



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences
ISSN: 1679-7361
eduem@uem.br
Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Pirateli, Marcelo Augusto; Oliveira, Terezinha
Breves ponderações sobre o conceito de pessoa em Santo Tomás de Aquino
Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 30, núm. 1, 2008, pp. 105-113
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307324802005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

Breves ponderações sobre o conceito de pessoa em Santo Tomás de Aquino

Marcelo Augusto Pirateli* e Terezinha Oliveira

Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil. E-mail: marcelopirateli@bol.com.br

RESUMO. Este trabalho tem como objetivo fazer algumas considerações sobre o conceito de pessoa em Santo Tomás de Aquino. A nosso ver, ao discutir essa questão, estaremos buscando o próprio entendimento do que seja o homem no século XIII. Para Santo Tomás, a pessoa é definida como um indivíduo racional e livre, ou seja, *uma substância individual de natureza racional* sendo, portanto, o que há de mais perfeito em toda natureza criada. Por ser livre, determina as suas escolhas, tendo a capacidade de conhecer a sua existência e de atribuir a si mesma os seus próprios atos em um estado de auto-posseção, apreendendo-se como um todo autônomo e responsável. Ser pessoa implica não apenas o existir em si, e para si, mas também ser senhor de si. Assim, só o homem entre os seres do mundo visível merece o nome de pessoa por representar na sociedade o seu papel.

Palavras-chave: Santo Tomás de Aquino, pessoa, Escolástica.

ABSTRACT. Short notes on the concept of person in St. Thomas Aquinas. Short considerations on the concept of person in St. Thomas Aquinas are provided. The discussion of the issue brings to the foreground the idea of the human being in the 13th century. Thomas Aquinas defined the human person as a rational and free individual, or rather, an individual substance of a rational nature and, consequently, the most perfect in created nature. Since the person is free, he or she acknowledges his or her own existence and attributes to himself/herself his/her own acts in a state of self-possession. In fact, he/she knows that himself/herself as an autonomous and accountable being. A human person implies not merely his/her proper existence to and for himself/herself, but also a dominion of himself/herself. Consequently, the term person is proper only to the human person among the beings of the visible world, since he or she represents his or her role in society.

Key words: St. Thomas Aquinas, person, Schoolmen.

Este artigo tem como objetivo apresentar algumas considerações sobre o conceito de pessoa em Santo Tomás de Aquino¹. A nosso ver, ao

discutirmos essa questão, estaremos buscando o próprio entendimento do que seja homem no século XIII.

Para isso, é necessário compreender o contexto histórico em que Tomás de Aquino desenvolveu suas reflexões, uma vez que o período vivido pelo autor influencia, de modo irrefutável, suas obras.

Inúmeros e decisivos acontecimentos históricos ocorreram ao longo do século XIII, no entanto, dois grandes acontecimentos no âmbito do pensamento influenciaram as obras de Santo Tomás: a Escolástica e as querelas universitárias.

Para a compreensão do sentido histórico da Escolástica, é preciso considerá-la na sua época, ou seja, no momento em que ela correspondia às exigências postas pela sociedade. Ela deve ser considerada como “expressão da vida dos homens, enquanto resposta às questões que lhes foram colocadas no próprio movimento de suas vidas” (Oliveira, 2002, p. 48). Portanto, a Escolástica pode

¹ Tomás de Aquino nasceu no castelo de Roccasecca, entre Roma e Nápoles, no ano de 1225. Pertencia a uma das famílias mais antigas e nobres do Reino de Puglia, que o levou, quando tinha cinco ou seis anos, para estudar na abadia de Monte Cassino. Quase dez anos depois, Tomás vai a Nápoles estudar Artes Liberais na universidade e, com isso, passa a ter contato com a obra de Aristóteles e também acaba conhecendo os dominicano. Aos 19 anos, ingressa na Ordem dos Pregadores (dominicanos), uma ordem mendicante. Em consequência, entra em conflito com a sua família e, contra a sua vontade, é aprisionado no castelo de seu pai. Com o fim desse conflito familiar, Tomás vai à Universidade de Paris, o maior centro intelectual da época, primeiro como aluno, depois como um dos maiores professores. Nesse tempo, Tomás conhece Alberto Magno, o “doutor universal” e, juntos, viajam para Colônia. Depois, já com 27 anos, Tomás é chamado de volta a Paris para ensinar no convento de Saint Jaques (escola dominicana) e, posteriormente, como professor de Teologia na universidade. Em 1260, é enviado à Itália para resolver assuntos da Ordem. Um ano depois, Tomás é chamado à corte de Orvieto pelo Papa Urbano IV para tentar uma união entre os cristãos ocidentais e orientais. Quatro anos depois, Tomás é enviado a Roma para dirigir a escola de Santa Sabina, onde fica até 1267, quando o Papa Clemente IV convoca-o a vir a sua corte em Viterbo. Depois, em 1269, é convidado novamente para a Universidade de Paris. Entretanto, Tomás separa-se com o aumento da perseguição das ordens mendicantes e da doutrina que fundamenta os dominicano. Tomás deixa Paris e vai a Nápoles com a incumbência de fundar uma escola. Logo depois disso, o Papa Gregório X, em Lyon, convida-o a tomar parte de um Concílio Ecumênico, a fim de reunir os gregos cismáticos com a Igreja Romana. Mas, na viagem, adoece e morre, no dia 7 de março de 1274. Quarenta anos depois, em 1323, foi canonizado pelo Papa João XXII (Torrel, 2004; Lauand, 2002).

ser entendida como a forma que os homens medievais elaboraram para poder produzir o seu saber, relativo às questões naturais e divinas: a explicação do mundo medieval. Ela foi uma expressão legítima dos homens medievais que, no momento do medievo, tiveram de elaborar uma forma própria de explicar sua vida e seu pensamento.

