para a Escolástica, surge Severino Boécio<sup>2</sup>, que “[...] quer transmitir aos romanos a sabedoria antiga, mostrar o acordo fundamental entre Platão e Aristóteles [...]” (Oliveira, em Aquino, 2009, p. 109)<sup>3</sup>. É a partir de Boécio, efetivamente, que Aristóteles começa a ser inserido de forma sistemática na filosofia cristã e a ser reverenciado na mesma intensidade de Platão. Antes de Boécio, as especulações em torno de Aristóteles não eram consistentes e, muitas vezes, chegava-se ao ponto de evitá-las.

É ainda com Boécio que a Escolástica começa a se desenvolver e a Patrística a entrar em declínio. A Escolástica era “[...] a filosofia e a teologia que eram ensinados nas escolas

---

<sup>1</sup> Sobre Santo Agostinho, ver, *infra*, pp. 16-18.

<sup>2</sup> Sobre Severino Boécio, ver, *infra*, pp. 18-19.

<sup>3</sup> A palavra “romanos” aqui empregada não está se referindo aos nativos da cidade de Roma, mas, ao mundo cristão ocidental da época medieval, que tinha sua sede nesta cidade, ao passo que o Oriente Cristão tinha sua sede em Constantinopla, atual Istambul, na Turquia.

medievais [...]” (Reale e Antiseri, 1990, p. 478) da Europa e dos povos que tinham influência europeia. Portanto, não era formado por uma doutrina específica, mas, por toda a filosofia medieval do Ocidente. No entanto, o Ocidente vivia sobre a influência do cristianismo, o que fazia com que a vertente mais forte da Escolástica fosse a “Escolástica Cristã”. Ademais, o ponto principal sobre o qual girou a Escolástica foi sobre o binômio “fé e razão”. Resolver tal questão foi a tarefa principal a que se propuseram todos os filósofos escolásticos. É por isso que, nesse período, o aristotelismo prevaleceu sobre o platonismo.

Contudo, é a partir dos filósofos árabes, de origem islâmica, que o aristotelismo começa a ganhar mais força que o platonismo. Dentre os escolásticos árabes, destacaram-se Avicena (Ibn Sina) e Averróis (Ibn Roshd)<sup>4</sup>. Apesar de ser aristotélico, Avicena, ainda preso à filosofia que o precedeu, “[...] introduziu no aristotelismo temas neoplatônicos [...]” (Oliveira, em Aquino, 2009, p. 108). De Averróis, diz-se o seguinte:

[...] Grande admirador de Aristóteles, decidiu consagrar a vida ao comentário de suas obras. Tanto o fez que foi chamado, na Idade Média, de “O Comentador”. Reprova a Avicena ter deformado o pensamento de Aristóteles. Mas ele próprio mistura suas concepções com as do mestre [...] (Oliveira, em Aquino, 2009, p. 107).

Foi neste ambiente iniciado pelo aristotelismo que, no século XIII, surgiu o Doutor Angélico. É neste pensador cristão, o maior expoente da Escolástica e objeto de nosso trabalho. Todo o pensamento filosófico que o precedeu serviu de base para a sua filosofia. Não cabe dúvida que, “por mais poderosa que tenha sido a reflexão pessoal de Sto. Tomás, ela sempre partiu e, frequentemente, se confrontou com a dos demais [...]” (Nicolas, em Aquino, 2009a, p. 31). Com efeito, é perceptível que alguns filósofos exerceram mais influência no pensamento do Aquinate que outros. Dentre eles, destacam-se as figuras de Santo Agostinho, Severino Boécio, Avicena, Averróis e Santo Alberto Magno. Vejamos, pois, qual a influência que cada um exerceu sobre o pensamento do nosso filósofo.

---

<sup>4</sup> Sobre Avicena e Averróis, ver, *infra*, pp. 19-21. Apesar de serem conhecidos como filósofos da escolástica árabe, Avicena era persa, não árabe. Com efeito, ambos eram islâmicos (muçulmanos). As expressões “filósofos árabes”, “escolásticos árabes” e outras afins devem-se à confusão que comumente se faz entre os praticantes do islamismo e a etnia árabe. Apesar de essas expressões trazerem equívocos, optamos por utilizá-las, pois, é comum que esses filósofos sejam conhecidos desse modo.

### 1.3. A influência de Santo Agostinho no pensamento de Santo Tomás de Aquino

Dentre os filósofos cristãos que exerceram influência sobre o pensamento do Doutor comum da Igreja, sem dúvida, Santo Agostinho, o doutor, por excelência, da Patrística, ocupa o primeiro lugar. Agostinho de Hipona, diferentemente de Tomás de Aquino, recebeu influência direta do neoplatonismo; e ele mesmo foi neoplatônico (Mondin, 1981). Todavia, o Bispo de Hipona gozava do privilégio, na época de Tomás, de ser a voz, por excelência, da tradição teológica e filosófica da cristandade ocidental. Na verdade, ainda hoje, Santo Agostinho fulgura entre as principais vozes da tradição cristã. Desta forma, resulta-nos fácil compreender porque o Aquinate nutria por ele uma elevada reverência.

Foi em Agostinho que Tomás de Aquino bebeu do platonismo, pois, ele não tinha em mãos textos do próprio Platão. Como já sabemos, mesmo sendo Agostinho platônico, Tomás não seguiu a linha platônica, tampouco procurou fazer da sua doutrina uma síntese do aristotelismo com o platonismo. Não raras vezes, vemos-lo, ao longo da *Suma Teológica*, rebatendo as ideias de tendências platônicas. Todavia, ele não deixou de concordar com algumas ideias desta corrente filosófica. Sobretudo, aquelas que tinham o teor platônico, mas, que eram próprias dos Padres da Igreja, principalmente, do Bispo de Hipona.

No entanto, vemos o Doutor Angélico rebatendo a doutrina agostiniana da iluminação. Tal pensamento consiste na doutrina platônica da reminiscência que, “[...] transformada com base no criacionismo e a similitude da luz é aquela já usada por Platão em a República, conjugada com a luz de que falam as Sagradas Escrituras [...]” (Reale e Antiseri, 1990, p.443). Sabemos que Platão considerava as ideias inatas, pois, ele defendia a preexistência da alma antes desta vida. Todas as ideias já eram conhecidas da alma, pois, ela as contemplou no *Mundo das Ideias* ou *Hiperurânio*, que é o mundo real, antes da encarnação (Mondin, 1981). Nesta vida, a qual se passa no mundo que é sombra do real, apenas fazemos reminiscência das ideias já conhecidas.

Agostinho transforma a doutrina da reminiscência por ser incompatível com a doutrina cristã da criação da alma, no momento da fecundação. Todavia, como Platão, ele considerava as ideias inatas. Não obstante, ao invés de transferir essas ideias para o *Mundo das Ideias*, Agostinho transferiu para Deus, a *Razão Eterna*. Dando, assim, uma nova conotação no pensamento platônico. Por isso, as ideias, em Platão e Agostinho, eram consideradas eternas. Mas, o Doutor Angélico, seguindo a linha aristotélica, rebate tal pensamento, argumentando da seguinte forma:

[...] Primeiro, [...] se a alma tem um conhecimento natural de todas as coisas, não parece possível que chegasse a esquecer esse conhecimento a ponto de ignorar que tenha tal ciência. [...] Segundo, a falsidade dessa opinião aparece claramente, porque quando falta algum sentido, falta também o conhecimento das coisas que são apreendidas por aquele sentido [...] (ST, I, Q. 84, A. 3, Resp.).

Para Tomás, assim como o era para Aristóteles, o intelecto “[...] é como uma tábula em que nada está escrito” (ST, I, Q. 84, A. 3, S. C.). O intelecto não traz em si nenhuma ideia inata, mas, conhece só através dos sentidos. Porém, o Doutor Angélico não rebate, totalmente, à doutrina agostiniana da iluminação. Nesse caso, melhor seria dizer que o Aquinate reinterpreta Santo Agostinho. Vejamos o que nos diz Tomás de Aquino:

Quando, pois, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas razões eternas, é preciso responder que se pode conhecer uma coisa em outra de duas maneiras: Primeiro, conhecendo-a em um objeto conhecido. [...] Desse modo, a alma no estado da vida presente não pode ver tudo nas razões eternas; pelo contrário, é a maneira com que os bem-aventurados conhecem todas as coisas; eles veem a Deus, e todas as coisas nele. – Segundo, conhece-se uma coisa na outra, como em um princípio de conhecimento. [...] Nesse caso, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, pois é participando nelas que conhecemos todas as coisas. A luz intelectual que temos nada mais é que uma semelhança participada da luz incriada na qual as razões eternas estão contidas [...] (ST, I, Q. 84, A. 5, Resp.).

Ao fazer essa interpretação da doutrina agostiniana da iluminação, fica claro que o nosso filósofo conserva todo o seu alcance religioso e teológico, preocupando-se menos com o aristotelismo. Na verdade, o Doutor comum da Igreja, como teólogo, pensa que, de fato, aquele que vê Deus vê nele o que não é Deus (ver: ST, I, Q. 12, A. 8, Resp.). Aquele que, nesta vida, e não sem revelação, elevou-se às “Razões eternas”, isto é, ao segredo do Plano Divino, pode pensar tudo sob essa luz: visão suprema da sabedoria humana (ver: ST, I, Q. 84, A. 5).

No entanto, isto é propiciado pela fé ou adquirido pela razão, e sempre a partir das “espécies” (imagens e conceitos) recebidas no mundo externo ao homem. Todavia, o que nosso filósofo concederá ao iluminismo agostiniano é que a inteligência pela qual o homem pensa o mundo, a partir das imagens que recebe dele, é uma participação na Inteligência Divina. É, ao participar dela, que conhecemos todas as coisas. A luz intelectual, em nós, não passa de uma semelhança participada da luz incriada, na qual as razões eternas estão contidas (Mondin, 1981).

Ademais, devemos atentar para o fato de que Tomás de Aquino não se preocupou somente em “reparar os erros” deixados pela filosofia agostiniana. Em muitos pontos da filosofia tomista, a base é mais agostiniana que aristotélica. Isso nós podemos notar quando o Doutor comum da Igreja fala sobre o mal, o homem, Deus e, conseqüentemente, a Trindade, o criacionismo, e sobre a vontade, a liberdade e a graça. Todos estes pontos merecem ser especulados a fundo, porém, detenhamo-nos na questão sobre o homem, objeto do nosso trabalho. Agostinho, ainda influenciado pelo platonismo, tem uma visão dualista sobre o

homem. O Bispo de Hipona “[...] vale-se ainda [...] de fórmulas gregas para definir o homem, particularmente a fórmula de gênese socrática que se tornou famosa com o Alcebiades de Platão, segundo a qual o homem ‘é uma alma que se serve de um corpo’ [...]” (Reale e Antiseri, 1990, p. 438). Todavia, diferentemente dos outros platônicos, os conceitos de alma e corpo assumem um novo sentido.

[...] [Para Agostinho,] em virtude do conceito de criação, [...] do dogma da “ressurreição” e, sobretudo, do dogma da encarnação de Cristo. O corpo torna-se algo mais importante do que aquele “vão simulacro” de que Platão [o principal filósofo do neoplatonismo pagão] se envergonhava [...] (Reale e Antiseri, 1990, 439).

É essa parte da filosofia agostiniana a respeito do homem que o Doutor Angélico colhe: o valor que é dado ao corpo criado por Deus e destinado à salvação. Entretanto, é lógico que ele não concebe o homem como “uma alma que se serve de um corpo”<sup>5</sup>. Além disso, é caro para o Doutor Angélico o fato de Santo Agostinho ter chegado a conceber o homem como pessoa, ou seja, como indivíduo irrepitível que é “à imagem e semelhança de Deus”<sup>6</sup>. É partindo de Santo Agostinho e de Severino Boécio que Santo Tomás de Aquino os superou nessa dimensão da sua concepção de homem.

#### 1.4. A influência de Severino Boécio no pensamento de Santo Tomás de Aquino

Além da influência agostiniana, o Doutor comum da Igreja recebeu também a de Severino Boécio. Por estar situado no período entre a passagem da Patrística à Escolástica, da filosofia antiga à medieval, Boécio é conhecido como “o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos” (Reale e Antiseri, 1990, p. 463). De fato, “[...] ele fez a ligação entre a filosofia precedente e a subsequente [...]” (Mondin, 1981, p. 153) e introduziu a diferenciação que ecoou no desenvolvimento da escolástica: “[...] a distinção entre esse e *id quod est* (entre ser e aquilo que é). Boécio afirma que as criaturas são diferentes de Deus porque em Deus *esse* e *id quod est* (o ser e aquilo que é) são a mesma coisa, ao passo que nas criaturas são coisas distintas” (Mondin, 1981, p. 152). Mas, o que vem a ser precisamente *esse* e *id quod est*?

[...] Por *esse* entende ele a substância segunda, a essência universal; por *id quod est* entende a substância primeira. A substância primeira é o indivíduo com todas as suas características específicas, essenciais, e com todas as suas notas

---

<sup>5</sup> Sobre a questão da relação da alma com o corpo, em Santo Tomás de Aquino, veremos mais adiante, nos capítulos II e III.

<sup>6</sup> Sobre a questão da pessoa humana, em Agostinho, cf., infra, p. 48.

particulares, acidentais. Boécio considera a existência não como um elemento constitutivo do *esse*, mas como um elemento acrescentado ao *esse* no *id quod est*, isto é, como acidente [...] (Mondin, 1981, p. 152).

A partir desta teoria de Boécio, compreendemos a influência que ele irá exercer na filosofia de Tomás. Ao estabelecer a diferença entre *ser* e *aquilo que é*, Boécio abriu espaço para fazer a distinção entre indivíduo e espécie, entre particular e universal, entre essência e existência. É, sobretudo, neste último aspecto que nosso filósofo foi influenciado por Boécio: “[...] A distinção entre *esse* e *id quod est* não tem, para Boécio, o significado que terá para Tomás de Aquino, o qual se valerá dela para formular a distinção entre existência e essência” (Mondin, 1981, p. 152). A distinção fornecida por Boécio entre *esse* e *id quod est* assemelha-se com as categorias de Aristóteles. De fato, Boécio é aristotélico. Contudo, a diferenciação formulada por Boécio, ainda que seja inspirada em Aristóteles, é totalmente nova.

Além desta teoria, Boécio forneceu para o nosso filósofo definições-modelo, úteis na discussão de problemas filosóficos. Dentre esses conceitos, é célebre a sua definição de pessoa, que é utilizada por Santo Tomás para nortear a questão a respeito das Pessoas Divinas, no tratado sobre a Santíssima Trindade: “[...] Pessoa é a substância individual de natureza racional” (ver: *ST*, I, Q. 29, A. 1, Resp.). Além disso, Boécio deixou um método que foi usado não só pelo Doutor comum da Igreja, mas, por quase todos os escolásticos: o *Método Teológico*, o qual consiste no “[...] exame dos problemas teológicos em si mesmos e não apenas como exegese dos textos sagrados [...]” (Mondin, 1981, p. 154). E, por fim, deixou o pensamento sobre fé e razão, que o Doutor Angélico seguiu à risca: para Boécio, “[...] a razão, em si, é autônoma, mas, na discussão dos problemas teológicos, está a serviço da fé e deve segui-la [...]” (Mondin, 1981, p. 154).

Tal foi a contribuição de Severino Boécio para a filosofia tomista, deixando um grande legado no que concerne à essência, à existência, às definições filosóficas, ao método teológico e ao problema da fé e da razão. A relação de Boécio com Tomás de Aquino significa o vínculo do primeiro escolástico com o maior expoente escolástico.

## **1.5. A influência da Escolástica Árabe no pensamento de Santo Tomás de Aquino**

Feita a abordagem da base filosófica tomista alicerçada sobre Agostinho e Boécio, é necessário discorrermos sobre as bases sustentadas sobre os dois maiores representantes da

Escolástica Árabe: Avicena e Averróis<sup>7</sup>. Como dissemos, foi a partir destes filósofos que o aristotelismo começou a ganhar força, ultrapassando o platonismo. Avicena, porém, ainda influenciado pelo platonismo, introduziu elementos desta corrente filosófica no aristotelismo. Averróis, por sua vez, mais aristotélico, critica Avicena, mas, mescla suas concepções com a do Estagirita<sup>8</sup>.

O persa Avicena desenvolveu, em seu sistema de pensamento, uma filosofia que “definiu a metafísica como ciência do ser, reconheceu os limites da inteligência humana, incapaz de conhecer a essência das coisas em si mesmas e capaz, apenas, de concluí-la a partir das qualidades que lhe são inseparáveis” (Oliveira, em Aquino, 2009, p. 108). Para ele, o mundo fora criado pelo *Um*, Deus, por meio de emanção. Além disso, Avicena faz a distinção entre essência e existência antes do Doutor Angélico. Para Avicena, apenas Deus possui o ser, as outras coisas existentes recebem o ser de Deus, ou seja, têm o ser por participação. É neste ponto que Santo Tomás de Aquino irá haurir forças do pensamento de Avicena. Contudo, ele rejeitará a ideia do mundo ser emanado de Deus, pois, tal ensinamento não condiz com a doutrina cristã do criacionismo, antes, é um pensamento platônico inserido no aristotelismo (Oliveira, em Aquino, 2009).

No que concerne a Averróis, considerado pelos medievais “o Comentador” de Aristóteles, Santo Tomás conhecia profundamente o seu pensamento. No entanto, longe de considerá-lo o comentador por excelência do Estagirita, o Aquinate o via como um corruptor. Para Averróis, as inteligências foram criadas desde toda a eternidade por Deus. Além disso, “[...] o intelecto material (ou intelecto possível), assim como o intelecto agente, é numericamente único e idêntico para todos os homens dentro da humanidade. Sua missão com cada indivíduo é accidental [...]” (Oliveira, em Aquino, 2009, p. 108). Não só as inteligências são eternas, mas, o mundo também o é. Para Averróis, a matéria existe ao lado de Deus, desde toda a eternidade.

O Doutor comum da Igreja, evidentemente, refuta tais concepções averroistas. Para o nosso filósofo, as inteligências não são eternas, mas, a inteligência é o ato do intelecto (ver: *ST*, I, Q. 79, A. 10). Além disso, o mundo também não é eterno, mas, é criado por Deus (ver: *ST*, I, Q. 44, A. 1; Q. 46). Somente Deus possui, em si, a eternidade (ver: *ST*, I, Q. 10). No que concerne à unicidade do intelecto para todo o gênero humano, o Aquinate prova a falsidade desta teoria partindo do pressuposto de que o intelecto é uma potência da alma, ou seja, uma faculdade. Daí, Tomás conclui: “[...] se o intelecto agente é parte da alma, como uma sua

---

<sup>7</sup> Ver, acima, na página 15, a nota de rodapé 4.

<sup>8</sup> Sobre este problema, cf., supra, p. 15.

potência, é necessário admitir tantos intelectos agentes, quantas almas, que se multiplicam segundo a multiplicação dos homens. Pois é impossível que uma só e mesma potência seja de várias substâncias” (ver: *ST*, I, Q. 79, A. 5, Resp.).

Fazendo um apanhado da Escolástica Árabe, o Doutor Angélico faz mais uma crítica que uma inserção desta doutrina na sua. No entanto, é fácil entendermos porque ele a considera como uma fonte para a sua filosofia. Abbagnano (1978, p. 26) comenta:

[...] S. Tomás orientou verdadeiramente o aristotelismo numa via oposta àquela para a qual a filosofia muçulmana o tinha orientado. Esta conclui na necessidade e eternidade do ser, de todo o ser, inclusive do mundo. S. Tomás conclui na contingência do ser do mundo e na sua dependência da criação divina.

No entanto, o nosso filósofo nutria grande respeito para com aqueles que enveredavam por uma linha de pensamento contrária à sua. Sobre isto, Nicolas assegura o seguinte:

Sto. Tomás encerra uma de suas poucas obras polêmicas escrevendo: “Se alguém quiser escrever contra minhas soluções, ser-me-á muito agradável. De fato, não há melhor maneira de descobrir a verdade e de refutar o erro que precisar defender-se dos opositores”. Ele chega a dizer que “é preciso amar tanto aquele de quem adotamos a opinião como aquele de quem nos separamos; pois um e outro aplicaram-se à busca da verdade, e um e outro são nossos colaboradores” [...] (Nicolas, em Aquino, 2009a, p. 33).

Tal foi a influência da Escolástica Árabe sobre o Doutor comum da Igreja. Nem todos os pontos desta corrente filosófica foram aceitos por ele. Pelo contrário, muitos foram por ele refutados. Todavia, é inegável a importância desta filosofia para o desenvolvimento da corrente tomista. Pois, quando se preocupava em dar uma resposta rebatendo um pensamento de Avicena ou de Averróis, o Aquinate formulava o seu próprio sistema filosófico.

