

Este artigo é parte integrante da

revista.batistapioneira.edu.br

# REVISTA BATISTA PIONEIRA

BÍBLIA ▪ TEOLOGIA ▪ PRÁTICA

ONLINE ISSN 2316-686X - IMPRESSO ISSN 2316-462X

Vol. 7 ▪ n. 1 ▪ Junho | 2018

## A PESSOA E SUA ALMA: A CONCEPÇÃO DE ALMA EM TOMÁS DE AQUINO COMO CRÍTICA AO DUALISMO PLATÔNICO

The Person and its Soul: Tomas Aquinas' conception of Soul  
as a critique to Platonic Dualism

*Me. Willibaldo Ruppenthal Neto<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente artigo visa demonstrar que a concepção tomista de alma serve como crítica ao dualismo platônico, que marcou e ainda marca presença dentro do cristianismo. Em sua formulação da natureza humana, assim como na sua apresentação das doutrinas da ressurreição e da encarnação, Tomás de Aquino constrói uma perspectiva ambivalente da natureza humana, indicando a conveniência e integralidade na relação entre corpo e alma. Esta concepção contrasta com o dualismo platônico, encontrando na filosofia de Aristóteles o apoio para estabelecer as bases para uma filosofia comprometida tanto com a doutrina cristã como com a razão.

**Palavras-chaves:** Alma. Tomás de Aquino. Dualismo. Natureza

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela FABAPAR. Mestre em História pela UFPR. Membro discente do NEMED. Professor do Bacharelado em Teologia EAD da FABAPAR. E-mail: willibaldoneto@hotmail.com

humana.

## ABSTRACT

This article aims to demonstrate that Thomas Aquinas' conception of Soul work as a critique to the platonic dualism that marked and still marks the Christianity from inside. In his formulation of human nature and in his presentation of the doctrines of resurrection and incarnation, Thomas Aquinas builds an ambivalent perspective of human nature, indicating the convenience and integrality in the body-soul relation. Its conception contrasts with the platonic dualism, finding in Aristotle philosophy the fundamentals to stablish the bases for a new philosophy, committed not only to Christian doctrine but also to reason.

**Keywords: Soul. Tomas Aquinas. Dualism. Human Nature.**

## INTRODUÇÃO

Se o Ocidente Medieval experimentou, após o período carolíngio, o que veio a ser conhecido como o *Século de Ferro, marcado pela aspereza espiritual, pela deformidade de seus males e pela incapacidade de seus escritores – tal como Barônio indicou*<sup>2</sup> –, encontrou situação muito diferente após o progresso em que se encontrou a partir do século XI<sup>3</sup>, experimentando, no século XIII, o século das universidades. É evidente que o século XIII “é o século das universidades porque é o século das corporações”, como bem lembrava Jacques Le Goff<sup>4</sup>, porém também só foi o século das universidades por conta das pessoas que lhes deram valor e vida: estudantes e professores, alimentados por uma crescente produção de livros e de conhecimento, cujo legado de maior brilho é, sem dúvida, a obra de Santo Tomás de Aquino, que foi em todas as medidas colossal.<sup>5</sup> Ao mesmo tempo que São Tomás

<sup>2</sup> Tal como lembra Ricardo Villoslada: “*Saeculum quod sui ac boni sterilitate ferreum, malique exundantis deformitate plumbeum, atque inópia scriptorum appellari consuevit obscurum*” (VILLOSLADA apud SILVEIRA, Sidney. Santo Anselmo: o inteligível como busca incessante. In: SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA. **Proslógio**. Porto Alegre, RS: Concreta, 2016. p. 17-35 [22]).

<sup>3</sup> WOLFF, Philippe. **O despertar da Europa**. Lisboa: Ulisseia, 1973, p. 151.

<sup>4</sup> LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, p. 93.

<sup>5</sup> Como bem lembrado por Jacques Verger, “tudo, na atividade de Tomás de Aquino, tem proporções colossais” (Tomás de Aquino, um universitário na Idade Média. In: VV.AA. **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, s.d. p. 287-301 [293]).

marca o tempo das universidades, o tempo das universidades marca a obra deste grande autor, de modo que, como bem indicado por Jacques Verger, “compreenderemos mal a obra de S. Tomás se não a situarmos nesse mundo escolar, onde elaborou a maior parte dos seus livros”.<sup>6</sup> Este mundo escolar, neste período de formação das universidades, foi marcado ao mesmo tempo pela livre discussão – elemento importante do método de construção do conhecimento naquele contexto – e por uma turbulenta repressão: ao mesmo tempo que tinha autonomia por conta dos privilégios papais<sup>7</sup>, era podada pelas intervenções abusivas do bispo de Paris<sup>8</sup> e do rei da França<sup>9</sup>. Justamente em Paris, “no qual os conflitos, debates de ideias ou rivalidades de pessoas depressa se inflamavam”<sup>10</sup>, no coração das tensões, que São Tomás exerceu a maior parte de sua função educativa e teológica.