Desse modo, a Escolástica deve ser entendida como uma forma de pensar própria do mundo medieval, é a filosofia e a teologia medievais. Essa forma de pensamento foi produzida a partir da junção dos dois povos, os migrantes do norte que adentraram o mundo romano e os próprios romanos, convertidos ao cristianismo. Portanto, pela crença no cristianismo é que foi possível o estabelecimento de uma nova maneira de ser.

Nesse contexto, teve destaque Boécio (480-525) que contribuiu para a transmissão do saber clássico para os povos bárbaros. Exatamente por isso, é considerado um dos fundadores do pensamento escolástico ao pretender, de forma consciente e nítida, aliar a fé e a razão (Lauand, 1998).

Boécio é chamado o último romano e o primeiro escolástico. Exprime-se assim, muito acertadamente, o seu papel de intermediário. Ele próprio, aliás, esteve plenamente consciente dessa tarefa (Boehner e Gilson, 2003, p. 210).

Encontra-se no limiar de dois períodos, ou seja, a Antiguidade tardia e a Idade Média. Com Boécio e com a Escolástica, a filosofia cristã tem como preocupação o entendimento das questões humanas e divinas por meio das relações entre fé e razão.

Após essas considerações sobre o nascimento e as características do pensamento escolástico, é importante destacar o local em que se deu o espaço específico para o saber. Os locais próprios em que se deu a produção do saber foram, em um primeiro momento, os mosteiros e as Igrejas e, em um segundo, as universidades do século XIII. Portanto, foi necessário um espaço próprio para que os homens pudessem dedicar-se ao conhecimento. Ora, no ano 529, com o fechamento da academia de Platão, por ordem do imperador Justiniano (482-565), verifica-se o final de uma forma de pensar (de acordo com as tradições greco-romanas) e a consolidação de outra forma de pensar com a fundação do mosteiro por São Bento de Núrsia (480-547), a do cristianismo (Oliveira, 2005). Vale dizer que o mosteiro não foi um local apenas para a preservação da cultura, mas constituía-se como um novo espaço no qual as coisas eram analisadas por intermédio de uma nova perspectiva, a do cristianismo.

Assim, os mosteiros foram os locais reservados àqueles que se retiravam da sociedade a fim de buscar o desenvolvimento do espírito e a verdade da

fé. Desse modo, pretendiam ser uma escola “do Senhor” dedicada às verdades divinas; foram de grande importância para o desenvolvimento da nova filosofia cristã. Além disso, foi por meio destes locais que os escritos da Antiguidade (sagrado ou profano) foram preservados.

Ao transformar os autores antigos e os escritos patrísticos em fonte primeira do conhecimento, a autoridade, os homens medievais realizaram duas grandes revoluções. De um lado, tiveram acesso a uma cultura, a uma forma de ser social que até então não fazia parte de seus horizontes, dando a essa cultura a forma da filosofia cristã, ou seja, agregando ao conhecimento antigo o que havia de mais recente nas suas vidas, a conversão ao cristianismo. De outro lado, [...] permite a conservação do saber antigo até a nossa época. Certamente, se não fosse o trabalho laborioso do escolástico copista, os ocidentais da atualidade não teriam acesso ao mundo antigo (Oliveira, 2005, p. 22).

Isso posto, fica claro que, além do ensino, uma das características do pensamento escolástico foi a preservação da cultura e sabedoria antiga seguindo uma concepção cristã.

Não obstante, com Santo Anselmo (1033-1109), no século XI, tem-se um novo momento da Escolástica. Ele retoma o debate iniciado com Boécio e destaca a razão como elemento imprescindível para se compreender o homem, o mundo e a fé. Anselmo, portanto, contribui para a relação entre fé e razão no seio da filosofia cristã.

Apesar de retomar o pensamento de Boécio, Santo Anselmo toma Santo Agostinho (354-430) como autoridade para elaborar suas formulações e a idéia de razão. Contudo, verifica-se o amadurecimento da Escolástica com Santo Anselmo, pela preservação do pensamento agostiniano e sistematização da razão.

Após o movimento intelectual do século XI e o pensamento anselmiano, que compreendia a razão como elemento crucial para se entender o homem e as questões relativas à fé, tem-se o acirramento dos debates sobre a relação entre fé e razão; por conseguinte, há a preparação para um outro momento do pensamento cristão, ou seja, o século XIII em que o pensamento sofre paulatinamente a influência aristotélica.

Dentre os pensadores cristãos que promoveram a difusão das idéias de Aristóteles (384-322 a.C.), no Ocidente, merece destaque Alberto Magno (1206, ou 1207-1280), que procurou inserir a razão aristotélica no conhecimento cristão medieval e, com isso, apontar a importância de se conhecer as coisas por intermédio da experimentação e do uso da razão. Com Alberto Magno, somente pelo caminho

da verificação empírica poder-se-ia ter o conhecimento das coisas naturais. Esta posição foi revolucionária por apresentar como necessária a investigação da natureza para a produção do conhecimento.

Para Alberto Magno, Deus é o criador da natureza, mas os homens podem conhecê-la pelo uso de sua razão. Assim, como Boécio, Alberto Magno comprehende que é preciso uma relação de união entre fé e razão para que o conhecimento seja produzido. Não obstante, Alberto Magno não pode ser considerado apenas como aristotélico, pois foi um exímio conhecedor e divulgador do pensamento de Santo Agostinho (Gilson, 2001).

Desse modo, o pensamento de Alberto Magno foi importante para o desenvolvimento da filosofia cristã e para o século XIII do Ocidente medieval, palco dos grandes debates feitos pelos pensadores escolásticos.