## **1.6. A influência de Santo Alberto Magno no pensamento de Santo Tomás de Aquino**

A relação de Tomás de Aquino com Santo Alberto Magno foi marcante para o desenvolvimento da filosofia daquele. Já sabemos que Platão vivia há séculos na tradição intelectual da Igreja, “[...] que fora, até então, mesmo entre os Padres gregos, bastante alérgica a Aristóteles [...]” (Nicolas, em Aquino, 2009a, p. 24). No entanto, na época de Alberto Magno, iniciou-se entre os escolásticos cristãos, outrora iniciado entre os escolásticos árabes, um descontentamento contra Platão. Também como os árabes, os pensadores cristãos recorreram a Aristóteles para criticar as doutrinas platônicas. Recorrer a Aristóteles não foi por acaso. Afinal, o Estagirita, que foi discípulo de Platão, criticara a base da doutrina do seu mestre. Alberto

Magno optou por assimilar a Aristóteles, tanto no âmbito da ciência como no da filosofia. Assim dizia Santo Alberto:

[...] Em matéria de fé e de medida, é preciso acreditar em Sto. Agostinho, mais que nos filósofos, se estiverem em desacordo; mas se estivermos a falar de medicina, apelo a Galeno e a Hipócrates; em se tratando da natureza das coisas, é a Aristóteles que me dirijo ou a algum outro especialista na matéria [...] (Nicolas, em Aquino, 2009a, p. 24).

A partir de suas palavras, percebemos que Santo Alberto faz a clara distinção entre a filosofia e a teologia, ou seja, entre a fé e a razão. Sobre isto, declara Abbagnano (1978, p. 13): “[...] O reconhecimento do aristotelismo como a autêntica filosofia, leva Alberto Magno a separar nitidamente a filosofia, que procede por razões e silogismos, da teologia, que se fundamenta na fé [...]”. Pela primeira vez, na escolástica cristã, estabeleceu-se nitidamente a separação entre filosofia e teologia. Porém, distinguindo a filosofia da teologia, Santo Alberto não despreza a filosofia, mesmo sendo esta inferior à teologia, segundo o parecer em voga. Pelo contrário, para ele, a filosofia é um modo de Deus se revelar ao homem.

[...] [Alberto Magno,] servindo-se, por um momento, da linguagem de Agostinho, afirma serem dois os modos da revelação de Deus ao homem. O primeiro é o de uma iluminação geral, isto é, comum a todos os homens, e é deste modo que Ele se revela aos filósofos. O segundo é o de uma iluminação superior destinada a fazer intuir as coisas sobrenaturais; e é nesta iluminação que se baseia a teologia. A primeira luz transparece nas verdades conhecidas por si mesmas, a segunda, nos artigos de fé [...] (Abbagnano, 1978, p. 13).

Através do pensamento do seu mestre, o Doutor Angélico chegará à conclusão que a teologia não substitui a filosofia, antes, esta é um preâmbulo para aquela. É daí que se defenderá que “a filosofia é a serva da teologia” (Mondin, 1981, p. 173). Além disso, foi Santo Alberto o primeiro a definir o estatuto das ciências em ambiente cristão. Mas, ele não se ocupou com exclusividade delas, antes, falou e escreveu sobre todos os assuntos, não só teológicos, mas também, místicos (Nicolas, em Aquino, 2009a). Foi em Alberto Magno que Tomás, durante sete anos, bebeu da fonte aristotélica. Contudo, parecido com o que aconteceu entre Platão e Aristóteles – não de modo tão profundo –, Tomás renova o pensamento do seu mestre:

[...] Sto. Tomás de Aquino não prolonga o mestre em seu caráter de precursor da curiosidade científica moderna [...]. Tomás abordará Aristóteles de maneira diferente de Alberto Magno: não pretende dá-lo a conhecer para qualquer finalidade útil, mas fazê-lo servir a uma síntese cristã total, sua. Não pretende aprender dele os segredos da natureza, mas fazer da natureza que ele nos ensina um caminho para Deus. A partir de uma intuição segura do verdadeiro pensamento de Aristóteles, Tomás eliminará os elementos de neoplatonismo mesclados ao aristotelismo de seu mestre [...] (Nicolas, em Aquino, 2009a, p. 24).

Todavia, mesmo tendo feito uma renovação no pensamento do seu mestre, o Doutor comum da Igreja não se desliga dele. Esta renovação é, antes, uma continuidade do projeto iniciado e idealizado pelo próprio Alberto Magno. Entre eles, não há aquela espécie de

rompimento em que a doutrina do discípulo é totalmente contrária à doutrina ensinada pelo mestre. “[...] Eles foram solidários até o fim. Quando, após a morte de Sto. Tomás, sua doutrina se tornou alvo de suspeita por excesso de aristotelismo, Alberto, idoso, vai a pé de Colônia a Paris para defender a memória do discípulo e, com ela, a obra de sua própria vida [...]” (Nicolas, em Aquino, 2009a, p. 24). Deste modo, resta-nos claro que entre Tomás e Alberto Magno há o comum desejo de propagar o aristotelismo em ambiente católico.

Isto posto, nosso primeiro capítulo chega ao seu termo. Assentadas aqui as bases filosóficas do pensamento do Doutor comum da Igreja, cabe-nos, ainda, partirmos para os pressupostos da concepção de homem no pensamento do Aquinate. Porém, este assunto é o centro do interesse do nosso próximo capítulo.



## **CAPÍTULO II**

### **OS PRESSUPOSTOS DA CONCEPÇÃO DE HOMEM NO PENSAMENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**

No capítulo anterior, discorremos sobre as bases filosóficas do pensamento de Santo Tomás de Aquino. Vimos o quanto foi importante para a filosofia que o Aquinate formulou todo sistema filosófico que o precedeu, principalmente a Filosofia Cristã. Foi constatado que, na Filosofia Cristã, até meados da Idade Média, prevalecia em seu sistema uma mescla da doutrina da revelação judaico-cristã com o neoplatonismo. Desta vertente cristã, o que mais influenciou o Doutor comum da Igreja foi Santo Agostinho. Além disso, constatou-se também a forte influência dos filósofos da Escolástica Árabe, que desenvolveram uma doutrina mais centrada no aristotelismo, porém, ainda mesclado com elementos platônicos. Desta vertente árabe, os que mais influenciaram o Doutor Angélico, como vimos, foram Avicena e Averróis.

Com efeito, nenhuma corrente filosófica influenciou mais o pensamento do Aquinate, como já dissemos, que a Escolástica Cristã e os pensamentos de Aristóteles. Esta corrente, como já vimos, igual à Patrística, conservava os elementos da revelação judaico-cristã, mas, diferentemente da mesma Patrística, no âmbito da filosofia grega, preferia Aristóteles a Platão. Ou seja, a Escolástica Cristã era uma mescla do pensamento cristão com o aristotelismo. Desta vertente, os filósofos que mais exerceram influência sobre Santo Tomás foram Aristóteles, Severino Boécio e Santo Alberto Magno.

Contudo, mesmo tendo tais filosofias como base do seu pensamento, Tomás de Aquino não deixou de ter a sua originalidade. Ele formulou um pensamento filosófico independente, próprio. Sua filosofia não é mera repetição do aristotelismo e da doutrina cristã, apesar de se fundar neles e buscar afirmar com veemência o cristianismo. Antes, é uma nova filosofia enraizada na antiga filosofia cristã. Porém, mesmo tendo sua filosofia própria, o Doutor comum da Igreja, não diferentemente dos outros escolásticos, tem como tarefa principal do seu sistema filosófico resolver o problema que gira em torno do binômio “fé e razão”. Nesse sentido, Abbagnano (1978, p. 24) aponta: “[...] integrar a filosofia e a fé, a obra de Aristóteles e a verdade revelada por Deus ao homem e de que a Igreja é depositária – é a tarefa que S. Tomás se propõe”. Assim sendo, “[...] o objeto primário de suas reflexões é Deus, não o homem ou o mundo [...]” (Reale e Antiseri, 1990, p. 554). É somente no contexto da revelação que se torna possível discursar sobre o mundo e, conseqüentemente, sobre o homem. É sobre Deus que

Tomás se propõe a discursar, na sua teologia e na sua filosofia. Falar sobre o homem e o mundo é consequência.

Todavia, para se realizar a tarefa de unir filosofia e teologia, fé e razão, a que se propõe o Doutor Angélico, para poder, assim, discursar sobre Deus, o mundo e o homem, são supostas duas condições fundamentais: a primeira “[...] é a separação nítida entre a filosofia e a teologia, entre a investigação racional, unicamente guiada e sustentada por princípios evidentes, e a ciência que tem por pressuposto a revelação divina” (Abbagnano, 1978, p. 24). É a partir desta separação nítida que a teologia passa a valer como complemento da filosofia, e a filosofia passa a valer como preparatória auxiliar da teologia. A segunda condição fundamental é a de que, “[...] no próprio seio da investigação filosófica, se faça valer como critério diretivo e normativo, um princípio que exprima a disparidade e a separação entre o objeto da filosofia e o objeto da teologia, entre o ser das criaturas e o ser de Deus [...]” (Abbagnano, 1978, p. 24).

Para o Aquinate, estas duas condições estão interligadas. Com efeito, a filosofia e a teologia não podem ser separadas uma da outra, “[...] se não se separarem e distinguirem os seus objetos respectivos [...]” (Abbagnano, 1978, p. 24). Além disso, a filosofia não poderá ser preparatória e auxiliadora da teologia, “[...] se não inclui e faz valer em si mesma o princípio que justifica esta sua função preparatória e subordinada: a diversidade entre o ser criado e o ser de Deus” (Abbagnano, 1978, pp. 24-25). É neste princípio que se encontra a chave do pensamento tomista, pois, nosso filósofo o utiliza como guia de todo o seu sistema doutrinal: “[...] na determinação entre razão e fé e no estabelecimento pela razão da regula fidei; no centrar a função cognoscitiva do homem à volta de função da abstração; na formulação das provas da existência de Deus; no aclarar os dogmas fundamentais da fé [...]” (Abbagnano, 1978, p. 25).

No entanto, percebemos que, para Tomás, não basta somente a investigação filosófica baseada na razão. A filosofia é autônoma, mas, não abarca em si tudo aquilo que se pode dizer ou conhecer. É necessário, portanto, integrá-la à “doutrina sagrada”, em relação a Deus, ao homem e ao mundo. Com efeito, até mesmo as verdades a que a razão pode alcançar por si só não é dado a todos alcançá-las. Além disso, o caminho que a estas verdades conduz não está isento de erros. Ademais, fez-se necessário ao homem que “[...] fosse instruído convenientemente e com mais certeza pela revelação divina [...]” (Abbagnano, 1978, p. 29). Com efeito, tal revelação não anula e não torna inútil a razão. Antes, a fé melhora a razão; a teologia melhora a filosofia. Pois, para o Doutor Angélico, segundo apontam Reale e Antiseri (1990, p. 555), “[...] A graça não suplanta, mas aperfeiçoa a natureza [...]”.

Do sobredito, decorrem duas considerações. A primeira é a de que, se a teologia aperfeiçoa a filosofia, não a substitui nem, tampouco, a elimina, tal como a fé orienta a razão,

Tomás chega à conclusão de que faz-se necessário “[...] uma correta filosofia para ser possível uma boa teologia [...]” (Reale e Antiseri, 1990, p. 555). Segundo, ao reconhecer a filosofia como *preambulum fidei*, o Doutor comum da Igreja abona que a filosofia tem sua própria autonomia, pois, “[...] é formulada com instrumentos e métodos não assimiláveis aos instrumentos e métodos da teologia” (Reale e Antiseri, 1990, p. 555). Percebemos, por trás de tal sistema filosófico, a concepção de que a razão é subordinada à fé. Por conseguinte, a razão “[...] não pode demonstrar o que pertence ao âmbito da fé, porque então a fé perderia todo o mérito [...]” (Abbagnano, 1978, p. 30). No entanto, a razão pode servir à fé de três maneiras:

Em primeiro lugar, demonstrando os *preâmbulos* da fé, ou seja, aquelas verdades cuja demonstração é necessária à própria fé. Não se pode *crer* naquilo que Deus revelou, se não se *sabe* que Deus existe. A razão natural demonstra que Deus existe, que é uno, que tem as características e os atributos que podem inferir-se da consideração das coisas por ele criadas. Em segundo lugar, a filosofia pode ser utilizada para aclarar as verdades da fé mediante comparações. Em terceiro lugar, pode rebater as objeções contra a fé, demonstrando que não são falsas ou, pelo menos, que não têm força demonstrativa (Abbagnano, 1978, p. 30).

Todavia, a razão possui a sua própria verdade. Para o nosso filósofo, o que é intrínseco à razão é certo, não é falso, e foi infundido por Deus, o criador do homem. Desta forma, aquilo que é inerente à razão humana deriva da Sapiência Divina e faz parte dela.

[...] A verdade de razão nunca pode ser contrária à verdade revelada: a verdade não pode contradizer a verdade. Quando surge uma contradição, é sinal de que não se trata de uma verdade racional, mas de conclusões falsas ou, pelo menos, não necessárias: a fé é a *regra* do reto proceder da razão [...] (Abbagnano, 1978, p. 30).

Para o Doutor Angélico, é necessário partir das “verdades racionais”, pois, é a razão que une todos os homens. Para ele, é tendo a razão como base “[...] que se podem obter os primeiros resultados universais, porque racionais, com base nos quais se pode depois construir um discurso de aprofundamento de caráter teológico [...]” (Reale e Antiseri, 1990, p. 555). Em outras palavras, é só a razão que permite a discussão entre o crente e os homens, inclusive entre o crente e o descrente.

Com efeito, o Aquinate é do parecer que não se deve deixar de recorrer à razão pelo fato da fé ser superior a ela. Pois, procedendo desta forma, o homem deixa de lado uma exigência que é primordial e natural à sua espécie. O ser humano, apesar de depender radicalmente de Deus, no ser e no agir, goza de uma relativa autonomia, “[...] sobre a qual deve-se refletir com os instrumentos da razão pura, fazendo frutificar todo o potencial cognoscitivo para responder à vocação original de ‘conhecer e dominar o mundo’ [...]” (Reale e Antiseri, 1990, p. 556). Desta forma, a teologia não suplanta a filosofia, nem tampouco, a fé substitui a razão, pois, a fonte da verdade é única, Deus.

No entanto, o Doutor comum da Igreja aceita o princípio aristotélico de que todo conhecimento começa pelos sentidos (ver: *ST*, I, Q. 84). Desta forma, o Aquinate limita a capacidade e as pretensões da razão. A razão humana só pode se elevar até Deus partindo das coisas sensíveis:

[...] Pela razão natural o homem não pode chegar a conhecer Deus, senão a partir das criaturas. Ora, as criaturas conduzem ao conhecimento de Deus, como os efeitos às causas. Portanto, não se poderá conhecer de Deus pela razão natural, senão o que lhe pertence necessariamente a título de princípio de todos os entes [...] (*ST*, I, Q. 32, A. 1, Resp.).

Nesse sentido, Tomás fala de duas demonstrações possíveis à razão: *a priori* ou *propter quid* e *a posteriori* ou *quia*. A primeira “[...] parte da essência de uma causa para descer aos seus efeitos [...]” (Abbagnano, 1978, p. 31). A segunda “[...] parte do efeito para remontar à causa [...]” (Abbagnano, 1978, p. 31). Segundo Tomás de Aquino, a razão só pode utilizar a demonstração *quia* para o conhecimento de Deus (ver: *ST*, I, Q. 2, A. 2, Resp.). Contudo, tal demonstração apenas demonstra a existência de Deus como causa primeira, mas, nada afirma sobre a essência de Deus. Desta forma, a razão não tem força suficiente para demonstrar o mistério da Santíssima Trindade nem o da Encarnação; conseqüentemente, também não possui força para demonstrar os mistérios que se relacionam com esses dois mistérios centrais:

[...] Tais mistérios constituem os verdadeiros “artigos de fé” que a razão pode dilucidar e defender, mas não demonstrar; enquanto que a existência de Deus, e tudo o que acerca de Deus a força da razão consegue alcançar e demonstrar, constitui os *preâmbulos da fé* (Abbagnano, 1978, p. 31).

Segundo Tomás, tudo o que discorremos até agora corresponde aos *domínios* da fé e da razão. Com efeito, o Aquinate também trata sobre os *atos* que correspondem a ambas. Baseado em Santo Agostinho, o Doutor Angélico define o ato da fé, ou seja, o *crer*, como sendo um “[...] ‘pensar com anuência’ (cogitare cum assensu) entendendo por ‘pensar’ a ‘consideração indagadora do intelecto e o consentimento da vontade’ [...]” (Abbagnano, 1978, p. 31). Segundo o nosso filósofo, o pensar que é próprio da fé é um ato intelectual que não elimina a indagação, pois, ele não chegou por completo à perfeição da verdadeira visão. Assim explica Abbagnano (1978, pp. 31-32):

[...] Ora, a *anuência* não acompanha todos os atos intelectuais desta espécie: o *duvidar* consiste no não nos inclinarmos nem para o *sim* nem para o *não*; o *suspeitar* consiste em nos inclinarmos para um lado, mas sendo tentados ou movidos por todos os pequenos sinais da outra parte; o *opinar* na aderência a uma coisa, com receio que a contrária seja verdadeira.

O assentimento implícito na fé é, portanto, semelhante à inteligência e à ciência pela sua firmeza. Todavia, é diferente pelo seu movimento:

[...] Dado que não é produzido pelo objeto, mas por uma *escolha* voluntária que inclina o homem para um lado e não para o outro. Com efeito, o objeto da fé não

é “visto” nem pelos sentidos nem pela inteligência, dado que a fé, como disse S. Paulo, [...] é “a prova das coisas que se não veem” [...] (Abbagnano, 1978, p. 32).

Assim sendo, mesmo o nosso filósofo reconhecendo que a fé contém uma certeza superior à do saber científico, ele reconhece que, por fundar a fé sua certeza na vontade, somente a ciência possui a certeza objetiva.

Tendo discorrido sobre a tarefa principal sobre a qual gira a filosofia tomista, faz-se necessário estudarmos o pensamento do Aquinate naquilo que concerne aos pressupostos da sua concepção de homem. Pois, é a sua antropologia o objeto específico do nosso trabalho. Nesse sentido, sempre à luz da fé e da razão, nosso filósofo desenvolveu três teorias do seu sistema filosófico que irão desembocar na sua concepção antropológica. Estas teorias são as seguintes: a *metafísica*, o *conceito de corpo* e o *conceito de alma*. Vejamo-las, pois, detalhadamente:

## 2.1. A metafísica tomista

O princípio fundamental da metafísica de Santo Tomás de Aquino é o da “[...] distinção real entre essência e existência [...]” (Abbagnano, 1978, p. 39). Com isto, o Doutor Angélico adapta a metafísica aristotélica às exigências da doutrina cristã. Com efeito, mesmo havendo distinção entre essência e existência, há um ser, que é o Ser por excelência, em quem ambas se confundem. A diferença entre o Ser – no qual a essência se confunde com a existência – e os outros seres – nos quais há diferença entre ambas – consiste em que o primeiro é necessário e os demais são contingentes. Desta forma, o Ser é infinito, ao passo que os outros seres são finitos. Com isto, Tomás refuta a metafísica de Avicena. Este defendera o seguinte:

[...] O mundo é ao mesmo tempo contingente e necessário: é contingente à medida que a existência atual não lhe cabe em virtude de sua essência, sendo então apenas possível; no entanto, é necessário à medida que Deus, de quem recebe a existência, não pode deixar de agir segundo a sua natureza [...] (Reale e Antiseri, 1990, p. 534).

Ao colocar que o mundo é contingente ou possível, Avicena quer dizer que o mundo existe, mas, poderia não existir. Ou seja, o mundo não possui em si mesmo a razão de seu próprio existir, antes seu existir é encontrado em uma causa que o fez ser, Deus. O mundo é dependente. Mas, ao compreender que o mundo é necessário, Avicena quer dizer que o mundo foi criado por Deus por necessidade. Deus, por sua natureza, teve necessidade de criar o mundo. Avicena ainda defende o seguinte, em relação a Deus e ao mundo:

[...] o primeiro é necessário por si, o segundo é necessário por outro, e, portanto, deriva desse outro [...] quanto à sua existência atual. Na interpretação de Avicena, o princípio exclui a criação, implicando somente a derivação causal e necessária das coisas finitas em relação a Deus [...] (Abbagnano, 1978, p. 39).

É por isso que o princípio tomista refuta o de Avicena. Pois, para o Aquinate, como dissemos acima, o mundo é contingente. E isso se deve ao fato dele ter sido criado por Deus por um ato livre de sua bondade, não por necessidade divina, como defendera Avicena. Contudo, deixemos de lado, por um instante, a doutrina criacionista e voltemos para o princípio da distinção entre *essência* e *existência*. O primeiro resultado do princípio da distinção entre essência e existência, na própria doutrina de Tomás, é “[...] separar a distinção entre potência e ato da distinção entre matéria e forma, convertendo-a numa distinção à parte [...]” (Abbagnano, 1978, pp. 39-40). Nisto, o nosso filósofo diverge de Aristóteles, pois, para este, a potência se identifica com a matéria, ao passo que o ato se identifica com a forma (Abbagnano, 1978). Para o Doutor Angélico, não só a matéria e a forma estão entre si na mesma relação de potência e ato, mas também, a essência e a existência (Abbagnano, 1978). Mas, o que significa essência e existência para o nosso filósofo?

Por *essência*, que ele também denomina *quididade* ou *natureza*, Tomás entende como sendo “[...] não só a forma mas também a matéria das coisas compostas; dado que compreende tudo o que é expresso na definição da coisa [...]” (Abbagnano, 1978, p. 40). Assim sendo, a essência difere do ser da própria coisa, que para o Doutor comum da Igreja é a *existência*. Desta forma, para Santo Tomás, a *existência* é “[...] o ato da essência [...]” (Abbagnano, 1978, p. 40). Sendo assim, a metafísica tomista é a metafísica do ser, do ser concreto; não a metafísica da essência, da essência abstrata. Pois, o próprio Aquinate conceitua o ser como “[...] a atualidade de todos os atos e, por isso, a perfeição de todas as perfeições” (Aquino apud Mondin, 1981, p. 174).

Com efeito, a distinção entre essência e existência está no fato de que podemos entender a essência de uma coisa sem, contudo, saber se esta coisa existe. Se a existência é o ato da essência, a essência, por sua vez, está em potência em relação à existência. “[...] Substâncias como o homem [...] estão compostas por essência (matéria e forma) e existência, separáveis entre si: nelas, a essência e a existência estão entre si como a potência e o ato [...]” (Abbagnano, 1978, p. 40). Tais substâncias compreendem também os outros seres materiais animados.

Em relação aos anjos, que são formas puras, Abbagnano nos assevera que, para Tomás de Aquino, “[...] falta evidentemente a composição de matéria e forma, mas não falta a de essência e existência: também neles, com efeito, a essência é somente potência em relação à existência [...]” (1978, p. 40). Desta forma, tanto para os seres materiais, quanto para os anjos,

“[...] a união da essência com a existência, isto é, a passagem de potência a ato, requer a intervenção criadora de Deus [...]” (Abbagnano, 1978, p. 40). Assim sendo, tais seres são seres criados, o que vai, mais uma vez, desembocar no criacionismo. Se tal é a condição destes seres, a de Deus, porém, como dizíamos no início deste tópico, é muito diferente. Nele, com efeito, “[...] a essência é a própria existência, porque Deus é por essência e, portanto, por definição; portanto, em Deus não há uma essência que seja potência; ele é ato puro [...]” (Abbagnano, 1978, p. 40). Para afirmar tal coisa sobre Deus, o Doutor comum da Igreja se baseia na passagem bíblica onde Deus se manifesta a Moisés dizendo de si mesmo: “[...] Eu sou aquele que é. [...] Assim dirás aos filhos de Israel: Eu Sou me enviou até vós [...]” (Êx 3,14).

Desta forma, Abbagnano (1978) comenta que, desta concepção, o Doutor Angélico chega à conclusão de que existem três modos diferentes da essência poder estar na substância. O primeiro se refere a Deus: “[...] Na última substância divina a essência é idêntica à existência: por isso Deus é necessário e eterno [...]” (Abbagnano, 1978, p. 41). O segundo modo se refere aos anjos, ou formas puras: “[...] Nas substâncias angélicas, privadas de matéria, a existência diferente da essência: o seu ser não é, portanto, absoluto, mas sim criado e finito [...]” (Abbagnano, 1978, p. 41). O terceiro modo se refere aos seres materiais animados: “[...] Nas substâncias compostas de matéria e forma o ser é-lhes acrescentado do exterior e é, portanto, criado e finito [...]” (Abbagnano, 1978, p. 41). Por isso, os seres materiais animados “[...] dado que incluem matéria que é o princípio de individuação, multiplicam-se em vários indivíduos: o que não acontece nas substâncias angélicas, as quais carecem de matéria [...]” (Abbagnano, 1978, p. 41).

Dito isto, percebemos que a teoria do Doutor comum da Igreja traz um elemento novo para o aristotelismo, abalando radicalmente a estrutura metafísica desta corrente filosófica. A novidade é que Tomás de Aquino faz com que “[...] a própria constituição das substâncias finitas exija a criação divina [...]” (Abbagnano, 1978, p. 41). Aristóteles, por não fazer distinção entre a forma e a existência em ato, estabelece o seguinte: “[...] onde há forma há a realidade em ato, e que por isso a forma é por si mesma indestrutível e incriável, portanto, necessária e eterna como Deus. Garante assim a eternidade da estrutura formal do universo [...]” (Abbagnano, 1978, p. 41).

A partir de tal concepção, percebe-se que o universo aristotélico é um universo do qual é excluída a criação, bem como qualquer intervenção ativa da divindade na constituição das coisas (Abbagnano, 1978). Nisto, Aristóteles não era diferente do próprio Platão e do antigo

pensamento grego, de um modo geral<sup>9</sup>. É precisamente por isso que o Aquinate renovou o aristotelismo, pois, neste ponto, tal corrente é incompatível com o cristianismo; ou melhor, não tanto renovou o aristotelismo, mas, criou a sua própria metafísica, a metafísica tomista. De fato, o nosso filósofo já havia iniciado este processo ao estabelecer a distinção entre essência e existência. Enquanto a metafísica de Aristóteles é uma metafísica do *ser necessário*, a de Tomás de Aquino é um estudo do *ser criado*.

Desta forma, o Doutor comum da Igreja desenvolve dentro da sua metafísica, como é perceptível, a sua teoria criacionista. O próprio nome demonstra que o criacionismo é a teoria que afirma a existência de um ser incriado criador de todas as coisas e, conseqüentemente, fala sobre a relação deste ser com as suas criaturas. Tomás de Aquino colhe esta doutrina do cristianismo – principalmente, dos ensinamentos de Santo Agostinho. Sendo assim, resta claro que, neste caso, o ser criador é Deus, o Deus cristão, ou seja, a Trindade. Por conseguinte, convém ressaltar que o Aquinate e o Bispo de Hipona, bem como todas as formas de cristianismo e de judaísmo<sup>10</sup>, partem da seguinte passagem bíblica para fundamentar tal tese: “[...] No princípio Deus criou o céu e a terra [...]” (Gn 1,1).

Explicando sobre a criação, Santo Agostinho (*Conf.*, XI, 12, 14) diz que “[...] se pelo nome de céu e terra se compreendem todas as criaturas, [...] ‘antes de criar o céu e a terra, Deus nada fazia’. Pois se tivesse feito alguma coisa, o que poderia ser senão uma criatura? [...]”. Neste texto, como percebemos, Agostinho usa o verbo “fazer” como sinônimo de “criar”. É neste sentido que Deus nada fazia. Conseqüentemente, o Bispo de Hipona explica que o tempo começou com a criação (ver: Agostinho, *Conf.*, XI, 13, 15). Assim sendo, a criação se dá no tempo e Deus transcende o tempo, pois, ele é eterno. Podemos dizer que, antes da criação, Deus pensava – se bem que dizer que Deus “pensava” é falar no passado, e passado é tempo, de qualquer forma, nossa linguagem é limitada para falar da eternidade de Deus – em criar. E isso não vai de encontro ao pensamento agostiniano e tomista, pois, baseados no Doutor Angélico, podemos dizer que o pensamento de Deus não é uma criatura sua, visto ser ele o “Intelecto Puro e Supremo” (ver: *ST*, I, Q. 89, A. 2).

De qualquer forma, Tomás de Aquino acolhe este pensamento agostiniano. E, baseado nele, desenvolve sua doutrina criacionista. Mas, a nós cabe-nos uma pergunta: o que é criar, na concepção destas duas correntes filosóficas? O Doutor comum da Igreja responde dizendo que

---

<sup>9</sup> Os gregos concebiam o mundo como eterno. Para eles, desde sempre o mundo era um “caos”, os deuses só tiveram o trabalho de organizá-lo.

<sup>10</sup> O judaísmo não professa que o Deus criador é um Deus Trino, como crê o cristianismo; porém, como este, crê que o Deus criador é Uno, como vimos no primeiro capítulo.

“[...] a criação, que é a emanação de todo ser, é a partir do não-ente que é o nada” (ST, I, Q. 45, A. 1, Resp.), portanto, “[...] criar é fazer alguma coisa do nada” (ST, I, Q. 45, A. 1, S. C.). Desta forma, só Deus cria, pois ninguém mais pode fazer algo do nada.

Ao dar uma resposta ao que vem a ser criação, a doutrina tomista do criacionismo deixa claro que os *seres* procedem do *Ser* por criação. Só o *Ser* é ser perfeitamente (Mondin, 1981). Isto posto, o criacionismo tomista versa sobre três pontos: o primeiro deles é que “[...] a criação é uma participação dos seres, por semelhança, na perfeição do *Ser* [...]” (Mondin, 1981, p. 175). Ao defender tal ideia, o Aquinate admite que os seres não possuem o ser em si, mas, possuem-no no *Ser*.

[...] A palavra “participação” é empregada por Tomás tanto para descrever o ato pelo qual o *Ser* comunica a sua perfeição aos seres como para indicar a operação pela qual os seres participam da perfeição do *Ser*. A primeira chama-se participação comunicativa, a segunda, participação receptiva. Tomás distingue, além disso, dois modos de participação receptiva: a participação predicamental (ou material ou por composição) e a participação transcendental (ou por semelhança). As criaturas são participações do *Ser* no segundo sentido. [...] Em outras palavras, [...] os seres participam do *Ser* como uma cópia participa do seu modelo. E uma participação por semelhança, não por essência [...] (Mondin, 1981, p. 175).

Desta maneira, o nosso filósofo fala de uma participação dos seres no *Ser* sem cair num panteísmo. Além disso, não diminui as criaturas – o ser delas ainda permanece divino, não numa divindade essencial, mas, imitativa. O segundo ponto é o de que “[...] a limitação da perfeição do ser nas criaturas é devida à potência, isto é, à essência [...]” (Mondin, 1981, p. 175). Quanto a isso, o Doutor comum da Igreja esclarece, conforme comenta Mondin (1981, p. 175), que “[...] é necessário que alguma coisa limite a perfeição do *Ser*, por si infinita, aos graus finitos que ela tem nos seres. Esta função compete à potência, ou seja, à essência [...]”. Como já se sabe, Tomás faz uma distinção entre essência e existência, e aqui ele coloca a essência como potência limitativa (Mondin, 1981).

Por fim, o terceiro ponto trata sobre a analogia do ser. Tal tema é parecido com o primeiro. Ao comentar o Aquinate, Mondin [1981, p. 176] afirma que “[...] entre os diversos seres e entre eles e o *Ser* há analogia ou semelhança [...]”. Para Tomás de Aquino, se os seres procedem todos da mesma fonte, eles possuem algo em comum, e, assim, eles são semelhantes.

[...] [Esta semelhança] é mais ou menos profunda conforme pertençam à mesma espécie ou não. Se os seres pertencem à mesma espécie, a semelhança é específica; se pertencem ao mesmo gênero, genérica. Se não pertencem nem ao mesmo gênero, nem à mesma espécie, a semelhança é designada por Tomás com o termo *analogia*, o qual originariamente significa simplesmente “semelhança” [...] (Mondin, 1981, p. 176).

Se tal é a analogia que ocorre entre os seres criados, no que concerne a esta semelhança entre os seres e o Ser, Tomás concebe-a da seguinte forma, conforme o entender de Reale e Antiseri (1990, p. 561):

[...] À medida que participam do ser de Deus, as criaturas em parte se assemelham a ele, mas em parte não. Não há *identidade* entre Deus e as criaturas, mas também não há *equivocidade*, pois sua imagem está refletida no mundo. Assim, há entre Deus e as criaturas uma relação de semelhança e dessemelhança, [...] no sentido de que aquilo que se fala das criaturas pode se falar de Deus, mas não do mesmo modo nem com a mesma intensidade.

Em síntese, esta é a metafísica elaborada pelo Doutor comum da Igreja. Ela desemboca na sua concepção de homem, portanto, serve como pressuposto para tal visão, pois, o homem é um dos seres criados por Deus. Desta forma, os conceitos que são atribuídos às criaturas compostas de matéria e forma abrangem a concepção de homem. Além disso, ao colocar a relação ontológica do Ser por excelência com os seres, indiretamente, o Doutor Angélico já fala da relação ontológica entre o homem e seu criador, Deus.

## 2.2. A concepção tomista de corpo

O comentário que Mondin (1981) faz sobre Platão deixa entender, nas entrelinhas, que a concepção platônica de matéria ou corpo é de um todo pessimista. Não só em relação ao homem, mas, a todos os seres dotados de alma e matéria, Platão o vê o corpo como sendo um cárcere da alma. A partir daí, o ser de todos os seres dotados de corpo e alma não é composto por uma unidade substancial de alma e corpo, mas, uma unidade accidental. No que tange a Aristóteles, o referido comentador, diz que, para o Estagirita, “[...] todos os seres que têm matéria, é constituído de matéria e forma [...]” (Mondin, 1981, p. 99). A partir desta concepção, percebemos o profundo rompimento que ocorre entre Platão e Aristóteles no que concerne à visão de corpo. Para o Estagirita, diferentemente do seu mestre, o corpo dos seres que são dotados deste e de alma forma com esta uma união substancial, não accidental como dizia Platão.

A concepção aristotélica não é uma visão dualista do ser, como a de Platão, mas sim, da unicidade do ser. Tal definição é aceita pelo Doutor comum da Igreja. Contudo, o nosso filósofo ultrapassa o Estagirita, no que concerne à concepção da unicidade do ser<sup>11</sup>. Tal superação também se estende à concepção de corpo. A inovação que Tomás de Aquino insere para o

---

<sup>11</sup> Sobre a unicidade do ser, veremos mais adiante, no Capítulo III.

aristotelismo é a de que todos os corpos foram criados por Deus (ver: *ST*, I, Q. 65, A. 1), por um ato de bondade. Assim argumenta Tomás:

[...] A Escritura [...] depois de narrar a criação das espécies de criaturas corporais, acrescenta: “Deus viu que era bom”, como se dissesse que cada coisa foi feita, porque é bom o próprio ser. [...] Conclui-se, pois, claramente que a bondade divina é o fim de todas as criaturas corporais (*ST*, I, Q. 65, A. 2, Resp.).

A partir de tal concepção, o tomismo também supera o platonismo cristão. Conforme vimos no primeiro capítulo, Agostinho também concebe que o corpo foi criado por Deus por sua bondade e, por isso, o platonismo de Agostinho é diferente do de Platão. No entanto, o próprio Agostinho ainda está preso ao dualismo platônico<sup>12</sup>. A respeito de Orígenes, cristão platônico, o Doutor Angélico comenta que aquele faz a seguinte afirmação:

[...] A criatura corporal não foi criada segundo a intenção primeira de Deus, mas como pena do pecado da criatura espiritual. Afirmou também que inicialmente foram criadas somente as criaturas espirituais, e todas iguais. Delas, por terem livre-arbítrio, umas converteram-se para Deus, e segundo a grandeza da conversão alcançaram um grau maior ou menor, permanecendo em sua simplicidade, Outras, porém, afastaram-se de Deus, e foram ligadas a diversos corpos, segundo o modo desse afastamento (*ST*, I, Q. 65, A. 2, Resp.).

Como vemos, Tomás ultrapassa também o platonismo de ordem cristã. Já não concebe o corpo como simples simulacro da alma ou como prisão desta como uma espécie de castigo, mas, para ele, o corpo, em certo sentido, tem a mesma importância que a alma. Para o nosso filósofo, tal como a alma, o corpo foi criado por um ato de bondade divino e somente por Deus. Pois, alguns da época do Aquinate pretenderam que os corpos foram criados por Deus por meio dos anjos, por serem estes superiores aos seres materiais. Todavia, o Doutor comum da Igreja rebate tal opinião, ao afirmar:

[...] A criação [...] é a produção de uma coisa em toda sua substância, não pressupondo algo que seja inciado ou criado por outro. Conclui-se, pois, que nada pode criar alguma coisa a não ser somente Deus, a primeira causa. Por isso, para mostrar que todas as coisas foram imediatamente criadas por Deus, disse Moisés: “No princípio Deus criou o céu e a terra” (*ST*, I, Q. 65, A. 3, Resp.).

Como dissemos acima, Tomás de Aquino dá importância ao corpo. E esta relevância consiste no fato de que, para ele, nos seres dotados de corpo e alma, algumas potências ou faculdades da alma não estão na alma como em seu sujeito – como veremos –, mas, em todo o composto do ser (ver: *ST*, I, Q. 77, A. 5). Com isso, Tomás não limita somente à alma a sujeição de todas as faculdades presentes nos seres materiais, inclusive no homem, mas também, ao corpo. Todavia, ele admite a superioridade da alma em relação ao corpo, pois, concebe-a como forma de um corpo<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Sobre esta questão, cf., supra, pp. 17-18.

<sup>13</sup> Sobre o conceito tomista de alma, cf., infra, p. 37.

Em suma, tal é o valor que o Doutor comum da Igreja dá ao corpo, e, conseqüentemente, ao corpo humano. Com efeito, dentre os corpos existentes na natureza, o mais perfeito é o do ser humano. Por certo, para o nosso filósofo, o fato de Deus ser a Inteligência Absoluta e ter criado o homem como ser inteligente, é argumento suficiente para o corpo humano ser o mais perfeito de todos (Hryniewicz, 2001). A concepção tomista do corpo humano, segundo o comentário de Hryniewicz (2001, p. 346) é a seguinte:

É o mais perfeito porque é o mais apropriado para desempenhar as funções a que se destina. Se os outros animais também possuem meios de defesa (...) dos quais os homens nascem destituídos ou nele se encontram menos desenvolvidos, é verdade que o homem também recebe recursos físicos que, bem utilizados, superam em muito o aparato físico dos outros animais. O recurso principal do qual o homem dispõe é o das mãos. Repetindo Aristóteles, chama as mãos de "*instrumentum instrumentorum*", o instrumento dos instrumentos. Por meio delas, o homem se defende, constrói, cria etc. As mãos são como uma extensão da inteligência [...].

Neste caso, o corpo humano contribui para que o homem seja um ser fabricante. Tomás de Aquino não fala sobre *homo faber*, todavia, a sua teoria sobre os recursos físicos de que o corpo humano é dotado, principalmente as mãos, nos faz chegar a tal conclusão. É com estes recursos postos a serviço da própria inteligência humana que o homem realiza o papel de ser senhor da criação, conforme a doutrina judaico-cristã (Gn 1,28-30). Desta forma, não por acaso, o Doutor comum da Igreja, por via metafísica, já vislumbrou a conclusão a que iria chegar a ciência moderna: “[...] O corpo humano é o mais complexo. [...] Quanto maior a consciência, maior o grau de complexidade do organismo. Atribui o fato de ter o cérebro maior que os outros animais ao fato da alma ter de, por meio dele, exercer operações superiores” (Hryniewicz, 2001, p. 346).

Do que foi exposto, podemos nos perguntar: por que o Aquinate chegou a tais conclusões sobre o corpo humano, ao passo que os seus contemporâneos permaneceram aquém? A resposta está no fato de o Doutor Angélico ter superado as concepções tradicionais e, conseqüentemente, dado o devido valor à matéria. Fazendo isso, ele foi capaz de ver o que até então não se tinha visto e abrir novos horizontes. Foi partindo de uma ideia geral de matéria ou corpo que ele chegou às referidas conclusões sobre o corpo humano. E tal definição é um pressuposto que lhe é caro para a concepção que ele irá desenvolver sobre o homem.

### 2.3. A concepção tomista de alma

Paralela à definição de corpo dada por Santo Tomás de Aquino está a sua concepção de alma. A doutrina que o nosso filósofo elabora, segundo o comentário de Marías (2004, p. 185), “[...] difere da tradicional na Escolástica, de origem platônico-agostiniano, e se aproxima, se bem que com uma transposição cristã essencial, da de Aristóteles [...]”. Assim sendo, baseado em Aristóteles, afirma o Doutor comum da Igreja: “[...] é da razão da alma ser forma de um corpo [...]” (*ST*, I, Q. 75, A. 5, Resp.). E, conseqüentemente, a alma é incorpórea ou imaterial (ver: *ST*, I, Q. 75, AA. 1 e 4.). O que quer dizer Tomás ao afirmar que a alma é a *forma* do corpo? Na metafísica aristotélico-tomista, a forma é compreendida como a determinação do ser, ou seja, aquilo que faz com que o ser seja isto ou aquilo. Deste modo, é a alma que dá a vida ao corpo, “[...] que faz com que o corpo seja corpo, ou seja, corpo vivo [...]” (Marías, 2004, p. 185). Deixa-o claro Tomás de Aquino ao afirmar:

[...] [A alma] é o primeiro princípio de vida dos seres vivos que nos cercam, pois aos seres vivos chamamos de *animados*, e aos carentes de vida de *inanimados*. [...] Por conseguinte, a alma que é o primeiro princípio da vida não é corpo, mas ato do corpo, assim como o calor, que é o princípio do aquecimento, não é corpo, mas um ato do corpo (*ST*, I, Q. 75, A. 1, Resp.).

Com tal concepção, o nosso filósofo toma emprestada a teoria aristotélica dos tipos de alma. Visto ser a alma a forma dos corpos dos organismos vivos, existem três tipos de alma: as vegetativas ou nutritivas, as sensitivas e as intelectivas ou racionais. Para Aristóteles, de quem o nosso filósofo toma emprestado a concepção dos tipos de alma, a alma vegetativa “[...] é o princípio mais elementar da vida, ou seja, o princípio que governa e regula as atividades biológicas [...]” (Reale e Antiseri, 1990, p. 198). Tal é a alma dos vegetais. Desta forma, Tomás de Aquino defende que a operação da alma vegetativa é a menos elevada:

[...] [Esta operação] se faz por meio de um órgão corporal e pelo poder de uma qualidade corpórea. Ultrapassa, no entanto, a operação da natureza corpórea, pois os movimentos dos corpos dependem de um princípio exterior, enquanto tais operações procedem de um princípio interno, e esse modo de ação é comum a todas as operações da alma. Tudo o que é animado, com efeito, move a si mesmo de alguma maneira. E essa é a operação da *alma vegetativa*: assim a digestão e as ações conseqüentes se realizam, de modo instrumental, pela ação do calor [...] (*ST*, I, Q. 78, A. 1, Resp.).