No Ocidente medieval, ocorrem significativas transformações que influenciam o pensamento escolástico. Os intelectuais do Ocidente começam a ter, substancialmente, acesso ao pensamento de Aristóteles por meio das traduções dos árabes e, depois, com a tradução feita pelos próprios ocidentais. O século XIII viu, ainda, o surgimento da Universidade e das ordens mendicantes, ou seja, os franciscanos e os dominicanos; soma-se a isso a relação conflituosa da realeza com o poder papal ao longo de todo o século. Em suma, o século XIII sofreu sérias transformações, tanto na dimensão social quanto na área do saber, em que surgem divergentes posicionamentos entre os filósofos-teólogos cristãos (Oliveira, 2005).

No século XIII, surge a universidade, na qual alunos e mestres formavam uma corporação (*studium generale*) que tinha como principal preocupação a produção do saber. É neste local que os medievais se lançam à pesquisa e que o pensamento escolástico se consolida.

Em linhas gerais, a universidade medieval se caracterizava por ser uma corporação formada por mestres e alunos (*universitas magistrorum*) que tinham como ofício a produção e transmissão do conhecimento de determinadas ciências, tais como as Artes, a Teologia, a Medicina e o Direito (De Boni, 2002). Segundo Lauand:

No início do século XIII, e parcialmente já no anterior, tinha-se iniciado em torno dos melhores colégios superiores diocesanos uma espécie de “reação em cadeia”: para lá afluíam os melhores estudantes, e, em consequência, lá se formavam e se estabeleciam os melhores mestres. Em pouco tempo, estudantes e professores resolviam erigir uma corporação de ofício própria, que os libertasse da

ingerência dos poderes civis e eclesiásticos. Nascia a *universitas*, a “totalidade” dos professores e dos estudantes de determinada cidade. [...] Via de regra, solicitavam ao Papado a *isenção*, fórmula jurídica que as vinculava diretamente à Santa Sé, desvinculando-as das tutelas locais. Paris recebe o seu estatuto do próprio papa em 1215 (Lauand, 2002, p. 11-12).

Cabia a esses homens, reunidos numa corporação, o monopólio do ensino dessas ciências, assim como o exercício das profissões a elas relacionadas.

Nesse contexto, a Igreja possuía o privilégio de conhecimentos básicos como a leitura e a escrita, ou seja, detinha o monopólio da organização escolar. O *studium generale* era salvaguardado pela autoridade apostólica que, muitas vezes, defendia o espaço acadêmico contra pretensões de príncipes, comunidades e até mesmo bispos.

Como pretendiam constituir, por assim dizer, uma sociedade dentro da sociedade, dedicada unicamente à busca do saber, as universidades logo encontraram resistências – aqui, por parte de um soberano zeloso dos seus direitos e taxas, ali, por parte de um bispo cauteloso (Lauand, 2002, p. 11).

Promulgados pelo sumo pontífice, os estatutos determinavam as disciplinas que deveriam ser ministradas, o horário das aulas, as formas de promoção acadêmicas e a forma de suprimento de cargos. Neste espaço, nas faculdades de Teologia, destaca-se uma nova figura: o professor de Teologia.

O professor de Teologia – o *magister sacrae paginae* de muitos documentos – é uma figura nova, inexistente até então. Anteriormente, o ensino fora ministrado pelo bispo, pelo abade, por alguém indicado para tanto. [...] Agora existe um cargo provido por legislação pontifícia; e quem o exerce passa a gozar de uma posição privilegiada no trabalho de interpretação da palavra divina. [...] Portanto, o professor de Teologia não era um simples mestre a ensinar uma disciplina: ele se transformou em autoridade eclesiástica que devia ser ouvida em questões de fé (De Boni, 2002, p. 23).

Em seu início, a universidade fornecia pessoal qualificado para a Igreja, portanto, a universidade do século XIII constituiu-se como a universidade dos filósofos-teólogos, que colocaram a Europa latina em posição intelectual de vanguarda. Ao final do século XIII, segundo De Boni, o mundo árabe e o bizantino não possuíam nada comparável às universidades latinas, que produziram produção intelectual jamais vista antes (De Boni, 2002). Foi no seio desse movimento intelectual que o método Escolástico atingiu seu ponto mais elevado.

Entre os representantes que fizeram parte dos

acontecimentos ocorridos no século XIII na área do saber, teve destaque Tomás de Aquino, um dos maiores intelectuais de seu tempo e, indiscutivelmente, um grande mestre da Escolástica.

Sua grandeza reside justamente em ter respondido às questões de sua época em consonância com as modificações da sociedade e dando sequência às reflexões de seus antecessores. O doutor Angélico é, sem dúvida, um marco teórico do sistema medieval (Oliveira, 2003, p. 278).

Para empreendermos a compreensão de suas formulações sobre o homem e, por conseguinte, o conceito de pessoa, ponto nodal no discurso da antropologia filosófica, é necessário, ainda que em linhas gerais, apresentar os principais pontos conceituais da antropologia cristã que precederam às formulações de Tomás de Aquino.

A concepção de homem figurada no pensamento cristão-medieval se apresenta como uma concepção teológica, mas não deixa de utilizar conceitos oriundos da filosofia grega em suas elaborações. Essa concepção antropológica possui, assim, em sua origem duas fontes: a tradição bíblica e a tradição filosófica grega. A primeira fonte, a tradição bíblica (Antigo e Novo Testamento), pelo seu caráter normativo, apresenta-se como referência segundo a qual se deve estabelecer a autenticidade das elaborações no campo teológico; portanto, adquire primazia na formação do pensamento cristão². A formulação da concepção cristã de homem, nos primeiros séculos, surge no contexto dos debates teológicos sobre as questões trinitárias e cristológicas do século IV e de temas bíblicos de difícil interpretação, como o da imagem e semelhança de Deus (Vaz, 2004).