Em relação à alma sensitiva, Aristóteles defende que é a forma de um corpo que preside as funções das sensações, apetites e movimentos (Reale e Antiseri, 1990). Tal tipo de alma é superior à alma vegetativa e está presente nos animais. Acolhendo esta concepção aristotélica, o Doutor comum da Igreja comenta o seguinte:

[...] [A operação da alma sensitiva] se realiza por meio de um órgão corporal, mas não por meio de uma qualidade corpórea. [...] Com efeito, o quente e o frio, o úmido e o seco, e outras qualidades corpóreas do mesmo gênero são requeridas para a operação do sentido, mas não se segue daí que essa operação se realize mediante a potência dessas qualidades. Elas são exigidas somente para que o órgão esteja na devida disposição [...] (ST, I, Q. 78, A. 1, Resp.).

A alma intelectiva ou racional, segundo o Estagirita, é superior às outras. Esta alma é a forma de um corpo que é capaz de presidir o pensamento e as operações ligadas a ele (Reale e Antiseri, 1990). É o tipo de alma que está presente nos homens. Seguindo tal pensamento, o Doutor Angélico conclui que a operação da alma intelectiva “[...] ultrapassa a natureza corporal que nem mesmo é realizada por um órgão corporal [...]” (ST, I, Q. 78, A. 1, Resp.).

Do sobredito, resulta claro que, para o Estagirita e o Aquinate, há uma hierarquia entre os tipos de alma. A intelectiva é superior à sensitiva. A sensitiva, por sua vez, é superior à vegetativa. Além disso, é preciso ressaltar que os seres que possuem alma sensitiva, nela, virtualmente, contêm a alma vegetativa. Com isso, o Estagirita e Tomás não querem dizer que os animais possuem duas almas, mas, somente uma, essencialmente sensitiva que contém, virtualmente, o tipo de alma inferior, ou seja, a alma vegetativa (ver: ST, I, Q. 76, A. 3). Mais:

[...] Deve-se dizer que, no homem, a alma, sensitiva, intelectiva e vegetativa, é numericamente a mesma. [...] No livro II da *Alma* ele [Aristóteles] compara as diferentes almas às espécies das figuras geométricas entre as quais uma contém a outra: por exemplo, o pentágono contém o quadrado e o ultrapassa. – Assim, pois, a alma intelectiva contém virtualmente tudo o que tem a alma sensitiva dos animais e a alma vegetativa das plantas [...] (ST, I, Q. 76, A. 3, Resp.).

Daí, percebe-se que, para Tomás de Aquino, o homem, ou melhor, o composto humano, é a união essencial de alma intelectiva e corpo. Desta forma, o homem é o único ser material – visto que “[...] a alma animal não possui espírito [...]” (Nicolas, em Aquino, 2009b, p. 81) – que possui espírito, pois, este, segundo comenta Nicolas, nada mais é senão “[...] uma ‘forma’ à qual pertence ser por si mesma princípio e sujeito de existência e de operação [...]” (Nicolas, em Aquino, 2009b, p. 81). Em outras palavras, no homem, o espírito é a dimensão intelectiva da sua alma. Desta forma, para o Doutor Angélico, só Deus e os anjos são, como dizemos, “puro espírito”; apesar de Tomás utilizar, como observa a comentadora a pouco citada, “[...] a expressão ‘forma pura’ para os anjos e ‘ato puro’ para Deus, em vez de ‘puro espírito’ [...]” (Nicolas, em Aquino, 2009b, p. 81). Por isso, também podemos dizer, sem receio, que, em Tomás de Aquino, o homem é o composto essencial de espírito e corpo.

Além disso, ao falar que a forma do corpo humano é a alma intelectiva, o nosso filósofo está dizendo – visto ser a forma, como já vimos, aquilo que faz com que o ser seja isto ou aquilo e, visto ser a alma intelectiva a mesma coisa que alma racional, pois racional é “[...] o que tem natureza intelectiva [...]” (ST, I, Q. 85, A. 5, Sol. 3) – que o homem é *um ser essencialmente*

*racional*. Mas, não um ser racional na mesma categoria de Deus ou dos anjos, pois, estes são puros espíritos – o primeiro “puro espírito incriado e criador”, os demais “puros espíritos criados”. Mas, um ser de natureza racional que também possui uma natureza sensitiva. Adverte o Doutor comum da Igreja que “[...] animal designa o que tem natureza sensível; racional, o que tem natureza intelectual; homem, o que tem uma e outra [...]” (ST, I, Q. 85, A. 5, Sol. 3). Por isso, para Tomás, o homem é *um animal racional*. E aqui chegamos ao ponto central do nosso trabalho. Mas, por hora, continuemos tratando sobre os tipos de alma.

No que tange à subsistência da alma, ou seja, se ela é em si mesma um “sujeito” que existe, o Aquinate, baseado na doutrina da Igreja, diz que as almas dos animais não são subsistentes (ver: ST, I, Q. 75, A. 3, S. C.). E, para comprovar tal afirmação, argumenta:

[...] Sentir e as consequentes operações da alma sensitiva acontecem claramente com mudança no corpo. [...] Fica, pois claro que a alma sensitiva não tem operação própria por si mesma, mas que toda operação da alma sensitiva é do conjunto. Donde se conclui que as almas dos animais não operam por si mesmas e, por isso, não são subsistentes [...] (ST, I, Q. 75, A. 3, Resp.).

Desta forma, nas entrelinhas, Tomás deixa subentendido que a alma do animal é apenas o ato do corpo vivente. Com efeito, toda atividade psíquica diversa do pensamento (ver: ST, I, QQ. 85-89) e da vontade (ver: ST, I, QQ. 82-83) procede do órgão corporal (ver: ST, I, Q. 78, A. 2), ou antes, do composto (ver: ST, I, QQ. 78, AA. 3 e 4), e não apenas da alma. Por isso, a alma que não pensa não pode ser subsistente. Deste modo, apesar de o nosso filósofo não tratar deste assunto sobre as almas dos vegetais, percebemos que, para ele, também elas não são subsistentes. Bem diferente, porém, é a alma humana. O fato em si de ser espírito já faz com que o nosso filósofo admita que a alma do homem é subsistente. Pois, o espírito, como dissemos acima, é uma forma *subsistente*. Sendo, portanto, espírito, a alma humana tem sua operação própria, a operação intelectual. E, tendo sua operação própria, necessariamente, de próprio, tem também sua existência. Isto Santo Tomás prova com o seguinte argumento:

[...] O princípio intelectual, que se chama mente ou intelecto, opera por si sem participação do corpo. Ora, nada pode operar por si, a não ser que subsista por si. Somente o ente em ato pode operar, e por isso uma coisa opera segundo o modo pelo qual é. Por isso não dizemos que o *calor* esquenta, mas o que é *quente*. – Conclui-se, portanto, que a alma humana, que é chamada de mente ou de intelecto, é incorpórea e subsistente (ST, I, Q. 75, A. 2, Resp.).

É necessário ressaltar que, ao passo em que Santo Tomás é contrário à doutrina platônica de que o corpo é vão simulacro da alma e admite que os seres animados são um composto essencial de corpo e alma, ele não admite que as almas, tanto dos vegetais, quanto dos animais, quanto dos homens, como já sabemos, estão unidas aos corpos de maneira accidental (ver: ST, I, Q. 75, AA. 6 e 7). Além disso, por ser incorpórea e ser forma, a alma não é quantitativa, por isso, ela não está em uma parte ou em partes do corpo:

[...] [A alma] deve encontrar-se no corpo inteiro e em cada uma de suas partes, porque ela não é uma forma accidental mas substancial. [...] É preciso notar, entretanto, que porque a alma exige diversidade de partes, não está na mesma relação com o todo e com as partes. Ela se refere ao todo, primeiramente e por si, como a um sujeito próprio e apto a ser aperfeiçoado por ela; refere-se às partes, secundariamente, enquanto são ordenadas ao todo (ST, I, Q. 76, A. 8, Resp.).

Além disso, ao se referir à união da alma humana com o corpo humano, o Doutor comum da Igreja diz que ambos estão unidos de forma conveniente. A isso já aludimos quando falamos que o corpo humano é mais perfeito que os outros<sup>14</sup>. Desta forma, Santo Tomás admite que o corpo do qual o homem dispõe é o mais adequado para receber a alma de natureza intelectual. Assim, ele ensina ao tocar em tal questão:

[...] A natureza, no que é necessário, não falta a ninguém. Era preciso, portanto, que a alma intelectual possuísse não só o poder de conhecer, mas ainda o de sentir; e, visto que a ação do sentido não se realiza sem um órgão corporal, era necessário que a alma intelectual estivesse unida a um corpo apto a servir de órgão para os sentidos (ST, I, Q. 76, A. 5, Resp.).

Após termos falado sobre a alma em si, é necessário ressaltar ainda uma doutrina tomista que também está implícita na sua concepção de alma: a doutrina das potências da alma. Antes de mais nada, o Doutor comum da Igreja esclarece o que não são as potências da alma. As potências da alma não são sua essência. As potências da alma não são partes da substância que desta procedem ou que a ela se acrescentam, pois, as potências, na metafísica aristotélico-tomista, são realidades accidentais:

[...] A alma enquanto forma, não é um ato ordenado para um ato superior, mas é o termo último da geração. Se, portanto, ela está ainda em potência para outro ato, isso não lhe cabe por sua essência, enquanto é uma forma, mas por sua potência. Por isso, a alma, enquanto sujeito de sua potência, é um *ato primeiro* ordenado para um segundo. [...] A essência da alma não é, portanto, sua potência. Nada, com efeito, está em potência com relação a um ato, enquanto tal (ST, I, Q. 77, A. 1, Resp.).

Desta forma, a única realidade subsistente é o sujeito que é constituído princípio deste ou daquele tipo de operação, na qual encontra sua realização, sua atualidade última. Todavia, é mediante suas potências que o sujeito é constituído princípio da operação. Assim, tendo dito o que não são as potências da alma, para Tomás, passemos para o conceito daquilo que elas vêm a ser. Antes disso, porém, faz-se necessário afirmar, para melhor entendermos, que aquilo que o Doutor Angélico compreende como potências da alma é o que hoje compreendemos como suas “faculdades” (Nicolas, em Aquino, 2009b).

Para o Doutor comum da Igreja, existem dois tipos de potências: as potências passivas ou potencialidades e as potências ativas. A potência passiva é a aptidão para receber. A potência ativa, que, para o Aquinate, é a que denomina melhor a potência em si, é o princípio próximo

---

<sup>14</sup> Sobre esta questão, cf., supra, p. 36.

da ação; porém, a potência ativa possui algo de passivo, pois, a operação da qual ela é princípio está nela em potência antes de passar para o ato. As potências da alma são, portanto, potências ativas (Nicolas, em Aquino, 2009b). Deste modo, as potências da alma se exprimem e se realizam nas ações que delas resultam, que elas exercem.

O Doutor comum da Igreja nos diz que as potências se distinguem, necessariamente, de acordo com os atos e os objetos, pois, a potência é ordenada para o ato. O que implica dizer que existe uma variedade de potências da alma (ver: *ST*, I, Q. 77, A. 2). Mas, o que diversifica as potências da alma para que haja, assim, esta variedade de potências? Tomás responde:

[...] Deve-se [...] tomar a razão da potência pelo ato para o qual ela está ordenada. Consequentemente, é necessário que a razão da potência seja diversificada, para que seja diversificada a razão do ato; mas a razão do ato se diversifica pela diversidade de razões dos objetos, pois toda ação é ou de uma potência ativa ou de uma potência passiva. Ora [...] ao ato de uma potência ativa, o objeto se refere como um termo e um fim. [...] Entretanto deve-se considerar que o que é acidental não diversifica a espécie. [...] Não é, portanto, uma diferença qualquer dos objetos que diversifica as potências da alma, mas a diferença daquilo a que, por si, se refere a potência [...] (*ST*, I, Q. 77, A. 3, Resp.).

Além disso, todas as potências da alma, apesar de algumas terem como sujeito não só a alma, mas todo o composto – este é o caso das potências das almas sensitivas e vegetativas, e da potência apetitiva sensitiva; ou no caso do homem, das dimensões sensitiva e vegetativa da sua alma e da sua potência apetitiva sensitiva (ver: *ST*, I, Q. 77, A. 5) –, “[...] emanam da essência da alma como de um princípio [...]” (ver: *ST*, I, Q. 77, A. 6, Resp.). No entanto, uma potência da alma procede de outra, sem contudo, deixar de emanar da própria alma, pois, para Tomás, “[...] uma potência da alma procede da essência da alma por intermédio de outra [...]” (*ST*, I, Q. 77, A. 7, Resp.). É daí que o Doutor comum da Igreja, seguindo o pensamento aristotélico, diz que existem cinco gêneros de potências da alma: intelectivo, locomotivo, apetitivo, sensitivo e vegetativo. Vejamo-las detalhadamente:

Tal como existe uma hierarquia entre os tipos de alma, consequentemente, existe também uma hierarquia em relação aos gêneros de potência. Os seres que possuem as potências intelectivas – Deus (ver: *ST*, I, Q. 75, A. 1, Resp.)<sup>15</sup>, os anjos e os homens – são superiores aos que possuem as sensitivas com as vegetativas – os animais – e, mais ainda aos que possuem somente as vegetativas – os vegetais. No caso do homem, ele também possui, não só as intelectivas, mas também, os outros dois gêneros de potência de que estamos falando.

---

<sup>15</sup> Pode parecer estranho ouvir dizer que Deus possui potência, sendo ele ato puro e nele não havendo lugar para a imperfeição. No entanto, Tomás de Aquino trata sobre a onipotência divina, daí ele fala, nesta mesma passagem da *Suma Teológica*, que a Deus “(...) cabe ao máximo ser um princípio ativo, e de maneira nenhuma passivo. Ora, a razão de princípio ativo convém à potência ativa. Porque a potência ativa é um princípio de ação sobre outro. (...) Por conseguinte, resulta que em Deus a potência ativa se encontra no mais alto grau”.

Os seres que possuem as potências sensitivas – os homens e os animais – são superiores aos que possuem somente as potências vegetativas. Pois, as potências sensitivas são superiores às vegetativas, além disso, tais seres possuem também as vegetativas. O Doutor Angélico não inclui as potências locomotivas e apetitivas ao falar na ordem das potências, porém, ele deixa claro, nas entrelinhas, que as potências locomotivas são superiores às apetitivas e inferiores às intelectivas, ao passo que as apetitivas são superiores às sensitivas. As vegetativas, por sua vez, são as mais inferiores (ver: *ST*, I, Q. 78, A. 1).

Do que acabamos de dizer, cabe aqui um questionamento: Como já sabemos, cada tipo de alma tem suas operações que são realizadas pelas potências, em que consistem, precisamente, as operações de cada gênero das potências da alma? Respondamos, partindo das potências inferiores às superiores. Em relação às potências vegetativas, Santo Tomás ensina o seguinte: “[...] Para certa potência da alma, o objeto é somente o corpo unido à alma: tal é a potência *vegetativa*, que não age, com efeito, senão em um corpo ao qual está unida a alma [...]” (*ST*, I, Q. 78, A. 1, Resp.). São as potências do gênero vegetativo algumas das potências da alma que têm todo o composto como sujeito<sup>16</sup>. Este gênero de potências consiste em três potências: a potência de geração, a de crescimento e a de nutrição, pois, o corpo requer da alma nutritiva, segundo o nosso filósofo, três operações:

[...] Uma que lhe dá o existir; para isso se ordena a potência de gerar. Outra, pela qual o corpo vivo atinge o devido desenvolvimento; para isso se ordena a potência de crescimento. Uma terceira, enfim, pela qual o corpo vivo se conserva tanto em seu existir como em seu devido tamanho; a isso se ordena a potência de nutrição. [...] As faculdades de crescimento e de nutrição são subordinadas à faculdade de gerar; a de nutrição, à de crescimento (*ST*, I, Q. 78, A. 2, Resp.).

Quanto às potências sensitivas ou sentidos, o Doutor comum da Igreja nos diz que é um gênero de potência da alma que, comparado às potências vegetativas o “[...] objeto é ainda mais universal, a saber todo corpo sensível e não somente o corpo unido à alma [...]” (*ST*, I, Q. 78, A. 1, Resp.). Porém, como as vegetativas, também elas têm o composto como sujeito (*ST*, I, Q. 78, A. 5). Santo Tomás divide os sentidos em dois grupos: os sentidos externos e os internos. Os sentidos externos são cinco: a visão, a audição, o olfato, o tato e o paladar. Vejamos o que ele nos fala sobre estes sentidos:

A vista, que está livre de modificação natural do órgão e do objeto, é o mais espiritual e, entre os sentidos, o mais perfeito e o mais universal. Depois dela vem a audição, e em seguida o olfato, os quais supõem modificação natural da parte do objeto. O movimento local é mais perfeito e naturalmente anterior ao movimento de alteração. [...] O tato e o gosto são os mais materiais dos sentidos. [...] Daí que os três primeiros sentidos não operam com um intermediário contíguo, a fim de que nenhuma modificação natural atinja o órgão, como é o caso para os dois últimos (*ST*, I, Q. 78, A. 3, Resp.).

---

<sup>16</sup> Sobre esta questão, ver a página anterior.

Em relação aos sentidos internos, o nosso filósofo, seguindo Aristóteles, nos diz que são sentidos que têm um poder de conhecimento, muitas vezes, próximo ao da própria razão. Eles, por sua vez, são quatro: o senso comum ou sentido comum e próprio, a imaginação ou fantasia, a estimativa e a memória. Assim, Santo Tomás fala sobre eles:

[...] O *sentido próprio* e o *comum* ordenam-se a receber as formas das coisas sensíveis. [...] Para reter ou conservar essas formas, ordena-se a *fantasia* ou *imaginação* que são uma mesma coisa. A fantasia ou imaginação é, com efeito, como um tesouro das formas percebidas pelos sentidos. – Para apreender as intenções que não são percebidas pelo sentido, ordena-se a *estimativa*. – Para conservá-las, a *memória*, que é como um arquivo delas. É sinal disso que o princípio da lembrança nos animais resulta de tal intenção. Por exemplo, que isto é prejudicial ou é conveniente. E a mesma razão de passado, pela qual responde a memória, deve ser contada entre essas intenções. [...] É [...] ao senso comum que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos, e é por ele ainda que são percebidas as intenções dos sentidos. [...] Isso não pode ser feito pelo sentido próprio que não conhece senão a forma do sensível pela qual é modificado [...] (ST, I, Q. 78, A. 4, Resp. e Sol. 2).

A respeito das potências apetitivas ou apetite, o Doutor comum da Igreja comenta que são aquelas que “[...] a alma se refere a algo exterior como ao fim, que é primeiro na ordem da intenção [...]” (ST, I, Q. 78, A. 1, Resp.). Além disso, elas são potências que estão presentes somente nos animais e nos homens. Mais: “[...] em todo ser em que haja potência sensitiva, há o apetite [...]” (ST, I, Q. 78, A. 1, Resp.). É pelo apetite que “[...] o animal pode tender para aquilo que conhece, e não somente para as coisas às quais se inclina por sua forma natural [...]” (ST, I, Q. 80, A. 1, Resp.). Para Santo Tomás, existem dois tipos de apetites: o apetite sensitivo e o apetite intelectual.

O apetite sensitivo ou sensibilidade, cujo objeto é apreendido pelos sentidos (ver: ST, I, Q. 80, A. 2, Resp.), é o movimento sensível, ou seja, “[...] é o apetite que segue a uma apreensão sensível. [...] A operação [...] do apetite se completa quando o que deseja tende para a coisa desejada. [...] A operação da potência apetitiva se assemelha [...] ao movimento [...]” (ST, I, Q. 81, A. 1, Resp.). Por isso, o apetite sensitivo tem, também, em todo o composto o seu sujeito. Segundo Tomás de Aquino, a sensibilidade é uma potência genérica que se divide em duas potências: irascível e concupiscível. Santo Tomás explica que a potência concupiscível é aquela “[...] pela qual a alma é absolutamente inclinada a buscar o que lhe convém na ordem dos sentidos, e a fugir do que pode prejudicar [...]” (ST, I, Q. 81, A. 2, Resp.). A potência irascível é aquela “[...] pela qual o animal resiste aos atacantes que combatem o que lhes convém e causam dano [...]. Em consequência, se diz que seu objeto é ‘aquilo que é *árduo*’, pois sua tendência a leva a superar e a prevalecer sobre as adversidades” (ST, I, Q. 81, A. 2, Resp.).

Quanto ao apetite intelectual e às potências intelectivas, deixaremos para estudá-los, no terceiro capítulo, visto encontrarem-se estas potências de forma exclusiva no homem. Os animais irracionais não as possuem. Os anjos e Deus não as possuem da mesma forma que o homem. Pois, Deus e os anjos não são seres intelectivos dotados de matéria, como o homem. Desta forma, podemos dizer que o modo como o apetite intelectual e as potências intelectivas se encontram no homem é exclusivo.

Quanto às potências do gênero locomotivo, Santo Tomás diz apenas que são potências em que “[...] a alma se refere a algo exterior como ao termo da operação e do movimento. Com efeito, é para obter um objeto desejado e intencionado que todo animal se move” (*ST*, I, Q. 78, A. 1, Resp.). Ou seja, só possuem estas potências os seres dotados da capacidade de locomoção, isto é, “os animais perfeitos” – conforme a terminologia de Tomás de Aquino (*ST*, I, Q. 78, A. 1, Resp.) –, dentre eles, o homem.

Esta é a concepção tomista de alma, tal como acabamos de descrevê-la. O Aquinate trata sobre a alma em si e sobre as potências da alma. Esta ideia, juntamente com a definição de corpo, fará com que Santo Tomás desemboque na concepção de composto humano. Ao passo que, a concepção de composto humano, juntamente com a metafísica tomista, fará com que Santo Tomás conceitue o *ser humano*.

A concepção de alma elaborada por Santo Tomás de Aquino o levará a formular uma concepção de homem justamente porque, para ele, o homem possui uma única alma, mas, os três tipos inseridos, nesta única. E, conseqüentemente, para ele, o homem possui todos os gêneros de potências da alma. Portanto, ao falar de qualquer tipo de alma ou de qualquer potência da alma, é, necessariamente, sobre a alma humana que o Doutor Angélico está falando.

### CAPÍTULO III

## A CONCEPÇÃO DE HOMEM EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

Nos dois capítulos anteriores, discorremos sobre as bases filosóficas do pensamento de Santo Tomás de Aquino e os pressupostos da sua concepção de homem, estes ao interno da sua própria filosofia. Assim sendo, no primeiro capítulo, ao tratar sobre as bases do seu pensamento, apontamos os principais filósofos, juntamente com as principais correntes filosóficas, que contribuíram – ou com um pensamento que o Aquinate abraçou, ou com um pensamento que ele rebateu – para a formulação do seu sistema filosófico. No segundo capítulo, ao focalizar os pressupostos da sua concepção de homem, mostramos as suas principais teorias que irão desembocar em uma concepção de homem, ou seja, teorias gerais nas quais o particular – sua concepção de homem – está implícito. Desta forma, é perceptível que os dois primeiros capítulos, juntos, formam um corpo que aborda sobre aquilo que precedeu a concepção tomista de homem. Com efeito, neste terceiro capítulo, por fim, abordaremos tal concepção propriamente dita e veremos algumas implicações que esta definição trouxe para a Doutrina Cristã; visto que é isto que se constitui o centro do nosso trabalho.

Isto posto, recordemo-nos de que, já no capítulo anterior, vimos que o homem é concebido, na filosofia tomista, como um *ser essencialmente racional*, ou como *um animal racional*<sup>17</sup>. Tal é o estatuto ontológico do homem no pensamento tomista. Desta forma, a essência do homem é a racionalidade. Dizer que a natureza humana é racional, conseqüentemente, fará com que o Doutor Angélico desemboque em três teorias que lhe são caras para a sua concepção de homem. A primeira de todas é a de que o homem é indivíduo e pessoa. A segunda é a de que, como pessoa, ele é livre. E a terceira, a mais complexa de todas, é a de que, como ser racional, sua alma é imortal. Iniciemos, pois, o nosso itinerário, refletindo sobre cada uma destas teorias:

---

<sup>17</sup> Sobre estas questões – ser essencialmente racional e animal racional, cf., supra, pp. 38-39.

### 3.1. O homem: indivíduo e pessoa

O que faz com que um homem seja homem, como acabamos de ver, é a sua natureza racional e, enquanto natureza, é a mesma na multidão dos homens, através dos tempos e dos lugares. No entanto, tal natureza traz em si várias diversificações – os homens não são os mesmos –, e a mais radical de todas é a que constitui os indivíduos. A natureza humana só se realiza numa pluralidade, em si ilimitada, de indivíduos. Com efeito, Tomás de Aquino concebe como indivíduo “[...] o que é indiviso em si e distinto dos outros [...]” (*ST*, I, Q. 29, A. 4, Resp.).

Em todo ser material, a matéria é a raiz da individuação. É por sua união à matéria que a alma se faz indivíduo (ver: *ST*, I, Q. 85, A. 1, Obj. 2). Assim também acontece com o homem, pelo fato de não ser unicamente espírito, ou seja, alma racional, mas também, matéria. É, portanto, o corpo que é o princípio de individuação no homem. Em relação aos seres puramente espirituais, baseado em Santo Tomás, o filósofo Jacques Maritain (1962, p. 37) comenta que eles “[...] estão por si mesmos, ou em razão do que constitui a sua inteligibilidade substancial, no estado de individualidade. [...] Cada um deles difere especificamente dos outros e é um indivíduo em razão mesmo da forma [...]”. Deste modo, para o Doutor Angélico, no homem e nos outros seres materiais, a forma, por si mesma, constitui a espécie, não o indivíduo; enquanto que nos seres puramente espirituais – Deus e os anjos –, por serem “forma pura”, cada indivíduo constitui uma espécie.

Alicerçado em Aristóteles, Tomás concebe que “[...] a essência da alma é una e simples [...]” (*ST*, I, Q. 77, A. 6, Obj. 1), é constitutiva de uma essência, de uma natureza. Se se multiplica é enquanto forma de uma matéria. Pois, a matéria só pode ser atualizada quando quantificada e divisível. Uma alma humana que não fosse criada como animadora de um corpo determinado, quantificado, dividido, separado de qualquer outro, não seria alma humana, mas, uma espécie de anjo e nunca poderia constituir com a matéria uma natureza única. Do corpo, a alma faz um corpo humano; da alma, o corpo faz uma alma particular. Tanto é que, se depois da morte, a alma pode subsistir separadamente como alma individual<sup>18</sup>, é porque em seu ser permanece a relação transcendental ao corpo de que recebeu a singularidade.

Mas, isso não quer dizer, absolutamente, que as características individuais pelas quais os seres humanos se diferenciam entre si, sejam apenas de ordem material. A matéria é, propriamente falando, raiz da multiplicação da natureza, da diferença numérica. Todavia, toda

---

<sup>18</sup> Sobre esta questão, cf., *infra*, pp. 62-65.

diversificação qualitativa, mesmo material, refere-se à forma (ver: *ST*, I, QQ. 77-83). Nenhuma natureza, ao multiplicar-se, exprime totalmente suas possibilidades numa única de suas realizações singulares. Principalmente, em se tratando da natureza humana, cuja alma é espiritual. Esta tem sua diferença específica: as inteligências humanas não são todas idênticas, embora sejam sempre inteligências humanas (ver: *ST*, I, Q. 85, A. 7, Resp.). Diferenças acidentais, diria o nosso filósofo, de que nenhuma essência pode responder por elas, mas, que qualificam e diversificam a essência.

Por isso, ao falar que a alma intelectual contribui apenas com a *natureza da espécie* (ver: *ST*, I, Q. 75, A. 4, Resp.), o Doutor Angélico não está amputando a importância da forma no que concerne à natureza individual. Com efeito, ele explica que a toda diferença corporal corresponde uma diferença na alma espiritual: “[...] o que é natural ao homem, por parte do corpo, a título específico, refere-se de certo modo à alma, enquanto determinado corpo é proporcionado a determinada alma” (*ST*, I-II, Q. 63, A. 1, Resp.). Aliás, Nicolas comenta que, qualquer que seja a origem própria das diferenças individuais entre os homens, as mais características entre elas, “[...] mesmo condicionadas pelos acasos do físico e do biológico, são de ordem psíquica e espiritual e manifestam as diversas possibilidades dessa natureza espiritual encarnada que é a alma humana [...]” (Nicolas, em Aquino, 2009a, p. 50).

No que concerne aos traços individuais, faz-se-nos necessário compreendermos uma definição genuinamente tomista, o conceito de *habitus*<sup>19</sup>. Com efeito, *habitus* significa “[...] uma disposição estável a agir facilmente, de modo feliz e portanto livre, para o bem ou para o mal, isto é, conformemente ou não aos fins de uma natureza [...]” (Nicolas, em Aquino, 2009b, p. 84). Por esse motivo, os *habiti* são uma modelagem da natureza por si mesma. Portanto, como os traços individuais são em si *habiti*, longe de ser acessórios, são determinações próprias da natureza: é acidental que sejam estes ou aqueles, são necessários que sejam.

Com efeito, o ser humano não é apenas indivíduo, mas, *pessoa*. Aliás, é por ser um indivíduo que Santo Tomás diz ser o homem uma pessoa. Pois, baseando-se na concepção de Severino Boécio, para quem “[...] Pessoa é a substância individual de natureza racional” (*ST*, I, Q. 29, A. 1), o nosso filósofo aprofunda uma das características da metafísica cristã – a questão sobre a pessoa – e desenvolve uma das teses que se lhe tornou uma das mais caras. De fato, foi o cristianismo que “criou” uma nova dimensão do homem: a da pessoa humana. Fato é que, conforme o comentário feito por Batista Mondin (2008, p. 291), “[...] o conceito de pessoa é estranho à filosofia grega. Com efeito, o conceito de pessoa acentua o singular, o indivíduo, o

---

<sup>19</sup> A palavra *habitus*, como tantas outras utilizadas por Santo Tomás de Aquino e pelos demais escolásticos do Ocidente, é latina e seu plural é *habiti*.

concreto, enquanto a filosofia grega dá importância só ao universal, ao ideal, ao abstrato [...]”. Daí se conclui que o valor da pessoa como tal não era percebido pela filosofia antiga. O ápice do ser humano era a contemplação dos objetos inteligíveis superiores, os mais universais. Não havia reflexão sobre o ser individual que contempla e sobre seu valor próprio, e, principalmente, não se via que o Inteligível Supremo é ele mesmo uma Pessoa, a ser alcançada como tal.

O primeiro a tratar sobre a *pessoa humana* foi Santo Agostinho. Para o Bispo de Hipona, o verdadeiro grande problema não era o do cosmos, como pensavam os gregos, mas, sim o homem: “E dizer que os homens vão admirar as encostas das montanhas, os vastos fluxos do mar, as amplas correntes dos rios, a extensão do oceano, o girar dos astros, e abandonam-se a si mesmos [...]” (Agostinho apud Reale e Antiseri, 1990, p. 437). Agostinho se admira diante da condição ontológica do ser humano: “[...] O homem é realmente um grande mistério; mas tu, Senhor, conheces até o número de seus cabelos, sem que se perca um só! E, no entanto, os cabelos são muito mais facilmente enumeráveis do que as afeições e sentimentos do coração” (*Conf.*, IV, 14, 22). É com o Bispo de Hipona que se dá a descoberta do “eu” como pessoa. A partir do seu drama pessoal, Agostinho descobre-se envolvido em um confronto de sua vontade humana com a vontade divina. Mas, a novidade está, principalmente, no fato de que, inspirado na doutrina cristã, “[...] para Agostinho, o homem interior é imagem de Deus e da Trindade” (Reale e Antiseri, 1990, p.439). A passagem bíblica sobre a criação do homem é a chave de leitura para a compreensão agostiniana e tomista do que seja o homem:

[...] Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou [...] (Gn 1,26.27).

Conforme Reale e de Antiseri (1990), é a partir desta passagem bíblica que Santo Agostinho chega à seguinte conclusão: a essência da pessoa humana é o amor, pois, a pessoa é à imagem e semelhança de Deus, que é amor.

No caso de Santo Tomás, apesar de aristotélico, o Doutor Angélico permanece no personalismo cristão. Porém, mesmo se servindo de Agostinho e de Boécio, principalmente da concepção deste último, o Aquinate os ultrapassa. Com efeito, Santo Tomás, ampliando a concepção boeciana, chega à seguinte conclusão: “[...] Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional [...]” (*ST*, I, Q. 29, A. 3, Resp.). O nosso filósofo não se contenta em abstrair a concepção do último patrístico, mas, diz que a pessoa é o ser mais perfeito que existe em toda natureza. A pessoa é o ser mais perfeito porque é um ser singular, completo, incomunicável e distinto de qualquer outro ser.

Desta forma, Deus, os anjos e os homens são os seres mais perfeitos<sup>20</sup>, sendo que estes últimos são os mais perfeitos do mundo material, pois, dos animais, somente o homem é pessoa. Logo, a pessoa humana, para o Doutor comum da Igreja, como para Santo Agostinho, é à imagem de Deus (ver: *ST*, I, Q. 93, A. 1, Resp.). Embora não sendo da substância de Deus, a alma dele procede, contudo, como de seu Exemplar. “À” imagem de Deus, mais do que imagem própria de Deus, e, por conseguinte, conduzida a uma semelhança cada vez maior pelo próprio Criador. Santo Tomás de Aquino assim explica:

[...] A partir daquilo em que principalmente se considera a razão de imagem, a natureza intelectual, [...] a imagem de Deus está mais nos anjos que nos homens, pois a natureza intelectual é neles mais perfeita. [...] A partir daquilo em que a título secundário se considera a imagem de Deus no homem, a saber, enquanto se dá no homem certa imitação de Deus, [...] a imagem de Deus se encontra mais no homem que no anjo. [...] Por conseguinte, como o anjo, tendo em conta a natureza intelectual, é mais à imagem de Deus que o homem é preciso reconhecer que, de modo absoluto, o anjo é mais à imagem de Deus que o homem; e o homem só o é mais de modo relativo (*ST*, I, Q. 93, A. 3, Resp.).

Quanto às criaturas irracionais, elas não são à imagem de Deus. “[...] Só as criaturas dotadas de inteligência são, falando propriamente, à imagem de Deus” (*ST*, I, Q. 93, A. 2, Resp.). Desta forma, a imagem de Deus, no homem, é segundo a razão (ver: *ST*, I, Q. 93, A. 6). De modo que, os seres irracionais possuem a imagem de Deus somente como vestígios do Criador (ver: *ST*, I, Q. 93, A. 6, Resp.). Todavia, o corpo humano, no qual a imagem de Deus está também como vestígio, é mais à imagem de Deus que os dos outros animais (ver: *ST*, I, Q. 93, A. 6, Sol. 3). Quanto à maneira como a imagem de Deus está presente no homem, se somente quanto à natureza divina ou quanto às Pessoas Trinitárias, o Doutor Angélico afirma que “[...] há no homem imagem de Deus, não apenas quanto à natureza divina e mas também quanto à Trindade das Pessoas, uma vez que em Deus existe uma única natureza em três Pessoas” (*ST*, I, Q. 93, A. 5, Resp.). Com efeito, em relação à diferença que Tomás estabelece entre a imagem e a semelhança, ele dá a seguinte explicação:

Existem [...] dois modos de a semelhança se distinguir da imagem. O primeiro, enquanto é antecedente à mesma, e existente em várias coisas. Assim considera-se a semelhança segundo as coisas que são mais comuns às propriedades da natureza intelectual, em relação às quais propriamente se considera a imagem. [...] Segundo isso [...] se diz [...] que a semelhança de Deus se considera na alma, enquanto é incorruptível, pois corruptível e incorruptível são diferenças do ente em geral. Pode-se considerar a semelhança de outro modo: conforme significa expressão e perfeição da imagem. De acordo com isso, Damasceno comenta que “aquilo que é à imagem significa algo intelectual, dotado de livre-arbítrio e dono de si mesmo. O que é à semelhança significa a semelhança da virtude, enquanto é possível existir no homem”. É ainda em referência a esse sentido que se diz que

---

<sup>20</sup> Há uma hierarquia em relação ao grau de perfeição: Deus é perfeitíssimo, os anjos são perfeitos e os homens os menos perfeitos de todos os seres perfeitos.

a semelhança pertence ao amor da virtude; com efeito, não há virtude sem amor da virtude (*ST*, I, Q. 93, A. 9, Resp.).

Isto posto, é necessário dizer que a pessoa humana, sendo à imagem de Deus, e possuindo, portanto, de maneira singular uma natureza racional, é-lhe conferido uma superioridade não somente de grau, mas, de ordem, em relação a todos os outros entes materiais, em relação a esse valor supremo, fonte e medida de todos os outros. Essa superioridade manifesta-se aqui pela prerrogativa da liberdade, apresentada como o poder de dirigir-se a si mesmo, conduzir-se, em vez de submeter-se, passivamente, como os outros, às forças exteriores<sup>21</sup> – que, todavia, agem também sobre ela, mas, não sem que ela possa fazê-las servir ao cumprimento de seus desígnios. Com efeito, o agir manifesta o ser, de forma que uma superioridade de ordem no modo de agir é a consequência e o sinal de uma superioridade, mais profunda e mais importante no próprio ser.

Esta superioridade provém, precisamente, da racionalidade. Essa é a forma assumida pela intelectualidade em um espírito que só existe e age em um corpo e por seu intermédio: a esse título, traz com ela essa prerrogativa do espírito que do conhecimento deriva no agir: a consciência. Conhecimento e liberdade, eis o que, segundo o nosso filósofo, caracteriza a pessoa, elevando-a acima de todos os entes que lhe são inferiores, justificando que esse ente privilegiado, em que se concretiza uma natureza racional, dê-se um nome especial: “pessoa”. Por isso, a pessoa humana é *o valor absoluto*. Para ilustrar tal afirmação, vejamos o comentário que Hryniewicz (2001, p. 347) faz sobre este pensamento tomista:

[...] Dentre todos os seres mundanos o homem é o mais digno. É dotado de tantas qualidades superiores das quais nenhum outro ser o é. Ele é autoconsciente. Tem a capacidade de penetrar os “mistérios” do universo. É autônomo, pois é livre. É o único a poder reconhecer e curvar-se diante de seu criador: “Inteligência e liberdade são os dois máximos poderes do homem e lhe conferem o primado sobre todos os outros seres”, afirma S. Tomás.

Ora, é justamente no fato de ser “à imagem e semelhança de Deus”, tal como concebe o nosso filósofo, e, em consequência disso, ter esse “valor absoluto”, dentre os seres materiais, que se apoia a dignidade humana. E é esta concepção de dignidade que a Igreja irá abstrair do seu Doutor comum e tanto insistirá, na sua pregação, em defesa do ser humano, como veremos mais adiante<sup>22</sup>. No momento, porém, voltemo-nos ao pensamento do Doutor Angélico. Sendo, pois, para Tomás, a pessoa humana o valor absoluto, dentre os seres materiais, precisamente por possuir uma natureza racional, vejamos aquilo que é parte desta natureza, as potências intelectivas da alma. Santo Tomás de Aquino defende que as potências intelectivas ou intelecto

---

<sup>21</sup> Sobre esta questão, cf., *infra*, pp. 57-61.

<sup>22</sup> Sobre esta questão, cf., *infra*, pp. 66-68.

são aquelas que o objeto é mais universal que o das potências sensitivas<sup>23</sup>. As potências intelectivas são “[...] relativas ao objeto comuníssimo que é o ente universal [...]” (ST, I, Q. 78, A. 1, Resp.). Seguindo Aristóteles, Tomás afirma que o intelecto é uma potência passiva e explica da seguinte forma:

[...] *Padecer* se entende [...] em um sentido mais geral: quando o que está em potência para algo recebe aquilo para o qual estava em potência, sem que nada lhe seja tirado. Desta maneira, pode-se dizer que tudo o que passa da potência ao ato padece, mesmo quando adquire uma perfeição. Assim, nosso ato de conhecer é padecer» (ST, I, Q. 79, A. 2, Resp.).

Esta passividade da inteligência humana, porém, não impede, de modo algum, que a intelecção, o pensamento, seja um ato, uma *operação vital* da qual a inteligência, “informada pelas espécies inteligíveis”, é o princípio, supremamente, ativo. O fruto de tal atividade é o conceito, o verbo interior (ver: ST, I, QQ. 84-88)<sup>24</sup>. Mais que isso, essa atividade da inteligência traduz-se pela busca da verdade e pela utilização de todos os meios para encontrá-la (ver: ST, I, Q. 16). Não trataremos, aqui, a fundo, sobre a problemática a respeito da verdade. Faremos, apenas, um breve aceno, visto ser a verdade o objeto de busca do pensamento humano. Obviamente, interessa-nos estudar a doutrina tomista do pensamento humano em si mesmo. Contudo, cabe ressaltar que a busca pela verdade, talvez, seja o principal objeto do pensamento do homem, pois, para o Doutor comum da Igreja, a questão relativa à verdade diz respeito ao destino do homem. Assim sendo, cabe aqui, brevemente, o questionamento sobre o que é a verdade; se ela pode ser reconhecida por nós; e se ela pode intervir, como critério, em nosso pensamento e vontade, enquanto pessoas humanas, seja no indivíduo ou na vida comunitária.

A definição clássica de verdade, que o Doutor comum da Igreja e os demais filósofos escolásticos ensinam, caracteriza a verdade como “[...] adequação do intelecto e da coisa [...]” (ST, I, Q. 21, A. 2, Resp.). Deste modo, se o entendimento de uma pessoa reflete uma coisa como ela é em si mesma, esta pessoa encontrou a verdade. Trata-se de uma pequena porção daquilo que, realmente, existe – e não a verdade em sua grandeza e como um todo. Ao comentar a passagem bíblica em que Jesus diz a Pilatos: “[...] Para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade escuta a minha voz” (Jo 18,37), e uni-la ao pensamento tomista, O Papa Emérito, Bento XVI (2019, p. 44), diz: “Com uma outra palavra de Santo Tomás conseguimos nos aproximar mais da intenção de Jesus: ‘A verdade está no intelecto de Deus, em sentido próprio e derivado’ [...]”. Portanto, para o Aquinate, o lugar

---

<sup>23</sup> Sobre o objeto das potências sensitivas, cf., supra, pp. 42-43.