Nesse contexto, o homem, um ser criado à imagem de Deus, caracteriza-se como o tema fundamental da antropologia patrística. A filosofia patrística é dividida em duas correntes, ou seja, a patrística grega e a latina. O maior representante latino desse período foi Santo Agostinho, bispo de

² A concepção bíblica do homem tem como idéia fundamental a unidade radical do ser do homem a partir de uma perspectiva soteriológica. Essa unidade se refere a um designio da salvação como dom oferecido por Deus, cabendo ao homem dar sua resposta de aceitação, ou caso contrário, ocorre a perda da unidade (Vaz, 2004). Segundo Henrique Vaz (2004, p. 51) "a concepção bíblica da unidade do homem [...] se refere [...] a situações existenciais que traduzem as vicissitudes de seu itinerário em confronto permanente com a iniciativa salvífica de Deus e com a sua Palavra. Assim, o homem é 'carne' (*basan*) na medida em que se revela a fragilidade e a transitoriedade de sua existência; é 'alma' (*nephesh*) na medida em que a fragilidade é compensada, nele, pelo vigor de sua vitalidade; é 'espírito' (*ruah*), ou seja, manifestação superior da vida e do conhecimento, pela qual o homem pode entrar em relação com Deus; finalmente, é 'coração' (*leb*), ou seja, o interior profundo do homem, onde têm sua sede afetos e paixões, onde têm lugar o pecado e a conversão a Deus. A todos esses termos, a tradução dos Setenta deu uma ressonância grega (*sark*, *psyché*, *pneuma*, *kardia*) que incorporou significações provindas da tradição filosófica, o mesmo acontecendo com o NT, surgindo assim o risco do entrecruzamento de perspectiva ontológica grega com a perspectiva existencial e soteriológica bíblica". Desse modo, pode-se concluir que a concepção bíblica do homem está fundamentada a partir da situação existencial do homem.

Hipona.

Para Agostinho, o homem deve ser compreendido como um ser composto, ou seja, formado por um corpo e por uma alma, sendo esta a sua parte superior. Apesar de ser o corpo a parte inferior, em Agostinho só merece o nome de homem quando estão juntos os dois elementos, pois o homem não é só a alma nem só o corpo (Ladaria, 2003).

[...] porque doutro modo não se chamaria homem, por quanto o homem não é apenas alma nem apenas corpo, mas composto de alma e de corpo. É grande verdade não ser todo o homem a alma do homem, mas sua parte superior, nem seu corpo todo o homem, mas sua parte inferior. E também é que à união simultânea de ambos os elementos se dá o nome de homem (Agostinho, 1999, p. 124).

Apesar de se acentuar a unidade dos compostos, há uma grande diferença entre os dois, pois a alma recebeu o corpo como servo, portanto, o homem é uma alma racional que se utiliza de um corpo material e mortal. Para o bispo de Hipona, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas esta imagem e semelhança, no homem, não se referem apenas ao Verbo, pois este é da mesma essência que o Pai, ou seja, a imagem e semelhança de um implicam também a do outro. Portanto, a alma humana é o reflexo e a imagem de toda a Trindade (Agostinho, 1994).

Pois Deus disse: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança*, e um pouco depois está dito: *E fez o homem à imagem de Deus* (Gn 1,26.27). Estando essa palavra: "nossa imagem" no plural, não teria sido empregada se o homem fosse criado à imagem de uma só das Pessoas divinas, seja do Pai, seja do Filho, seja do Espírito Santo. Mas como o homem foi feito à imagem da Trindade, por isso está dito: à *nossa imagem*. Além do que, para não insinuar uma crença em três deuses na Trindade, enquanto a mesma Trindade é apenas um só Deus, o autor sagrado disse: *E fez Deus o homem à imagem de Deus*, como se dissesse: à sua imagem (Agostinho, 1994, p. 370-371).

Agostinho salienta que no homem podem-se encontrar traços, vestígios de Deus, mas não a imagem propriamente dita, pois a imagem, no seu sentido próprio, somente pode existir onde há contemplação do eterno (Agostinho, 1994). Por isso, a imagem de Deus no espírito humano nasce do fato de poder conhecer a Deus. Em sua doutrina da imagem de Deus, Santo Agostinho a coloca em termos de relação com o conhecimento de Deus, isto é, o homem é imagem de Deus porque pode conhecê-lo (Ladaria, 2003).

Essa concepção cristã do homem apresentada por

Santo Agostinho atingiu tal amplitude e profundidade que fizeram com que sua reflexão antropológica se tornasse um marco na história da cultura Ocidental (Vaz, 2004).

A antropologia agostiniana representa uma transposição genial da tradição platônica nas linhas temáticas fundamentais da tradição bíblica e da tradição cristã da patrística anterior. Ela será a matriz da concepção medieval do homem [...] até o século XII. [...] O aristotelismo se imporá a partir do século XIII. [...] a antropologia medieval, em se apogeu, mostrará uma tensão permanente entre aristotelismo e agostinismo, cujo equilíbrio é assegurado pela tradição bíblico-cristã. A originalidade desse equilíbrio manifesta-se nos traços fundamentais da antropologia cristão-medieval (Vaz, 2004, p. 58-60).

Com isso posto, cabe aqui uma breve explanação das principais concepções sobre o homem que figuraram no medievo, cuja discussão põe em relevo a questão da união entre corpo e alma, um dos temas mais polêmicos da filosofia medieval.

Dentre as especulações medievais sobre o homem, destaca-se a de Gilberto de la Porrée (†1154) que define a pessoa humana a partir de uma visão integral do homem (união de um corpo e de uma alma). A alma separada não é uma pessoa humana (Ladaria, 2003), mesmo subsistindo após a morte, pois nenhum dos compostos (corpo e alma) “pode reivindicar só para si a totalidade do homem e a condição de pessoa” (Ladaria, 2003, p. 110).