<sup>24</sup> A respeito do pensamento humano, veremos mais adiante, nas pp. 54-55.

próprio da habitação da verdade e da sua proveniência é o intelecto de Deus, isto é, o Intelecto Supremo.

Por conseguinte, o Doutor comum da Igreja chega à sua fórmula lapidar a respeito da realidade mesma da verdade: “[...] Deus [...] é a suprema e primeira verdade” (*ST*, I, Q. 16, A. 5, Resp.). Com esta fórmula, o nosso filósofo nos faz chegar próximo do que Jesus comunica ao falar que veio ao mundo para dar testemunho da verdade e que sua voz se faz ouvir por quem é da verdade. De fato, percebemos que, em nosso mundo, a verdade e o erro, a verdade e a mentira estão frequentemente amalgamados, de forma quase inseparável (Bento XVI, 2019). Dificilmente – para não dizer nunca –, a verdade aparece em toda a sua grandeza e pureza. Na medida em que reflete Deus, o mundo é verdadeiro; pois, Deus mesmo é o sentido da criação, Deus é a Razão Eterna de onde o mundo provém, Deus mesmo é o sentido do homem. Deste modo, quanto mais se aproxima de Deus, o homem se torna tanto mais verdadeiro.

[...] O homem se torna verdadeiro, torna-se ele mesmo, quando se conforma a Deus. Ele chega então à sua essência autêntica. Deus é a realidade que dá o ser e o sentido. [...] Deus é a medida do ser. Nesse sentido, a verdade é o verdadeiro “Rei” que dá Sua luz e grandeza a todas as coisas. [...] Dar testemunho da verdade significa tornar a Criação legível e sua verdade tão acessível a partir de Deus, sua razão criadora, que esta possa ser a medida e o critério orientador no mundo do homem [...] (Bento XVI, 2019, p. 44).

Após este esboço sobre a relação da verdade com a pessoa humana e a sua inteligência, seu pensamento, interessa-nos retomar a reflexão a respeito do ato vital da inteligência, da sua operação. Como dizíamos, a passividade da inteligência humana não impede que a inteligência seja um ato do qual a inteligência, informada pelas espécies inteligíveis, é o princípio, supremamente, ativo. Ainda, sobre esta operação da inteligência, o Doutor Angélico admite:

[...] Nada passa da potência ao ato senão por meio de um ente em ato. [...] Era preciso, portanto, afirmar, da parte do intelecto uma potência que fizesse inteligíveis em ato, abstraindo as espécies das condições da matéria. Donde a necessidade de se afirmar um intelecto agente (*ST*, I, Q. 79, A. 3, Resp.).

Nosso filósofo ensina que o intelecto agente é a potência de conhecer da alma humana (ver: *ST*, I, Q. 79, A. 4, Resp.); logo, não se trata de uma potência qualquer, mas, é “[...] derivada do intelecto superior, por meio do qual pode iluminar as representações imaginárias [...]” (*ST*, I, Q. 79, A. 4, Resp.). Ora, o intelecto superior, segundo as filosofias patrística e escolástica, é Deus (ver: *ST*, I, Q. 79, A. 4, Resp.). Por isso, o intelecto agente é uma potência da alma que provém, diretamente, de Deus. Assim, está dividido o intelecto em intelecto passivo ou possível e intelecto agente. Segundo a comentadora Nicolas, sobre esta divisão do intelecto, “pode-se falar de duas faculdades distintas ou, antes, de duas funções da mesma faculdade [...]” (Nicolas, em Aquino, 2009b, p. 85). Além disso, o Doutor Angélico fala do intelecto especulativo e do intelecto prático. Ambos não são mais que uma única potência, diferem apenas em relação ao

fim, ou seja, sua ordenação para a ação. Isso é acidental, portanto, não diversifica a potência. Pois, o nosso filósofo defende que “[...] o intelecto especulativo é aquele que não ordena o que apreende para a ação, mas somente para a consideração da verdade. Ao contrário, o intelecto prático ordena para a ação aquilo que apreende [...]” (ST, I, Q. 79, A. 11, Resp.).

Quanto à memória humana, Santo Tomás de Aquino, apoiando-se em Santo Agostinho (ver: *Conf.*, X, 8-26), afirma que “[...] se se toma a memória somente como uma potência de guardar imagens, deve-se admitir que exista na parte intelectual. Mas se é da razão da memória que seu objeto seja o passado como tal, [...] há memória [...] somente na parte sensitiva [...]” (ST, I, Q. 79, A. 6, Resp.). Com isso, o Aquinate defende que a memória humana – apesar de ter dito que a memória é uma potência sensitiva<sup>25</sup> –, é também uma potência intelectual. Por isso, pode-se falar em uma memória intelectual e em uma memória sensitiva. Em outras palavras, Santo Tomás de Aquino está dizendo que a memória intelectual é, unicamente, o poder que tem a inteligência de conservar nela o que conheceu. Ou seja, a memória intelectual é o intelecto passivo ou possível (ver: ST, I, Q. 79, A. 7, Resp.). Ao passo que a memória sensitiva está, evidentemente, subjacente àquela e só é “[...] capaz de apreender os dados particulares. Pois o passado como tal, significando que uma coisa existe em um tempo determinado, participa da condição do particular [...]” (ST, I, Q. 79, A. 6, Resp.). Em relação à razão, o Doutor Angélico afirma:

[...] A razão e o intelecto não podem ser no homem potências diferentes. É o que claramente se vê, se considerarmos o ato de uma e da outra. Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto conhecido a um outro, em vista de conhecer a verdade inteligível. [...] Ora, é evidente que o repouso e o movimento não se referem a potências diversas, mas a uma única e mesma potência, mesmo nas coisas naturais, porque é pela mesma natureza que algo se põe em movimento rumo um lugar e aí repousa. Com maior razão conhecemos e raciocinamos pela mesma potência. Fica claro assim que, no homem, razão e intelecto são uma mesma potência (ST, I, Q. 79, A. 8, Resp.).

Partindo desta ideia, o Aquinate fala em razão superior e razão inferior, no entanto, entende que ambas são uma única potência. Pois, no intelecto, só existe distinção entre intelecto agente e intelecto possível. Sendo, no homem, razão e intelecto a mesma coisa e razão superior com razão inferior a mesma potência, o Doutor comum da Igreja afirma que a diferença entre as duas razões é somente “[...] pelas funções dos atos e pelos hábitos diversos: atribui-se, com efeito, à razão superior, a sabedoria, e à razão inferior, a ciência [...]” (ST, I, Q. 79, A. 8, Resp.).

Ao falarmos sobre as potências intelectivas, faz-se necessário nos atermos em três realidades que o Aquinate defende que estão relacionadas ao intelecto: a inteligência, a sindérese e a consciência. A inteligência não é uma potência da alma, mas, “[...] significa

---

<sup>25</sup> Sobre este problema, cf., supra, p. 43.

propriamente o ato mesmo do intelecto, que é conhecer [...]” (ST, I, Q. 79, A. 10, Resp.). A *sindérese* é um *habitus* inato. Ela é uma intuição dos primeiros princípios da lei moral, ou seja, pertencem-lhe “[...] os princípios da ordem da ação, de que somos dotados naturalmente. [...] Por isso se diz que a *sindérese* incita ao bem, e condena o mal, na medida em que nós, mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o que encontramos [...]” (ST, I, Q. 79, A. 12, Resp.). A consciência não é um *habitus* como a *sindérese*, mas, como a inteligência, é um ato. Santo Tomás de Aquino a define assim:

[...] Consciência quer dizer *conhecimento com um outro*. Ora a aplicação de um conhecimento a alguma coisa se realiza por meio de um ato. [...] A consciência atesta, obriga ou incita, e ainda acusa ou reprova ou repreende. Ora, tudo isso resulta da aplicação de algum conhecimento ou ciência que temos do que fazemos [...] (ST, I, Q. 79, A. 13, Resp.).

Deste modo, a consciência caminha unida à *sindérese*, pois, sendo a consciência o ato pelo qual se julga um ato que se realizou ou que será realizado, a consciência supõe a *sindérese* e todo o conhecimento moral que se apoia sobre esta.

Todavia, convém lembrar que o homem também possui as potências dos gêneros vegetativo, sensitivo, locomotivo e a potência apetitiva sensitiva. Possuindo todas estas potências, o homem é reconhecido por Santo Tomás de Aquino como um ser material. Porém, por possuir as potências intelectivas e o apetite intelectual<sup>26</sup>, ele também é, como já sabemos, um ser espiritual. Portanto, para o nosso filósofo, o homem é a síntese dos seres materiais e espirituais, sendo o mais perfeito na escala dos seres materiais e o menos perfeito na escala dos espirituais. Podemos confessar, com Tomás de Aquino, que o homem é o único ser material possuidor de uma alma intelectual com potências do gênero intelectual e apetite intelectual. Ao passo que, também fundamentados no Doutor comum da Igreja, podemos dizer que o homem é o único ser espiritual dotado de uma alma sensitiva-vegetativa com potências dos gêneros vegetativo, sensitivo e locomotor, além da potência apetitiva sensitiva. O homem é um indivíduo singular. O homem é uma pessoa, também, singular.

E essa superioridade da pessoa humana sobre os outros seres compostos de matéria e alma fica mais patente quando Tomás de Aquino trata sobre o conhecimento e o pensamento humanos. Contudo, vejamo-los de forma breve para não correremos o risco de sair do eixo antropológico do nosso trabalho e cairmos em uma gnosiologia. Tomás de Aquino, ao tratar sobre o conhecimento que temos dos corpos, inicia dizendo que “[...] a alma conhece os corpos por meio do intelecto, por um conhecimento imaterial, universal e necessário” (ST, I, Q. 84, A. 1, Resp.). Porém, este conhecimento é limitado pela contingência dos seres criados. Tal como

---

<sup>26</sup> Sobre o apetite intelectual, cf., *infra*, pp. 57-59.

os anjos, o homem não conhece as coisas pela sua essência, só Deus pode conhecer desta forma (ver: *ST*, I, Q. 84, A. 2).

O conhecimento humano é, pois, marcado pelo conhecimento sensível. Aliás, como sabemos, o Doutor Angélico, tal qual Aristóteles, defende que o conhecimento humano começa pelos sentidos, pois, não é inato<sup>27</sup>. Mas, como Agostinho, o Aquinate defende que o intelecto humano participa das “Razões Eternas”, ou seja, do pensamento de Deus. Isto implica dizer que o intelecto humano, de um certo modo, pode transcender a realidade e, assim, conhecer os segredos do Plano Divino, por uma iluminação da própria luz divina<sup>28</sup>. Além disso, para Santo Tomás, o conhecimento sensível é a matéria da causa do conhecimento intelectual, não a causa total e perfeita. Por isso, ele assevera que “[...] o conhecimento sensível não é a causa total do conhecimento intelectual. Não se admira então que este último ultrapassa aquele” (*ST*, I, Q. 84, A. 6, Sol. 3). Contudo, é, justamente, porque o conhecimento se inicia pelos sentidos que o intelecto só pode conhecer em ato pelas espécies inteligíveis que possui em si, voltando-se para as representações imaginárias (ver: *ST*, I, Q. 84, A. 7), visto que, a imaginação, como já foi dito, é um sentido interno. Além disso, muitas vezes, o juízo perfeito do intelecto é impedido pelos sentidos (ver: *ST*, I, Q. 84, A. 8). Com efeito, o Doutor Angélico assegura:

[...] O objeto próprio do intelecto é a quiddidade [essência da coisa]. Por isso, falando de maneira absoluta, o intelecto não erra sobre a quiddidade da coisa. [...] Pode, entretanto, o intelecto se enganar acidentalmente sobre a quiddidade nas coisas compostas. Isso [...] se deve à composição que é requerida para uma definição; ou porque a definição de uma coisa é falsa a respeito da outra; [...] ou porque uma definição é em si mesma falsa, implicando uma composição impossível. [...] Por conseguinte, não podemos nos enganar quando se trata de coisas simples, em cuja definição não pode haver composição, mas nos enganamos não as apreendendo totalmente [...] (*ST*, I, Q. 85, A. 6, Resp.)<sup>29</sup>.

Mas, se tal é a condição do conhecimento humano – começar a conhecer apenas pelo sentido –, bem inversa é a situação do pensamento humano. O pensamento se inicia pela abstração. Ele abstrai, isto é, ele extrai a forma, a essência, aquilo mesmo que é *inteligível*, da matéria sensível individual que as representações imaginárias representam (ver: *ST*, I, Q. 85, A. 1). No entanto, Santo Tomás de Aquino chama-nos a atenção para o fato de que “[...] não se pode [...] concluir que a espécie inteligível abstraída é aquilo que se conhece em ato, mas que é sua semelhança” (*ST*, I, Q. 85, A. 2, Sol. 1). Dito isto, chega-se à conclusão lógica de que um dos elementos que torna o homem superior aos outros seres compostos de matéria e forma é que ele é o único que tem a alma capaz de conhecer a si mesma e a Deus. No que tange ao

---

<sup>27</sup> Sobre esta questão, cf., *supra*, p. 17.

<sup>28</sup> Sobre este problema, cf., *supra*, p. 17.

<sup>29</sup> Ao se referir a uma “composição impossível”, Santo Tomás está fazendo menção a um termo lógico.

conhecimento que a alma tem de si mesma, o nosso filósofo parte do pressuposto aferível de que o intelecto conhece o seu próprio ato de conhecer (ver: *ST*, I, Q. 87, A. 3). A partir deste princípio, o Aquinate admite o seguinte:

[...] Porque é conatural a nosso intelecto, no estado da vida presente, conhecer as coisas materiais e sensíveis, [...] segue-se que nosso intelecto conhece a si mesmo enquanto é posto em ato pelas espécies que a luz do intelecto agente abstrai do sensível; essa luz é o ato desses inteligíveis e, por seu intermédio, do intelecto possível. Não é, portanto, por sua essência que nosso intelecto se conhece, mas por seu ato. E isso de duas maneiras. Primeiro, de uma maneira particular: quando Sócrates, ou Platão, percebe que possui uma alma intelectual, na medida em que percebe que conhece. Segundo, de um modo universal: quando consideramos a natureza da mente humana segundo o ato do intelecto. [...] “A mente não procura conhecer-se como se estivesse ausente, mas procura em sua presença discernir o que é”, isto é, procura conhecer o que a difere das outras realidades, o que é conhecer sua quiddidade e sua natureza (*ST*, I, Q. 87, A. 1, Resp.)<sup>30</sup>.

Visto que, na vida presente, a alma não pode conhecer a si mesma pela sua essência, mas, em ato, o mesmo acontece também em relação às outras substâncias imateriais. A alma não as conhece por si mesmas (ver: *ST*, I, Q. 88, A. 1). Assim sendo, o conhecimento que o homem tem de Deus é limitado. Nesta vida, só podemos conhecê-lo por meio dos efeitos sensíveis (ver: *ST*, I, Q. 86, A. 2). Além disso, o Doutor comum da Igreja faz o seguinte esclarecimento:

[...] Visto que o intelecto humano não pode, na vida presente, conhecer as substâncias imateriais criadas, [...] muito menos ainda pode conhecer a essência da substância increada. Portanto, deve-se afirmar absolutamente que Deus não é o que por primeiro conhecemos, mas, antes, que chegamos a conhecê-lo mediante as criaturas [...] (*ST*, I, Q. 88, A. 3, Resp.).

Esta doutrina tomista a respeito do conhecimento da pessoa humana e do seu modo de conhecer ajuda a superar algumas objeções do ateísmo hodierno, que nega a objetividade da linguagem religiosa, ao afirmar que esta só possui um valor subjetivo, ou, tão somente, emotivo. Tal objeção ateísta tem sua origem no pensamento positivista, que apregoa, de forma convicta, que o homem não conhece o ser, antes, quando muito, chega ao conhecimento das funções experimentáveis da realidade. Como vimos, o pensamento do Doutro Angélico é bem diverso e sólido em seus fundamentos. Seguindo os passos do nosso filósofo, o Papa Emérito, Bento XVI, faz esta contundente afirmação:

[...] Com São Tomás e com a grande tradição filosófica, estamos persuadidos de que, na realidade, o homem não conhece apenas as funções, objeto das ciências naturais, mas conhece algo do próprio ser por exemplo, conhece a pessoa, o Tu do outro, e não apenas o aspecto físico e biológico do seu ser. À luz deste ensinamento de São Tomás, a teologia afirma que, por mais limitada que seja, a linguagem religiosa é dotada de sentido – porque nos referimos ao ser – como

---

<sup>30</sup> Aqui, Santo Tomás, como em tantas outras passagens da *Suma Teológica*, usa o termo intelecto para designar a alma humana, não o intelecto enquanto potência.

uma seta que se dirige rumo à realidade que ela significa [...] (*Audiência Geral de 16 de Junho de 2010*).

Tal é a concepção tomista de indivíduo humano e pessoa humana e as suas relações com as potências intelectivas, o conhecer e o pensar humano. O homem é pessoa porque é o ser mais perfeito e mais digno da natureza. Como tal, é autoconsciente. Para o Doutor Angélico, cada indivíduo humano é singular, cada pessoa humana é ímpar. Pois, no homem, as potências intelectivas, como também os outros gêneros de potência se realizam de forma única. O seu pensar e o seu conhecer são únicos. O homem é um ser único. O homem possui, portanto, o primado sobre os demais seres materiais. Como indivíduo e pessoa, o homem é autônomo, visto ser livre. Por conseguinte, é exatamente sobre a liberdade do homem, enquanto pessoa, que agora falaremos.

### 3.2. A liberdade da pessoa humana

Ao compreender o homem como pessoa, conseqüentemente, Tomás de Aquino, irá concebê-lo como um ser livre. Com efeito, o conceito de liberdade, não só no Doutor comum da Igreja, mas, na maioria dos filósofos que trata sobre este assunto, está interligado com o de racionalidade. O homem é livre porque tem consciência de si mesmo. E, acima de tudo, porque ele é capaz de escolher. Logo, ele é um ser dotado de *vontade*. É com esta palavra que o nosso filósofo nos insere na questão da liberdade da pessoa humana. Ele a concebe como uma potência, ou melhor, a vontade é a *potência apetitiva intelectual*, isto é, o *apetite intelectual* (ver: *ST*, I, Q. 82, A. 2, Obj. 3) ou o *apetite superior* (ver: *ST*, I, Q. 82, A. 5). Na verdade, já a constituição ontológica de cada indivíduo faz com que o homem seja um ser livre, pois “[...] a pessoa é a natureza singular, no estado de autopossessão de si mesma e, por conseguinte, de liberdade” (Nicolas, em Aquino, 2009a, p. 51).

Para o Doutor Angélico, a vontade é o livre-arbítrio. Ele chega a esta conclusão baseando-se em São Joao Damasceno (ver: *ST*, I, Q. 83, A. 4, S. C.). Mas, como a vontade e o livre-arbítrio são a mesma potência? Nosso filósofo explica do seguinte modo:

[...] *Querer* implica um simples desejo de alguma coisa; de onde se diz que a vontade tem como objeto o fim, que é desejado por si mesmo. *Escolher*, porém, é desejar alguma coisa por causa de outra que se quer conseguir; por isso se refere propriamente aos meios ordenados ao fim. Assim, o que é, na ordem do conhecimento, o princípio em relação à conclusão, a que assentimos por causa dos princípios; isso mesmo é, na ordem do apetite, o fim em relação às coisas que são para o fim, as quais são desejadas em razão do fim. Por isso é claro que assim

como o intelecto se refere à razão, assim também se refere a vontade à potência de escolha, isto é, ao livre-arbítrio. [...] Também querer e escolher é próprio de uma só e mesma potência. Por isso, a vontade e o livre-arbítrio não são duas potências, mas apenas uma (*ST, I, Q. 83, A. 4, Resp.*).

Deste pensamento, portanto, decorre que querer e escolher são atos que implicam liberdade. Só se quer algo quem é livre. Só se escolhe algo quem é livre. Mas, o Doutor Angélico defende que há algo que a vontade deseja por necessidade: a felicidade. É baseado em Santo Agostinho que ele defende tal posição. Com efeito, o Aquinate comenta que o Bispo de Hipona diz que “[...] todos, com vontade unânime, desejam a felicidade [...]” (ver: *ST, I, Q. 82, A. 1, S. C.*). E, sobre esta posição de Agostinho, Santo Tomás chega à seguinte conclusão: “[...] Se esse desejo não fosse necessário, mas contingente, faltaria ao menos em alguns. Portanto, a vontade quer alguma coisa de maneira necessária” (ver: *ST, I, Q. 82, A. 1, S. C.*). Além disso, ele defende que esta felicidade que todos desejam por necessidade é a bem-aventurança ou a visão beatífica. Vejamos o que o Aquinate ensina sobre isto:

[...] A necessidade natural não repugna à vontade. Pelo contrário, é necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao fim que é a bem-aventurança, pois o fim está para o agir como o princípio está para o conhecer [...] (*ST, I, Q. 82, A. 1, Resp.*).