Em oposição a essa concepção, Hugo de São Vitor (†1141), em sua definição do homem, segundo Ladaria, segue a tradição ao afirmar que ele é um ser composto de alma e corpo, mas atribui maior importância à alma, pois o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus pela sua alma. No que concerne à pessoa, Hugo de São Vitor interpreta a definição dada por Boécio como sendo aplicada somente à alma, ou seja, o corpo é visto como um acréscimo. A alma racional é por si mesma o ser pessoal, e o corpo não se une à alma para formar uma pessoa, mas para se unir à pessoa. Portanto, mesmo na hora da morte, quando separada do corpo, a alma continua sendo uma pessoa humana (Ladaria, 2003).

O enfoque antropológico de Hugo de São Vitor começa a perder seu vigor na segunda metade do século XII e início do século XIII. Com isso, a concepção mais aristotélica que defende a unidade do ser humano, formado por uma alma e por um corpo, e que não vê a alma separada como uma pessoa ganha cada vez mais força (Ladaria, 2003). Nesse período, mesmo o franciscano São Boaventura (1221-1274), cujo pensamento está mais

marcado por influências agostinianas do que aristotélicas, não deixa de salientar essa visão ao afirmar que é a alma racional unida ao corpo, e não os elementos separados, que constitui a pessoa (Ladaria, 2003). Sobre essas questões:

A síntese mais bem-sucedida da antropologia medieval, vamos encontrá-la no pensamento de Sto. Tomás de Aquino [...]. Nela convergem as grandes teses da antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristã, encontrando finalmente seu ponto ideal de equilíbrio (Vaz, 2004, p. 60-61).

Em sua reflexão antropológica, Santo Tomás de Aquino define o homem como um animal racional que somente pode ser denominado de homem quando entendido em sua totalidade, ou seja, o homem é constituído por uma alma e por um corpo: “para Tomás há, no homem, uma união intrínseca de espírito e matéria” (Lauand, 2001, p. 8). Nenhum dos elementos separadamente pode ser chamado de homem.

Que o *homem* é a alma, mas que *este homem* não o é, pois é composto de alma e de corpo; por exemplo, Sócrates. Digo isso, porque alguns afirmam que só a forma é da razão da espécie, mas que a matéria é parte do indivíduo, não da espécie. – Mas isso é falso, pois a natureza da espécie é significada pela definição. Contudo, a definição das coisas naturais não significa só a forma, mas a forma e a matéria. Por isso, a matéria é parte específica nas coisas naturais, não a matéria assinalada, que é o princípio da individuação, mas a matéria *commun*. Assim como é da razão *deste homem* ter esta alma, estas carnes e estes ossos, assim também é da razão de *homem* ter alma, carnes e ossos. Isso porque pertence à substância da espécie ter o que é *commun* à substância de todos os indivíduos contidos naquela espécie.

Que *esta alma* é *este homem*. É possível sustentar isso, se se afirma que a operação da alma sensitiva é própria dela independentemente do corpo, porque, então, todas as operações atribuídas ao homem seriam só da alma, uma vez que cada coisa é aquilo que opera suas próprias operações. Por isso, é homem aquilo que opera as operações próprias do homem. – Mas foi demonstrado acima que sentir não é operação só da alma. Sendo o sentir uma operação do homem, embora não própria, é claro que o homem não é só alma, mas é algo composto de alma e corpo (Tomás de Aquino, 2002a, p. 362-363).

Para Tomás, a alma se une ao corpo em virtude de sua essência. O próprio intelecto cumpre as suas funções quando está unido ao corpo de que é forma, portanto, a alma não tem necessidade de separar-se do corpo (Ladaria, 2003).

Ao se defrontar com essa questão da unidade do homem ou da relação da alma racional com o corpo (Vaz, 2004), Santo Tomás aplica ao homem o helimorfismo aristotélico, o qual comprehende que

todo ser material é um composto, isto é, um composto de forma e de matéria. Nessa concepção, o ser vivo tem como forma a alma, sendo que no homem essa alma é espiritual. Desse modo, tem-se um problema: como a alma que é espiritual pode estar unida ao corpo? O doutor Angélico soluciona esse problema ao assinalar que a alma humana subsiste por si mesma (Tomás de Aquino, 2002a) e é forma do corpo. Ora, sendo a alma humana a forma do ser material, ela lhe comunica o seu ser (Nicolas, 2003b; Ladaria, 2003).

[...] a alma, que possui esse poder, existe unida à matéria, enquanto ela mesma é a forma do corpo. [...] deve-se dizer que a alma comunica à matéria corporal o ser no qual ela subsiste. Assim matéria e alma intelectiva constituem uma unidade, de tal maneira que o ser de todo o composto é também o ser da mesma alma. Isto não acontece com as formas que não são subsistentes. Em consequência, a alma humana, mas não as outras formas, conserva seu ser quando o corpo é destruído. [...] deve-se dizer que convém à alma, em si, estar unida ao corpo, como ao corpo leve manter-se suspenso no ar. O corpo leve permanece leve ao separar-se de seu lugar natural, guardando, contudo, a aptidão e a inclinação para voltar a ele. Da mesma forma, a alma humana conserva seu ser quando é separada do corpo, mantendo uma aptidão, inclinação natural a se unir com ele (Tomás de Aquino, 2002a, p. 377-378).

No pensamento Tomásiano, a alma humana é compreendida como a forma substancial do corpo (Ladaria, 2003). O espírito humano que por sua essência é a forma do corpo, que faz da matéria um corpo, também é o princípio que pensa, mas o “homem nada pensa senão na e pela experiência do sensível” (Nicolas, 2003b, p. 47). Essa dependência do sensível em Tomás de Aquino o afasta da concepção da iluminação do espírito humano diretamente por Deus para a formação das ideias;

Tomás até admite uma iluminação divina, mas essa iluminação foi dada de uma vez por todas, dotando o homem da “luz natural da razão”, aliás, dependente das coisas mais sensíveis e materiais (Lauand, 2001, p. 7).

Assim, para a alma humana, como intelecto, convém estar unida naturalmente ao corpo, servindo-se dele e dos sentidos, pois é necessário possuir não apenas a capacidade de conhecer, mas também de sentir (Ladaria, 2003).

Não é a forma que está ordenada à matéria; é antes o contrário. A partir da forma se deve compreender a razão pela qual a matéria é tal, e não inversamente. Ora, a alma intelectiva está, como foi estabelecido, segundo a ordem da natureza, no ínfimo grau das

substâncias espirituais: pois não tem um conhecimento inato da verdade, como os anjos, mas é preciso que, com a ajuda dos sentidos, ela o retire da multiplicidade das coisas, conforme as palavras de Dionísio. A natureza, no que é necessário, não falta a ninguém. Era preciso, portanto, que a alma intelectiva possuisse 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 intelectiva estivesse unida a um corpo apto a servir de órgão para os sentidos (Tomás de Aquino, 2002a, p. 392).

No tocante à questão sobre o homem criado à imagem e semelhança de Deus, Santo Tomás não se afasta da antropologia agostiniana, tratando esse tema num contexto teológico (Ladaria, 2003; Vaz, 2004). Para o Aquinate, há no homem um espírito, e, por este espírito, o qual por essência é a forma do corpo, sua alma (Nicolas, 2003b), é que o homem pode ser definido como imagem de Deus, “visto que é em virtude de sua natureza intelectual que se diz ser o homem à imagem de Deus” (Tomás de Aquino, 2002a, p. 625). Portanto, o homem é imagem de Deus pela qualidade do espírito, segundo sua natureza intelectual. Nessa concepção do homem imagem de Deus, Santo Tomás, assim como o bispo de Hipona, não deixa de afirmar que essa imagem no homem é imperfeita, pois o homem foi feito segundo a imagem (Ladaria, 2003).

Ora, é manifesto que se encontra no homem certa semelhança de Deus, semelhança que deriva de Deus como de seu modelo. No entanto, não é uma semelhança de igualdade, pois o modelo ultrapassa infinitamente o modelado. Assim, se diz que há no homem imagem de Deus, não perfeita, mas imperfeita. É o que exprime a Escritura quando diz que o homem foi feito à *imagem* de Deus; a preposição *a*, com efeito, traduz certa aproximação, o que cabe a uma coisa distante (Tomás de Aquino, 2002a, p. 620).

Ainda sobre o tema do homem criado à imagem de Deus, o Aquinate salienta que, sendo o homem feito à imagem de Deus, ele foi criado à imagem da Trindade porque as três pessoas possuem a mesma essência divina (Ladaria, 2003).

[...] deve-se dizer que alguns disseram que no homem só há imagem do Filho. Agostinho, porém, desaprova essa opinião. Primeiramente, porque se o Filho é semelhante ao Pai, em razão da igualdade da essência e se o homem foi feito à semelhança do Filho, é necessário que o homem tenha sido feito à semelhança do Pai. – Depois, porque se o homem tivesse sido feito somente segundo a imagem do Filho, o Pai não diria: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”, mas à tua. Por conseguinte, quando se lê no livro do Gênesis: “Ele o fez à imagem de Deus”, não se deve compreender que o

Pai fez o homem unicamente segundo a imagem do “Filho que é Deus”, conforme a interpretação de alguns; mas que o Deus Trindade fez o homem à sua imagem, isto é, de toda a Trindade (Tomás de Aquino, 2002a, p. 628-629).

Em síntese, no pensamento Tomásiano, o homem pelo seu espírito é semelhante a Deus. Assim, o homem por sua própria natureza de ser espiritual, racional (Nicolas, 2003b), também é por natureza um animal social e político, diferindo dos animais. Para eles, a natureza providenciou o alimento, as vestes, dentre outros utensílios necessários à sobrevivência. Já o homem foi dotado de razão para que pudesse conquistar com as suas próprias mãos o que lhe fosse essencial para sua vida. O homem por si só não daria conta disso, por isso necessita viver em sociedade.

O homem, no entanto, possui somente em geral o conhecimento natural do que lhe é necessário à sua vida, como quem possa chegar, dos primeiros princípios universais, ao conhecimento das coisas particulares necessárias à vida humana. Ora, não é possível abarcar um homem todas essas coisas pela razão. Por onde é necessário ao homem viver em multidão para que um seja ajudado por outro e pesquisem nas diversas matérias, a saber, uns na medicina, outro nisto, aquêloutro noutra coisa (Tomás de Aquino, 1995, p. 127).

Para o seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, o homem necessita estar com os outros homens (Nicolas, 2003b), ou seja, para Santo Tomás de Aquino é natural para o homem viver em sociedade³.

Com isso posto, impõe-se uma questão a respeito da natureza humana: a definição de pessoa. Para Santo Tomás de Aquino, todos os seres, além de possuírem a totalidade em si, também possuem individuação própria que os distingue dos demais seres. Pessoas são os indivíduos que fazem parte do todo da sociedade.

Em nenhuma parte de seu pensamento, “o realismo de Santo Tomás se manifesta com maior rigor e

sutileza do que na análise da pessoa humana” (Rassam, 1980, p. 51). Para ele, apesar de ser individual e espiritual, a alma humana não merece o nome de pessoa, pois ainda que um princípio subsistente, não é um ser subsistente. Nesse sentido, o nome e a definição de pessoa não convêm à alma humana por não ser uma substância completa, ou seja, é uma parte da natureza humana (Rassam, 1980).

[...] 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 convêm (Tomás de Aquino, 2003, p. 525).

Bem como

[...] deve-se dizer que nem toda substância singular é hipóstase ou pessoa, mas somente aquela que possui a natureza completa da espécie. Consequentemente nem mãos, nem pés podem ser chamados de hipóstase ou pessoa. E nem a alma, pois ela é uma parte da espécie humana (Tomás de Aquino, 2002a, p. 363).