Todavia, como percebemos por experiências próprias, em nosso quotidiano, Tomás também entendeu e comentou que nem tudo o que a vontade deseja é por necessidade, pois, nem tudo que se deseja tem relação de necessidade com a bem-aventurança (ver: *ST, I, Q. 82, A. 2*). E, como a liberdade é algo relacionado com a racionalidade, como já dissemos, Tomás estabelece uma relação direta entre a vontade e o intelecto. Para ele, o intelecto, de maneira absoluta, é superior à vontade, visto ser o objeto do intelecto mais simples e abstrato que o da vontade, portanto, mais nobre em si mesmo (ver: *ST, I, Q. 82, A. 3, Resp.*). Contudo, a vontade, de maneira relativa e por comparação, é superior ao intelecto quando o seu objeto é superior ao do intelecto, ou seja, quando o objeto da vontade é mais nobre que a própria alma do desejante (ver: *ST, I, Q. 82, A. 3, Resp.*).

Em relação ao movimento entre o intelecto e a vontade, o Doutor Angélico postula que a vontade tanto pode ser movida pelo intelecto, quanto pode movê-lo. Ela é movida pelo intelecto quando o movimento é à maneira de um fim. Nesse caso, “[...] o intelecto move a vontade, pois o bem conhecido é o objeto da vontade, e a move enquanto fim” (*ST, I, Q. 82, A. 4, Resp.*). A vontade pode mover o intelecto e todas as potências da alma, com exceção das vegetativas, quando o movimento é à maneira de agente. Nesse caso, para o Aquinate, o movimento se dá da maneira seguinte:

[...] Na ordenação de todas as potências ativas a potência que tende a um fim universal move as potências que têm por objeto os fins particulares. [...] Ora, o

objeto da vontade é o bem e o fim universal. E cada uma das potências se refere a um bem próprio que lhe convém [...] (*ST*, I, Q. 82, A. 4, Resp.).

No sobredito, acabamos de tratar da dimensão do querer do apetite intelectual, ou seja, sobre a dimensão volitiva. Agora, pois, tratemos da dimensão do escolher, sobre a dimensão da liberdade propriamente dita – se bem que, querer também é um ato livre. Pois bem, o Doutor Angélico, ser humano é dotado de livre-arbítrio pelo seguinte motivo:

[...] O homem [...] age com julgamento, porque, por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é o efeito de um instinto natural aplicado a uma ação particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos. Com efeito, a respeito do contingente, a razão pode seguir direções opostas, como vemos nos silogismos dialéticos e nos argumentos da retórica. Como as ações particulares são contingentes, o julgamento da razão sobre elas se refere a diversas e não é determinado a uma única. Por conseguinte, é necessário que o homem seja dotado de livre-arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional (*ST*, I, Q. 83, A. 1, Resp.).

Nesse caso, para o Aquinate, o homem é livre por ser capaz de escolher, mesmo que esta escolha não seja capaz de ser executada. Assim sendo, a liberdade está no ato de escolher, não no ato da execução em si (ver: *ST*, I, Q. 83, A. 1, Sol. 4). É desta forma que o homem pode dirigir-se a si mesmo. Pois, é ele quem quer e quem escolhe. Isso faz com que, em qualquer condição em que o homem cômico se encontre, ele seja um ser livre. Pois, mesmo sobre coação, seja externa, ou até mesmo interna, o homem que não é privado de consciência é capaz de querer e escolher.

De tudo que foi dito até o presente momento sobre a liberdade da pessoa humana, resulta claro que, para o nosso filósofo, há uma profunda ligação entre a liberdade e a verdade. Assim como a atividade da inteligência traduz-se pela busca da verdade e pela utilização de todos os meios para encontrá-la, a liberdade e a verdade são inseparáveis (ver: *ST*, I, Q. 16). O mesmo pode ser dito a respeito da lei divina ou natural (ver: *ST*, I-II, QQ. 90-97): a liberdade humana, a verdade e a lei divina operam para o mesmo fim: a felicidade do homem, a beatitude. Por conseguinte, para o homem, ser livre não é um fim em si mesmo, visto que a liberdade não é um fim, mas sim, um meio: fundamentalmente, a liberdade é o ponto de partida para se alcançar as finalidades próprias da natureza humana. Portanto, a liberdade humana verdadeira só se realiza quando procura um escopo de acordo com a própria natureza. Assim sendo, pode-se falar de uma liberdade moral, que, por sua vez, é o direito de escolher os meios ou bens que conduzem a um fim bom. Deste modo, a liberdade da pessoa humana só se realiza quando se limita dentro da via que marca a lei divina ou natural.

Eis o paradoxo da liberdade: limitar-se dentro das demarcações funcionais que lhe confere a natureza racional em que se radica; portanto, a verdadeira liberdade não é arbitrária.

A pessoa humana é livre na medida em que a escolha está de acordo com as categorias essenciais de sua natureza. Com certeza, a verdade limita o curso dos pensamentos, num determinado sentido, mas, liberta-o da esterilidade do erro. Assim sendo, para Tomás, o homem consegue sua plena realização quando se amolda à ordenação da razão, ou seja, à lei que regulamenta seu desenvolvimento individual e coletivo (ver: *ST*, I-II, Q. 90, A. 1; Q. 94, A. 4). Portanto, a liberdade não isenta o homem da lei; ao contrário, quando racional, esta é, exatamente, o mecanismo que permite o exercício da liberdade humana.

Segundo nosso filósofo, “[...] toda lei humanamente imposta tem tanto de razão de lei quanto deriva da lei da natureza. Se, contudo, em algo discorda da lei natural, já não será lei, mas corrupção de lei” (*ST*, I-II, Q. 95, A. 2, Resp.). Assim, o direito natural determina para o homem um sistema peculiar de vida. Com efeito, a razão humana pode reconhecer a lei natural, levando, livremente, em consideração, o bem que precisa ser feito e o mal que precisa ser evitado, para o alcance da felicidade que deve ser o empenho de cada um, e que impõe uma responsabilidade para com os demais e, deste modo, a busca do bem comum. Em resumo, as virtudes do homem, teologais e morais, estão radicadas na natureza humana (ver: *ST*, I-II, Q. 95, A. 2; Q. 96, A. 3).

Não menos importante que as relações liberdade / verdade e liberdade / lei divina, o Doutor comum da Igreja defende que há uma profunda ligação entre a liberdade e a graça. Com efeito, ele assevera que não há, por parte da graça, uma anulação da natureza humana, antes, “[...] a graça pressupõe a natureza [...]” (*ST*, I-II, Q. 99, A. 2, Sol. 1); além disso, “[...] é pela graça que a criatura racional se torna purificada, iluminada e aperfeiçoada [...]” (*ST*, I-II, Q. 112, A. 1, Obj. 3). Ademais, “[...] pela graça que torna agradável a Deus, o homem se aperfeiçoa em si mesmo, enquanto que a graça gratuitamente dada faz com que ele se aplique na perfeição dos outros [...]” (*ST*, I-II, Q. 111, A. 5, Obj. 2). Logo, a graça divina não anula a liberdade humana, antes, a aperfeiçoa. Para o Doutor Angélico, tal como o era para Santo Agostinho, o Doutor da Graça, graça e liberdade coexistem no homem que busca alcançar o seu fim, de modo a corresponder à sua natureza: “[...] ninguém vem a Deus pela graça da justificação sem o exercício de seu livre-arbítrio” (*ST*, I-II, Q. 113, A. 3, S. C.). Para defender este pensamento, Santo Tomás de Aquino assim argumenta:

[...] Deus tudo move segundo o modo próprio de cada um. [...] Ele move os homens para a justiça segundo a condição da natureza humana. Ora, a natureza própria do homem é estar dotado de livre-arbítrio. Portanto, quando se trata de um indivíduo que tem o uso de seu livre-arbítrio, a moção de Deus para a justiça não acontece sem que se exerça este livre-arbítrio. Deus infunde a graça da justificação de tal modo que move ao mesmo tempo o livre-arbítrio para aceitar o dom da graça, e isto em todos aqueles que são capazes de receber esta moção (*ST*, I-II, Q. 113, A. 3, Resp.).

Com efeito, a doutrina cristã – consequentemente, Tomás de Aquino – ensina que a natureza humana, mesmo depois do pecado, não está completamente corrompida, mas sim, ferida e debilitada. A graça que Deus concede ao homem, a qual é comunicada através do Mistério do Verbo encarnado, é uma dádiva totalmente gratuita com que a natureza humana é curada, fortalecida e ajudada a perseguir o desejo inato no coração de cada ser humano: a felicidade – a beatitude, que é a visão de Deus (ver: *ST*, I-II, Q. 109). Em absoluto, todas as potências do ser humano são purificadas, transformadas e elevadas pela graça divina (ver: *ST*, I-II, QQ. 113 e 114). Aqui também cabe também ressaltar que, no centro do seu ensinamento da relação entre a natureza e a graça, a liberdade e a graça, Tomás insere a lei nova, que é a lei do Espírito Santo (ver: *ST*, I-II, QQ. 106-108). Sobre este ensinamento do nosso filósofo, Bento XVI assim o resume:

[...] Com um olhar profundamente evangélico, insiste sobre o fato de que esta lei é a Graça do Espírito Santo, concedida a todos aqueles que acreditam em Cristo. A tal Graça une-se o ensinamento escrito e oral das verdades doutrinárias e morais, transmitido pela Igreja. Sublinhando o papel fundamental, na vida moral, da ação do Espírito Santo, da Graça, da qual brotam as virtudes teológicas e morais, São Tomás faz compreender que cada cristão pode alcançar as elevadas perspectivas do “Sermão da Montanha”, se viver uma autêntica relação de fé em Cristo, se se abrir à ação do seu Espírito Santo [...] (*Audiência Geral de 16 de Junho de 2010*).

Todavia, ainda que reconheça e defenda que a graça aperfeiçoe a natureza, o nosso filósofo é realista ao ponto de conceber que “[...] a graça, embora seja mais eficaz do que a natureza, entretanto a natureza é mais essencial ao homem, e assim mais permanente” (*ST*, I-II, Q. 94, A. 6, Sol. 2). Logo, para o Doutor comum da Igreja, na perspectiva moral cristã, há um espaço privilegiado para a razão, a qual é capaz de apreender a lei natural; portanto, há um espaço privilegiado para a liberdade. Dito de outra forma, Tomás defende que a graça acompanha, sustenta e estimula o compromisso ético, no exercício da liberdade; porém, segundo ele, todos os homens, cristãos ou não, crentes ou não, são convocados a reconhecer as exigências da natureza humana e a inspirar-se nesta natureza na formulação das leis positivas, isto é, daquelas leis que são provenientes das autoridades civis e políticas para regular a convivência humana (ver: *ST*, I-II, Q. 95, A. 3). Nisto, há a perfeita simbiose entre razão, liberdade, lei natural e graça. Eis, aqui, para o Aquinate, a verdadeira realização da liberdade da pessoa humana.

### 3.3. A imortalidade da alma humana

O homem não só é pessoa e, como pessoa, livre, mas, a sua alma é imortal. E isso é professado, não só por Santo Tomás de Aquino, mas, pela doutrina cristã. É um artigo de fé do cristianismo. De modo particular, no ambiente católico, a doutrina da imortalidade da alma é um dogma de fé. No entanto, uma pergunta se impõe: como o Aquinate concilia a tese da imortalidade da alma com o estatuto ontológico do ser humano como criatura e, conseqüentemente, é um ser finito? O Doutor Angélico defende a finitude do ser criado pelo fato de este ser não possuir o ser por si só, mas, por participação, como vimos<sup>31</sup>. Todavia, o ser é comunicado por Deus a esta alma: a alma humana, para Tomás, como já se sabe, é subsistente<sup>32</sup>. Ela possui o ser em si mesma, mas, dado por Deus. Ora, o fato em si da alma ser subsistente faz com que Santo Tomás afirme que ela não se corrompe, ou seja, ela é incorruptível. Sendo incorruptível, é imortal.

No seu significado etimológico, a palavra “imortalidade” indica “in (não) – mortalidade”: ausência de morte, falta de morte. A imortalidade, em seu sentido positivo, quer significar a perenidade da vida. Ao unir os sentidos negativo e positivo de imortalidade, o Doutor Angélico assim a define: “imortalidade significa certo poder de viver sempre e de não morrer” (Tomás de Aquino apud Mondin, 2008, p. 307). Chegados a este ponto, um questionamento se nos impõe: como o nosso filósofo chega à conclusão filosófico-teológica de que a alma humana é imortal? Ele se baseia, como prova da imortalidade da alma humana, o argumento do conhecimento intelectualivo, o qual se dá de forma articulada e complexa. Para isto, primeiramente, sublinha que a operação intelectualiva se realiza sem a participação essencial do corpo e que isso resulta que a alma, dotada de agir autônomo, possui também ato próprio de ser. Desta forma, já que esse modo de ser e de agir se situa na esfera do espírito, conclui-se que a alma é incorruptível e imortal e, portanto, não pode ser contaminada pela morte do organismo corpóreo. Assim se expressa Tomás:

É manifesto que o princípio pelo qual o homem conhece intelectivamente (a alma) é uma forma que tem o ser em próprio e não simplesmente como isso pelo qual uma coisa é. São provas disso dois fatos:

a) O pensar, como diz Aristóteles na *Alma* (III, 6), não é ato realizado mediante órgão corpóreo. De fato, não se poderia achar um órgão que esteja em condições de receber todas as naturezas sensíveis, sobretudo porque o receptáculo deve ser espólio da forma da coisa recebida; como a pupila para ver é carente de cor e, por sua vez, cada órgão corpóreo é constituído de uma natureza sensível particular. O

---

<sup>31</sup> Sobre esta questão, cf., supra, p. 33.

<sup>32</sup> Sobre esta questão, cf., supra, p. 39.

intelecto pelo qual pensamos é cognitivo de todas as naturezas sensíveis, pelo que é impossível que a sua ação, que é o pensamento, seja exercida mediante um órgão corpóreo. Por isso, o intelecto tem uma operação própria, de que não toma parte o corpo. Ora, o agir é sempre proporcionado ao ser: as coisas que têm o ser de per si, operam de per si; as que não têm o ser de per si, não operam de per si. Por exemplo, o calor não aquece por si, enquanto aquece por si o corpo quente. Por isso, o princípio intelectual pelo qual o homem pensa ter o ser e levado acima do corpo, não depende do corpo.

b) Além disso, tal princípio intelectual não é algo composto de matéria e de forma, porque as espécies intencionais são recebidas nele imaterialmente: de fato, o intelecto diz respeito aos universais, que se consideram abstraindo da matéria e das condições materiais. Portanto, o princípio intelectual pelo qual o homem pensa é forma que tem o ser *in proprio*, pelo qual é necessário que seja incorruptível. O que se ajusta com o que diz Aristóteles, segundo o qual o intelecto é algo de divino e perpétuo (Tomás de Aquino apud Mondin, 2008, p. 310).

Um outro argumento utilizado pelo Aquinate, parecido com o anterior, é o de que a alma é incorruptível por ser subsistente em si mesma, ou seja, por possui o ser por si. Segue o argumento utilizado por ele para demonstrar esta teoria:

[...] É necessário dizer que a alma humana, que chamamos de princípio intelectual, é incorruptível. Ora, uma coisa se corrompe de duas maneiras: por si ou por acidente: É impossível ao que é subsistente ser gerado ou corromper-se por acidente, isto é, por algo gerado ou corrompido. Assim compete a uma coisa ser gerada ou corrompida, como também o ser, o qual se recebe por geração e se perde por corrupção. Por isso aquilo que tem o ser por si não pode ser gerado ou corrompido senão por si. As coisas que não subsistem, como os acidentes e as formas materiais, são feitas ou se corrompem pela geração e corrupção do composto. – Acima foi demonstrado que as almas dos animais não subsistem por si, mas apenas a alma humana. Portanto, as almas dos animais se corrompem quando o corpo se corrompe, e a alma humana não pode se corromper a não ser que se corrompesse por si. Que isso aconteça é absolutamente impossível, não só para a alma humana, como também para todo subsistente que é só forma. Com efeito, é claro que aquilo que por si convém a uma coisa é inseparável dela. Ora, ser por si convém à forma, que é ato. Por isso a matéria recebe o ser em ato ao receber a forma e, assim, acontece que ela se corrompe ao se separar dela a forma. Ademais, é impossível que a forma se separe de si mesma. Por isso é impossível que a forma subsistente cesse de ser (*ST*, I, Q. 75, A. 6, Resp.).

Em outras palavras, Santo Tomás está a dizer que, se a alma humana é o próprio sujeito do ser, a destruição do composto que ela forma com a matéria, em outros termos, a morte, sem dúvida, retira o ser à matéria, mas, não a ela. Que o ser não possa ser retirado diretamente à forma, isto se deve ao fato de que “o ser por si convém à forma, que é ato”. Dito de outro modo, a forma poderia desaparecer unicamente por aniquilação, hipótese nem sequer concebida pelo Aquinate. Além disso, Santo Tomás usa o outro argumento para provar a imortalidade da alma humana: o do desejo natural que cada homem possui de não morrer, desejo que não pode ser vão. Assim ele o formula:

Pode-se ainda tomar como sinal disso [a incorruptibilidade da alma humana] o fato de que cada coisa naturalmente deseja ser segundo seu modo. O desejo, nas coisas dotadas de conhecimento, corresponde ao conhecimento. O sentido, por sua vez, não conhece o ser, senão referindo ao aqui e agora. O intelecto, porém, apreende o ser de modo absoluto e sempre. Por isso todo ser dotado de intelecto

deseja naturalmente existir sempre. Ora, um desejo natural não pode ser vão. Logo, toda substância intelectual é incorruptível (*ST*, I, Q. 75, A. 6, Resp.).

Aqui, cabe-nos um questionamento. Visto ser o homem uma pessoa pelo fato de sua natureza racional – a alma – estar em um indivíduo – a matéria, uma vez que a matéria é o princípio de individuação –, a alma humana por si só é pessoa? A esta pergunta, Santo Tomás responde:

[...] Deve-se dizer que a alma é parte da espécie humana. Assim, pelo fato de guardar, embora estando separada, a aptidão natural para a união, não se pode chamá-la de substância individual, que é a hipóstase ou substância primeira. Tampouco pode ser assim chamada a mão ou qualquer outra parte do homem. Eis por que nem a definição nem o nome de pessoa lhe convém (*ST*, I, Q. 29, A. 1, Sol. 5).

Aqui, chamamos a atenção ao realismo antropológico de Santo Tomás: o corpo é uma parte intrínseca da pessoa humana, de modo que a alma separada não é uma pessoa, ainda que subsista, e que a natureza que nela se concretiza seja a natureza humana, que é racional. Essa natureza, com efeito, nessa realização paradoxal, é amputada de uma parte constitutiva. No entanto, a alma separada não perde a sua dignidade. Ela permanece com a aptidão natural a unir-se ao corpo. Portanto, do pensamento do Doutor comum da Igreja, deduz-se que a alma separada é uma pessoa truncada. Por conseguinte, além de provar a imortalidade da alma, o Doutor Angélico trata sobre a operação da alma separada. Com efeito, ele ensina que nem todas as potências permanecem na alma separada do corpo, mas, somente o intelecto e a vontade. O fato é simples: as outras potências têm no composto humano o seu sujeito. Por isso, destruído o corpo, as potências não permanecem em ato na alma, mas, apenas de modo virtual, como em seu princípio, à espera da ressurreição do corpo (ver: *ST*, I, Q. 77, A. 8, Resp.).

No que concerne ao conhecimento da alma separada, o Aquinate ensina que ela conhece voltando-se para as coisas que são totalmente inteligíveis, por meio de espécies que recebe por um influxo da luz divina. É desta forma que ela conhece aos seres compostos, a si mesma, às outras substâncias (as outras almas) separadas, aos anjos e a Deus. Desta forma, a alma separada conhece perfeitamente a si mesma e às outras substâncias separadas; mas, em relação a Deus, aos anjos e aos seres compostos, seu conhecimento é geral e confuso, visto não ser esta a sua forma natural de conhecer. No que concerne às coisas singulares, ela só conhece algumas, aquelas com quem ela têm uma certa relação. Somente as almas dos santos sabem de tudo o que se passa aqui na terra. Todavia, o *habitus* e o ato da ciência que a alma adquiriu na terra, que está no intelecto, permanece na alma. E, além disso, a distância local não se constitui em obstáculo para o conhecimento da alma separada (ver: *ST*, I, Q. 89).

Quanto à relação da alma separada com Deus, o Aquinate diz que a perfeição última dos intelectos criados – os anjos e os homens – é o próprio Ser – princípio do ser daqueles. Por isso, as almas separadas veem a Deus na sua essência. Todavia, esta visão é concedida pelo próprio Deus através da luz divina. Quando Santo Tomás fala em luz divina, não está versando sobre uma semelhança pela qual o intelecto vê a Deus, mas, de um meio sob cuja ação Deus é visto, imediatamente. Porém, ao ver Deus na sua essência, os intelectos criados não o conhecem perfeitamente, pois, só o próprio Deus conhece perfeitamente; no entanto, alcançam-no (ver: *ST*, I, Q. 12).