Por ter uma alma espiritual, o homem ainda não pode ser definido como pessoa. O ser humano é definido como pessoa não apenas pela alma, mas pela alma e pelo corpo. Ora, é por meio destes compostos que a pessoa subsiste. O homem não é uma pessoa simplesmente porque tem uma alma, mas pela alma e pelo corpo, já que é por meio de ambos que subsiste.

[...] deve-se dizer que a essência é propriamente o que a definição significa. Ora, esta compreende os princípios específicos e não os princípios individuais. E nas coisas compostas de matéria e forma, a essência não significa somente a forma, nem somente a matéria, mas o composto de matéria e forma comuns, enquanto são princípios da espécie. Mas o composto *desta matéria e desta forma* tem razão de hipóstase e de pessoa, pois a alma, a carne e os ossos pertencem à razão de homem. Mas esta alma, esta carne e estes ossos pertencem à razão *deste homem*. Por isso *hipóstase e pessoa* acrescentam à razão de essência, os princípios individuais. [...] o indivíduo composto de matéria e forma, por sua matéria é sujeito dos acidentes. Daí o que diz Boécio: “Uma forma simples não pode ser sujeito”. Mas, se subsiste por si, é por virtude própria de sua forma. Esta não advém a uma realidade já subsistente. Ela dá o ser atual à matéria, para que o indivíduo possa subsistir. Eis por que Boécio atribui a hipóstase à matéria, e *ousiosis* ou subsistência à forma, porque a matéria é princípio do sustentar, e a forma, princípio do subsistir (Tomás de Aquino, 2003, p. 527).

³ Para Santo Tomás de Aquino, sendo natural ao homem viver em sociedade para que não haja diversidades e cada um agir conforme lhe convier, convém a legitimação de alguém que governe a multidão, ou seja, um regente. A quem for imbuído de governar a multidão, cabe buscar não o bem para si somente, desembocando em um governo injusto, mas sim garantir o bem comum da multidão num regime reto e justo, como convém aos homens livres. Convém a multidão ter o governo de um só, isto é, de um rei, e que esse rei se apresente e governe para essa multidão subordinada como tal e não como um tirano, pois “o rei que recebeu este múnus a fim de ser no reino como a alma no corpo e Deus para o mundo. Se diligentemente observar isso, acender-se-á nele, por um lado, o zelo da justiça, ponderando ter sido destinado a exercer no reino o julgamento em lugar de Deus” (Tomás de Aquino, 1995, p. 159). Por outro lado, Santo Tomás também fala que o fim último da multidão reunida é o viver segundo a virtude. É por isso que se “congregam os homens: para em conjunto viverem bem, o que não pudera cada um, vivendo separadamente. Ora, boa é a vida segundo a virtude; portanto, a vida virtuosa é o fim da associação humana. Sinal disto é o serem partes da multidão reunida somente aqueles que se relacionam mutuamente no bem viver. Se, contudo, se congregarem os homens apenas para viver, sob esse aspecto, também seriam parte da multidão civil os animais” (Tomás de Aquino, 1995, p. 163). Sendo a beatitude celeste o fim da vida bem vivida, cabe ao rei a função de procurar o bem da vida da multidão.

Dessa forma, a pessoa deve ser entendida como uma substância primeira ou hipóstase. Um ser individual

[...] que subsiste em si para si, como um todo completo, com as suas determinações essenciais e as suas características acidentais, integradas no ato de existir (Rassam, 1980, p. 52).

Neste ponto, como Tomás entende ser o indivíduo? Para ele,

[...] a matéria é a raiz da individuação, é por sua união à matéria que a forma, isto é, a alma se faz indivíduo. Por si mesma, a forma constitui a espécie, não o indivíduo (Nicolas, 2003b, p. 49).

A alma é uma parte da espécie humana; com a relação dessa espécie com a matéria tem-se uma diversidade numérica, “ou seja, uma pluralidade de indivíduos no interior da espécie” (Rassam, 1980, p. 51). Dessa forma, as almas humanas diferem entre si numericamente, individualmente. A alma humana animadora de um determinado corpo constitui com “a matéria uma natureza única. Do corpo, a alma faz um corpo humano; da alma, o corpo faz uma alma particular” (Nicolas, 2003b, p. 49). Entretanto, mesmo sendo o corpo material o princípio da individuação, não é por esse princípio que se dá a individualidade da alma, porque mesmo que as almas se multipliquem ao mesmo tempo que o corpo, não é a multiplicação dos corpos a causa da geração das almas; o seu existir provém diretamente de Deus, mas recebe seu existir ao estar unida ao corpo.

A alma espiritual contribuiria apenas com a *natura speciei*, não podendo existir nem agir senão por esse instrumento variável em cada um que são as *vires sensitivae*. Contudo, ele explica que a toda diferença corporal corresponde uma diferença na alma espiritual, “enquanto determinado corpo é proporcionado a determinada alma” (I-II, q. 63, a. 1). Aliás, 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. [...] É por seus atos livres [...] que o homem assume [...] sua natureza específica e individual. Assim, o conceito de individualidade se realiza nele de uma maneira eminente e superior, o que lhe vale, entre todas as substâncias individuais, o nome de “pessoa” (Nicolas, 2003b, p. 50).

Pela singularidade do indivíduo que subsiste em corpo e alma é que se tem a unidade da pessoa humana; enquanto existente humano singular, é mais do que a natureza humana porque em si há elementos e características que não se encontram na natureza

humana. O que faz de Sócrates um homem pode ser encontrado em todos os homens, no entanto o que faz com que este homem seja Sócrates pertence a ele. A pessoa humana não se define pela natureza humana encontrada em Sócrates ou Platão, mas é Sócrates e Platão. Assim sendo, a pessoa humana “unifica na sua singularidade qualidades que não fazem parte da integridade da natureza humana. É o existir que é constitutivo da pessoa” (Rassam, 1980, p. 52).

Para Santo Tomás, é a pessoa que existe e não a natureza humana individualizada, ou seja, o indivíduo tem a sua existência por intermédio da pessoa (Rassam, 1980), é a pessoa que tem a existência (Tomás de Aquino, 2002b).

Quando se fala do existir da pessoa, deve-se ter em conta que esse existir não é um existir qualquer, mas se trata de um existir numa natureza que se caracteriza como a mais nobre de todas, isto é, a natureza racional e, por isso, a pessoa humana representa “o que há de mais perfeito em toda a natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional” (Tomás de Aquino, 2003, p. 529). A palavra pessoa só deve designar os seres capazes de um entendimento racional de todas as coisas.

O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de *pessoa* (Tomás de Aquino, 2003, p. 523).

Com isso, vê-se que a clássica definição de pessoa como “uma substância individual de natureza racional”, estabelecida por Boécio, foi basilar para a teologia escolástica (Studer, 2002) e para Santo Tomás de Aquino: “a pessoa [...] significa, como se disse, a substância individual de natureza racional” (Tomás de Aquino, 2003, p. 532).

Assim como todos os indivíduos substanciais que compõe o universo, a pessoa é uma hipóstase, uma substância individual, mas de maneira singular, pois nela se realiza uma natureza racional, fato que lhe atribui superioridade em relação aos outros seres (Nicolas, 2003a). Por isso, a pessoa é uma substância individual distinta por uma qualidade própria: a dignidade de subsistir numa natureza racional.

[...] como nas comédias e tragédias se representavam personagens célebres, o termo *pessoa* veio a designar aqueles que estavam constituídos em dignidade. Daí o uso nas igrejas de chamar *personalidades* àqueles que detêm alguma dignidade. Por isso, alguns definem pessoa dizendo que é uma hipóstase distinta por uma qualidade própria à dignidade. Ora, é grande dignidade

subsistir em uma natureza racional. Por isso, dá-se o nome de pessoa a todo indivíduo dessa natureza [...] (Tomás de Aquino, 2003, p. 529-530).

A superioridade da pessoa em relação a todos os outros seres se manifesta pela liberdade, “propriedade desse existente que tem o seu agir nas mãos, porque detém o seu existir por si próprio numa natureza racional” (Rassam, 1980, p. 54). Pela liberdade, a pessoa possui a capacidade de dirigir-se a si mesma e, ao contrário dos outros seres, caracteriza-se pelo agir provido de racionalidade (Nicolas, 2003a).

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. Essa superioridade provém precisamente da racionalidade. Esta 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 Sto. Tomás, caracteriza a pessoa, elevando-a acima de todos os *entes* que lhe são inferiores, justificando que a esse *ente* privilegiado, em que se concretiza uma natureza racional, dê-se um nome especial: ‘pessoa’. Assim, [...] Sto. Tomás define a pessoa pela consciência e pela liberdade (Nicolas, 2003a, p. 523, nota c).

Em síntese, no pensamento Tomásiano, a pessoa é definida como um indivíduo racional e livre. Santo Tomás aceita a clássica definição de pessoa como *naturae rationalis individua substantia* dada por Boécio e não hesita em afirmar que *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*.

O conceito de pessoa se apresenta como uma noção central para a compreensão do que seja o homem. A pessoa humana é definida como um indivíduo racional (dotado de inteligência) e livre. A liberdade tem a sua raiz no conhecimento intelectual. Portanto, a pessoa humana é livre em suas escolhas. Conhece a sua existência e tem a capacidade de atribuir a si mesma os seus próprios atos, em um estado de auto-posseção de si mesma apreendendo-se como um todo autônomo e responsável. Ser pessoa implica não apenas o existir em si e para si, mas também ser senhor de si. Dessa forma, entre os seres do mundo visível, só o homem merece o nome de pessoa por representar o seu papel na sociedade.

Referências

- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A trindade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1994. (Patrística, 7).
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A cidade de Deus*:
- contra os pagãos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. v. 2.
- BOEHNHER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- DE BONI, L.A. A universidade medieval: saber e poder. In: OLIVEIRA, T. (Org.). *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá: Eduem, 2002.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LADARIA, L.F. O homem criado à imagem de Deus. In: SESBOUÉ, B. (Ed.). *O homem e sua salvação: antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos: a ética cristã: das autoridades ao magistério*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 87-132. (História dos dogmas, 2).
- LAUAND, L.J. Introdução: Boécio. In: LAUAND, L.J. (Org.). *Cultura e educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 75-82.
- LAUAND, L.J. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino (De magistro): os sete pecados capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 3-22.
- LAUAND, L.J. Tomás de Aquino: vida e pensamento: estudo introdutório geral (e à questão sobre o verbo). In: TOMÁS DE AQUINO. *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 1-80.
- NICOLAS, J. Introdução e notas. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003a. v. 1, p. 497.
- NICOLAS, M. Introdução a suma teológica. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003b. v. 1, p. 21-68.
- OLIVEIRA, T. Considerações sobre o caráter histórico da escolástica. In: OLIVEIRA, T. (Org.). *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá: Eduem, 2002.
- OLIVEIRA, T. A realeza em Tomás de Aquino. *Acta Sci. Human Soc. Sci.*, Maringá, v. 25, n. 2, p. 277-282, 2003.
- OLIVEIRA, T. *Ecolástica*. São Paulo: Mandravá, 2005. (Notandum libro, 4).
- RASSAM, J. *Tomás de Aquino*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- STUDER, B. Pessoa [persona]. In: BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1147.
- TOMÁS DE AQUINO. Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre. In: ESCRITOS políticos de Santo Tomás de Aquino. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 123-172. (Clássicos do pensamento político, 6).
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2002a. v. 2.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2002b, v. 8.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003. v. 1.
- VAZ, H.C.L. *Antropologia filosófica*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2004. v. 1.

Received on April 06, 2008.

Accepted on June 24, 2008.