Tal é a definição da imortalidade da alma humana concebida por Santo Tomás. Ele não se conforma em apenas admitir que ela é subsistente e que, por isso, é incorruptível. Mas, tem a ousadia de falar sobre as operações, o modo de conhecer e o estado em que se encontra a alma separada do corpo.

### **3.4. As implicações da concepção tomista de homem na Doutrina Cristã**

Ao nos debruçarmos sobre a concepção tomista de homem, isto é, o estatuto ontológico do homem no pensamento tomista, vimos que a racionalidade é essência do homem; que este é indivíduo e pessoa; que é livre e que sua alma espiritual é imortal. Após fazermos este percurso, convém, ainda que forma breve, salientarmos algumas implicações que a concepção tomista de homem trouxe para a Doutrina Cristã. Com efeito, a reflexão sobre tais inferências é de fundamental importância para a percepção da atualidade do pensamento tomista. Para tanto, partiremos, especificamente, daquela que é a guardiã do referido pensamento, a Igreja Católica Apostólica Romana.

A princípio, faz-se necessário observar que o pensamento tomista nem sempre foi aceito pela Igreja. Apesar de a figura de Santo Tomás ter se tornado central no pensamento católico, Hryniewicz (2001) afirma que, de início, suas ideias foram combatidas dentro do próprio ambiente eclesial. Foram, principalmente, os tradicionais seguidores do agostinianismo que rebateram as doutrinas de Santo Tomás de Aquino. Todavia, tal situação não permaneceu por muito tempo. Pois, as ideias do Aquinate, sólidas e profundamente fundamentadas na ortodoxia da doutrina, “[...] aos poucos, acabaram se fazendo sentir em todos os ambientes católicos. A partir do Concílio de Trento (1545 – 1563), no contexto da Contra-Reforma, o ensino da filosofia nos colégios dirigidos pelas ordens religiosas era centrado nas suas ideias [...]”

(Hryniewicz, 2001, p. 347). O Papa Emérito, Bento XVI, corrobora com este pensamento ao se referir a Santo Tomás de Aquino deste modo:

[...] Um teólogo de valor tão grande que o estudo do seu pensamento foi explicitamente recomendado pelo Concílio Vaticano II em dois documentos, o decreto *Optatam Totius*, sobre a formação para o sacerdócio, e a declaração *Gravissimum Educationis*, que fala a respeito da educação cristã. De resto, já em 1880 o Papa Leão XIII, seu grande apreciador e promotor de estudos tomistas, quis declarar São Tomás Padroeiro das Escolas e das Universidades católicas. [...] E assim compreende-se porque no século XIX, quando se declarava fortemente a incompatibilidade entre razão moderna e fé, o Papa Leão XIII indicou São Tomás como guia no diálogo entre uma e outra. [...] (*Audiência Geral de 16 de Junho de 2010*).

É lógico que, ainda hoje, no ambiente eclesial, alguns se levantam contra o pensamento de Santo Tomás, alegando, inclusive, que é ultrapassado e que, por isso, representa o rosto da ala tradicional da Igreja. Com efeito, estes não deixam de ter razão no que se refere ao fato de Santo Tomás de Aquino ter se tornado, de fato, uma das figuras de principal referência em termos de teologia e filosofia cristã, de ortodoxia da fé. Neste sentido, Santo Tomás está em pé de igualdade com aquele que era figura de maior grandeza até o momento em que ele surgiu no firmamento da Igreja, Santo Agostinho. É por isso que, ainda hoje, alguns agostinianos entram em choque com alguns tomistas.

Todavia, este não é o ponto ao qual nos propomos discutir, pois, ambos possuem o seu valor. Antes, são as implicações que a concepção tomista de homem trouxe para o cristianismo que nos interessa. Nesse sentido, a Igreja dispõe de uma gama de documentos que refletem dentro da sua doutrina tal concepção de homem. Percebemos, com isso, que houve uma mútua influência, visto ser Tomás de Aquino a se servir da Doutrina Cristã e a elaborar o seu sistema. A Igreja, por sua vez, colhe o resultado desta “nova reflexão” e o incorpora à sua doutrina. Assim sendo, percebemos que um dos elementos da antropologia tomista que mais influenciou na doutrina da Igreja foi a dimensão da dignidade humana. Como foi visto, o Doutor Angélico defende que a dignidade do homem está em ele ser à imagem e semelhança de Deus. Nisto, o nosso filósofo não traz nada de novo, pois, já era parte essencial da Doutrina Cristã e, não só dela, mas também, do judaísmo. Não cabe dúvida que Tomás de Aquino veio relembrar à Igreja aquilo que desde sempre foi parte integrante do seu corpo doutrinal. Veio colocar como algo concreto. A Igreja, por sua vez, reflete sobre o brado do seu Doutor comum e, a partir daí, explora o vasto horizonte da dignidade humana. Isto é reconhecido pelo Papa Emérito, Bento XVI, que pondera:

[...] Não surpreende que a doutrina acerca da dignidade da pessoa, fundamental para o reconhecimento da inviolabilidade dos direitos do homem, tenha amadurecido em ambientes de pensamento que recolheram a herança de São Tomás de Aquino, que tinha um conceito extremamente elevado da criatura

humana. Definiu-a, com a sua linguagem rigorosamente filosófica, como “aquilo que de mais perfeito se encontra em toda a natureza, ou seja, um sujeito subsistente numa natureza racional” [...] (*Audiência Geral de 16 de Junho de 2010*).

Porém, apenas a partir do século XIX, a Igreja começa a refletir com intensidade sobre a questão da dignidade da pessoa humana. E inicia um itinerário de lançamento de documentos onde reflete sobre esta problemática, apresentando o seu parecer a respeito dos problemas contemporâneos. E como as questões mais urgentes giravam e, e ainda giram, em torno da dignidade da pessoa humana, o mundo fez a Igreja ouvir o eco de Santo Tomás. Como consequência, a Igreja torna notória, no mundo contemporâneo, sua defesa desta dignidade e inicia a quebra de alguns tabus. Quanto a isto, vejamos, por exemplo, o pensamento explícito da doutrina da Igreja a respeito da relação do homem com a mulher: “Ao criar o ser humano, o homem e a mulher, Deus dá a dignidade pessoal de uma maneira igual a ambos. Cada um, homem e mulher, deve chegar a reconhecer e aceitar a sua dignidade” (*CIC*, nº 2393). Neste ensinamento oficial da Igreja, percebemos uma rejeição a toda e qualquer espécie de machismo presente na sociedade.

Além disso, durante muito tempo, muitos filhos da Igreja caminharam, muitas vezes, se omitindo perante as injustiças sociais. Isso se deveu também ao fato de ter se desenvolvido fortemente a doutrina dualista do platonismo de que o corpo é o cárcere da alma. Com isso, frequentemente, muitos cristãos acomodaram-se em relação à vida terrena, ocupando-se apenas em garantir uma felicidade futura. Desta forma, desprezava-se a vida presente, juntamente com o corpo, e só se enfatizava a vida futura e a alma. Cabe ressaltar que esta nunca foi a doutrina oficial da Igreja Católica. Aliás, desde os primórdios do cristianismo, a Igreja se destacou – paradoxalmente, em muitos casos, de forma discreta – por sua assistência social aos menos favorecidos da sociedade.

Quando, no século XIX, surgiu o marxismo criticando o papel alienante da religião, a Igreja, em sua defesa e em atitude de reafirmação do seu comprometimento com a vida do homem neste mundo, desenvolveu a Doutrina Social, de forte teor tomista, sobretudo, naquilo que diz respeito à doutrina tomista do valor do corpo humano e, conseqüentemente, da vida presente. É reconhecendo o valor do composto humano, da dignidade humana que a Igreja não restringe à meta da vida futura o empenho ético dos seus filhos, mas, os incentiva a um compromisso moral com a transformação da sociedade num mundo mais justo e mais fraterno. A este respeito, Bento XVI faz o seguinte esboço a respeito do nosso filósofo:

[...] São Tomás propõe-nos um conceito amplo e confiante da razão humana: *amplo*, porque não está limitado aos espaços da chamada razão empírico-científica, mas aberto a todo o ser e por conseguinte também às questões

fundamentais e irrenunciáveis do viver humano; e *confiante*, porque a razão humana, sobretudo se acolhe as aspirações da fé cristã, é promotora de uma civilização que reconhece a dignidade da pessoa, a intangibilidade dos seus direitos e a improrrogabilidade dos seus deveres [...] (*Audiência Geral de 16 de Junho de 2010*).

De constituição ontológica ateia, de fato, o marxismo acusou a Igreja e as religiões de alienarem seus fiéis prometendo para uma vida pós morte a felicidade, de modo que, com esta postura, desestimula estes adeptos a não se comprometerem com a transformação da sociedade mais justa e igualitária. Na Doutrina Social da Igreja, esta recorre aos ensinamentos tomistas para falar sobre a relação do homem com as coisas terrenas e usa, justamente, do argumento que a acusavam para se defender. Neste sentido, assim se expressa o Concílio Ecumênico Vaticano II, em sua Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo atual *Gaudium et Spes* (nº 21):

A Igreja sustenta que o reconhecimento de Deus não se opõe de modo algum à dignidade do homem, já que esta dignidade se fundamenta e se aperfeiçoa no próprio Deus. Pois o homem, inteligente e livre, é estabelecido por Deus criador em sociedade. Mas, como filho, é chamado principalmente à própria comunhão com Deus e à participação de sua felicidade. A Igreja ensina, além disso, que a esperança escatológica não diminui a importância das tarefas terrestres mas antes apoia o seu cumprimento com motivos novos. Faltando ao contrário o fundamento divino e a esperança da vida eterna, a dignidade do homem é prejudicada de modo gravíssimo [...].

Desta forma, reconhecendo em todos os homens a imagem e a semelhança de Deus, a Igreja dá início a um esforço de diálogo com o mundo. Pois, seguindo as pegadas do Aquinate, ela percebe que tem isso em comum com todos os homens. Deste modo, a Igreja passa a reclamar e defender não só os seus direitos, mas, em nome da dignidade humana, os direitos humanos. Pois, é na dignidade humana que se fundamentam os direitos humanos (ver: *CIC*, nº 1933). Ademais, a Igreja, embasada na teoria tomista da liberdade, principalmente no que concerne à capacidade de escolha, prega a tolerância. Ela ensina, principalmente, que todos os homens têm a liberdade de escolha religiosa. Os homens da contemporaneidade falam, em demasia, de tolerância religiosa – não sem razão –; no entanto, esquecem-se de que, há tempos – muito antes de qualquer voz sustentada por modismo momentâneo – a Igreja é uma das principais vozes em defesa da tolerância religiosa, e se posiciona com postura firme em desfavor da intolerância religiosa. Não só isso, mas, a Igreja prega um ecumenismo e um diálogo entre pessoas dos mais diversos credos. Vejamos o que a instituição eclesiástica acentua sobre a liberdade de religião:

Em matéria religiosa, ninguém seja obrigado a agir contra a própria consciência, nem impedido de agir, dentro dos justos limites, de acordo com ela, em particular ou em público, só ou associado a outrem. Este direito funda-se na própria natureza da pessoa humana, cuja dignidade a faz aderir livremente à verdade divina que transcende a ordem temporal. Por isso, este direito continua a existir ainda para

aqueles que não satisfazem à obrigação de procurar a verdade e de aderir a ela (*CIC*, nº 2106).

Além disso, a Igreja prega a solidariedade entre todos os homens. Pois, todos são irmãos e caminham para o mesmo fim, Deus. Por isso, todos devem se ajudar, mutuamente, e se esforçar por construir uma sociedade mais justa. Onde haja a distribuição dos bens e a remuneração do trabalho. Desta forma, só na solidariedade entre todos serão resolvidos os problemas socioeconômicos e sanados os males da sociedade (ver: *CIC*, nn. 1939-1942).

Estas e outras mais foram as implicações que a concepção tomista de homem trouxe para a Doutrina Cristã. Poderíamos enumerar inúmeras outras implicações; contudo, damos-nos por satisfeitos com as que aqui foram salientadas, visto que elas trazem à luz a atualidade do pensamento do Doutor comum da Igreja, principalmente, a sua belíssima e complexa doutrina sobre o ser humano. Com efeito, ao ouvir os clamores da sociedade, a Igreja recorreu ao seu Doutor comum e a outros nomes da sua Tradição para ajudar na resolução dos seus problemas e dar respostas aos homens. E estas respostas brotam, em grande parte, de questões antropológicas de teor tomista.



## CONCLUSÃO

Já na introdução do nosso trabalho, estabelecemos como objetivo geral do mesmo *a busca de atualidade na concepção de homem de Tomás de Aquino*. Ao passo que, como objetivo específico, estabelecemos *a explicitação da caracterização desta ideia de homem em Santo Tomás de Aquino*. Vejamos, em primeiro lugar, se conseguimos alcançar este último objetivo, o específico.

Ainda no primeiro capítulo, quando tratamos sobre as bases filosóficas do pensamento de Santo Tomás de Aquino, é lógico que não explicitamos a caracterização da ideia tomista de homem, mas, já deixamos implícita. Isto se deu quando falamos que, para o cristianismo, o homem é a principal criatura material, ou seja, o homem é o corolário da criação, pois, Tomás irá sustentar tal ideia. Além disso, deixamos implícita a ideia de homem em Santo Tomás, quando ressaltamos que ele rebateu, não por completo, a doutrina agostiniana da iluminação. Pois, era sobre o conhecimento humano que se falava. Ademais, em relação a Agostinho, ficou mais implícita ainda a concepção de homem em Santo Tomás, quando colocamos que o Bispo de Hipona dá valor ao corpo por ter sido criado por Deus. E que, além disso, Agostinho irá conceber o homem como pessoa – indivíduo irrepetível que é “à imagem e semelhança de Deus”.

Ainda no primeiro capítulo, quando salientamos a distinção feita por Boécio entre *esse* e *id quod est (ser e aquilo que é)*, estava também implícita a concepção de homem, visto que, para Boécio, também o homem está incluído nesta categoria. Mas, mais do que isto, Boécio contribuiu de maneira decisiva ao deixar por herança a sua concepção de pessoa. A antropologia tomista também ficou subentendida quando abordamos que Avicena faz a distinção entre essência e existência, visto estar também incluso o homem nesta categoria. Avicena também tocou nos limites da inteligência humana e sobre a doutrina da participação. Desta forma, no primeiro capítulo, já trouxemos o gérmen daquilo que tratamos no terceiro.

Quanto ao segundo capítulo, nele já explicitamos a ideia de homem em Tomás de Aquino. Ficou claro que, para o nosso filósofo, o homem é *um ser essencialmente racional*, ou melhor, *um animal racional*. Além disso, ficou implícita tal ideia, quando tratamos sobre a metafísica tomista. Nela, percebemos que, acima de tudo, o homem é uma criatura de Deus e, em Deus, participa do ser. Quanto à concepção de corpo elaborada por Tomás de Aquino, ele deixou claro que o homem é o ser que possui o corpo mais perfeito. Além disso, na sua concepção de alma, o Aquinate deixou implícito que o homem possui uma só alma, mas, os três

tipos inseridos nesta única alma. E que, conseqüentemente, o homem possui todas as potências da alma.

Por fim, no terceiro capítulo, explicitamos a caracterização da antropologia tomista. Abordamos que, nesta antropologia, o homem é visto como indivíduo e pessoa humana. Ademais, o homem é livre e sua alma é imortal. No que diz respeito à individuação, a matéria é quem caracteriza o indivíduo; já na questão da pessoa, toda a natureza humana – por ser racional – manifestada em um indivíduo é quem a caracteriza. Por sua vez, na questão referente à liberdade, o homem é livre, enquanto consciente dos seus atos, por possuir as capacidades de querer e escolher. E, em relação à imortalidade da alma, ele explica que ela é imortal pelo seu conhecimento intelectual, por ser subsistente e por desejar existir sempre, pois, um desejo não é vão. Ademais, a explicitação da caracterização da antropologia tomista ganhou ainda mais clareza quando mostramos que a Igreja Católica baseou-se na antropologia tomista para desenvolver uma doutrina sobre a dignidade humana e, conseqüentemente, sobre o âmbito dos problemas sociais da contemporaneidade. Foi, principalmente, nisto que a antropologia tomista contribuiu para o cristianismo.

Em relação ao nosso objetivo geral, *a busca de atualidade na concepção de homem de Tomás de Aquino*, percebemos que ele foi atingido ao mesmo tempo em que explicitávamos a caracterização da ideia de homem em Tomás de Aquino. Entendemos que, em grande parte, a concepção tomista ainda é atual, pois, nos nossos dias, muitos são os que ainda veem no homem o primado da racionalidade sobre os outros aspectos humanos. Além disso, o homem atual, de um modo geral, deseja, sempre mais, ser respeitado em sua dignidade de pessoa humana e, nisso, a concepção de pessoa elaborada pelo Doutor Angélico mantém o seu vigor de ser uma proposta viável.

Assim sendo, concluímos o nosso trabalho fazendo uma pequena análise sobre o pensamento do Aquinate. E, nela, concluímos que o pensamento do Aquinate ainda é um dos mais viáveis para a contemporaneidade. Pois, Santo Tomás dá um valor incomensurável ao homem, colocando-o como coroa da criação. E é isto que a humanidade hodierna necessita de saber. Tomás é o arauto que dá a conhecer esta realidade, através de um pensamento realista e otimista do homem. E, com este pensamento do Doutor Angélico, podemos dizer, unidos a ele, que o homem não é um ser para o nada, mas, um ser para o infinito. Pois, ele é à imagem do Intelecto Supremo e, como tal, é imortal. O homem não foi feito para o nada, mas, para alcançar a plenitude da vida junto ao seu Criador, pois, foi para isto que ele foi criado: para alcançar o Bem Supremo.

Acreditamos que o homem é um ser para o infinito. O nihilismo contemporâneo não foi suficiente para derrubar o desejo de infinito da humanidade; pelo contrário, de um modo geral, as pessoas ainda acreditam no infinito. E nós, unidos a todos os povos, nesta crença comum a todas religiões e muitas correntes filosóficas, também afirmamos mais uma vez, baseados no Aquinate, que o homem é um ser para o infinito.

Por fim, acreditamos que, ainda que, por vezes, pareça que não, o homem é a mais perfeita das criaturas materiais. Quando nos deparamos com teorias que nos colocam como seres-com-mundo, teorias estas que ferem o nosso orgulho humano, não podemos deixar de dá-las razão, pois, fazemos parte da criação como as demais criaturas. Todavia, se é verdade que somos com o mundo, igualmente, o é que não somos para o mundo. É perceptível que transcendemos o universo. Somos dotados de razão, e isso faz com que especulemos o universo. Tristemente, é verdade que, muitas vezes, somos propensos a agir mais como destruidores que como construtores e “bons senhores” do universo. Todavia, não há nada mais atual que afirmarmos com o velho Protágoras que “o homem é a medida de todas coisas”, pois, o homem é capaz de humanizar todas as coisas. Até a Deus o homem atribui característica humanas. E humanizar nada mais é senão o homem pensar, agir e se relacionar em conformidade com a sua natureza – diria o velho Aquinate.



## BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Volume IV. 2. ed. Lisboa: Ed. Presença, 1978.

*A Bíblia de Jerusalém*. 8. ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 14. ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1984.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica I*. Volume I (Questões 1-43: Teologia – Deus – Trindade). 3. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica I*. Volume II (Questões 44-119: A criação – o anjo – o homem). 2. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica I-II*. Volume IV (Questões 49-114: Os hábitos – os dons do Espírito Santo – os vícios e os pecados – a lei antiga e a lei nova – a graça). 2. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

BENTO XVI. *Audiência Geral de 16 de Junho de 2010: São Tomás de Aquino (2)*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100616.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html). Acesso em: 02 jul. 2022.

BENTO XVI. *Liberar a Liberdade: Fé e política no terceiro milênio*. São Paulo: Ed. Paulus, 2019.

*Catecismo da Igreja Católica*. Edição Típica Vaticana. São Paulo/Petrópolis: Ed. Loyola/Vozes, 1999.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Em: *Compendio do Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000, pp. 141-256.

HRYNIEWICZ, Severo. *Para filosofar hoje: Introdução à Filosofia; História da Filosofia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. Do Autor, 2001.

MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.

MARITAIN, Jacques. *A pessoa e o bem comum*. Lisboa: Ed. Moraes, 1962.

MONDIN, Batista. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente*. Volume I. 8. ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1981.

MONDIN, Batista. *O homem, quem é ele?* Elementos de Antropologia Filosófica. 13. ed. São Paulo: Ed. Paulus, 2008.

NICOLAS, Marie-Joseph. *Introdução à Suma Teológica*. Em: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica I*. Volume I (Questões 1-43: Teologia – Deus – Trindade). 3. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2009, pp. 22-68.

NICOLAS, Marie-Joseph. *Vocabulário da Suma Teológica*. Em: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica I*. Volume I (Questões 1-43: Teologia – Deus – Trindade). 3. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2009, pp. 70-102.

OLIVEIRA, Carlos Josaphat Pinto de et alii. *Autores e obras citados na Suma Teológica*. Em: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica I*. Volume I (Questões 1-43: Teologia – Deus – Trindade). 3. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2009, pp. 103-123.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Volume I. 3. ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1990.