## 1. TOMÁS DE AQUINO EM CONTEXTO

Se por um lado Tomás de Aquino combatia o tradicionalismo dos “agostinianos”, por outro combatia o distanciamento da doutrina cristã por parte dos “averroístas”<sup>11</sup>. Valendo-se do tão polêmico Aristóteles – cujas

<sup>6</sup> VERGER, s.d., p. 291.

<sup>7</sup> Como lembra Jacques Le Goff, “os universitários tinham achado um aliado todo-poderoso: o papado” (LE GOFF, 2003, p. 98). Esta aliança, porém, não deve ser mal interpretada: o papado de fato favoreceu as universidades dando-lhes certa liberdade, ao mesmo tempo que colocava os universitários sob a jurisdição da igreja (LE GOFF, 2003, p. 99). O resultado disto era uma situação contraditória, na qual os universitários passam por clérigos sob a jurisdição de Roma (LE GOFF, 2003, p. 100).

<sup>8</sup> Uma vez que os universitários eram tidos por clérigos (nota acima) e ensinar é função eclesiástica, o bispo do lugar reclamava-os como seus súditos (LE GOFF, 2003, p. 94). No caso de Paris, após imposições bastante taxativas, o bispo veio a deixar de ser o chefe das escolas em 1301, tendo já em decorrência de greves em 1229-1231 a Universidade deixado de pertencer à sua jurisdição (LE GOFF, 2003, p. 95). Mesmo assim, porém, o então bispo de Paris Étienne Tempier, em 7 de março de 1277, promulga a condenação de 219 teses filosóficas tidas como heréticas, dentre as quais dezesseis teses tomistas (SILVEIRA, 2016, p. 19-20, nota vii). Por esta e outras condenações, o bispo de Paris torna-se em grande medida um símbolo das restrições filosóficas da Igreja às universidades.

<sup>9</sup> VERGER, s.d., p. 291. O rei da França teve especial participação na questão do conflito entre seculares e mendicantes que ocorreu na Universidade de Paris no século XIII (cf. nota 15). Cf. DUFEIL, M.-M. *Le roi Louis dans la querelle des mendicants et séculiers. Septième centenaire de la mort de Saint Louis: Actes des colloques de Royaume et de Paris (21-27 mai 1970)*. Paris: I.es Belles Lettres, p. 281-289, 1976. É complicado de se definir as relações entre as universidades e os poderes públicos, não somente pela mudança destes mesmos entre os séculos XII e XIII como ainda pelas relações entre estas se darem numa “*evolução com diversas variáveis*” (LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p. 187).

<sup>10</sup> VERGER, s.d., p. 291.

<sup>11</sup> “S. Tomás teve de combater em duas frentes ao mesmo tempo” (VERGER, s.d., p. 294).

obras *Física e Metafísica* foram proibidas em 1215 e depois amplamente difundidas –, se mantinha sob suspeita por parte dos franciscanos, enquanto se distanciava dos “averroístas” por tornar a filosofia de Aristóteles compatível com o ensinamento cristão.<sup>12</sup> Tomás estava, portanto, imerso no contexto das “tensões e [d]as lutas que, no século XIII, agitaram a Igreja e a Universidade”<sup>13</sup>, chegando inclusive a ser o porta-voz dos dominicanos no conflito entre seculares e mendicantes que se deu em Paris<sup>14</sup>, marcado por hostilidade e rudeza. Seu resultado, porém, foi uma teologia bastante peculiar, não somente por não ser “a única possível”<sup>15</sup> em um contexto tão tenso, mas principalmente por ser, apesar de seu contexto e de tamanhas tensões, uma teologia que buscou “‘modernizar’ o cristianismo, conciliar a fé e a razão, a natureza e a graça, Deus e mundo”<sup>16</sup>, e que alcançou não somente o *status* de doutrina oficial da ordem dominicana (em 1309), como ainda retornou (como tomismo e neotomismo) no fim do século XIX, consolidando-se como a teologia oficial da Igreja Católica.<sup>17</sup>

## 2. UMA CRÍTICA ARISTOTÉLICA AO PLATONISMO

Em sua construção a respeito da natureza do homem na sua *Suma Teológica* (Parte 1a, Questões 75-89), Tomás de Aquino vale-se, como bem indicado por Marie-Joseph Nicolas, de “um Aristóteles constantemente

<sup>12</sup> O “averroísmo”, ou seja, a perspectiva filosófica estabelecida sobre a filosofia de Averrois (cf. nota abaixo), esteve bastante presente nas universidades ocidentais no século XIII, vindo a ser condenado pelo bispo de Paris em 1270 e 1277. Como lembra Jacques Verger, muitos professores não hesitavam em expor as teses aristotélicas, “mesmo quando estavam em contradição flagrante com o dogma cristão” (VERGER, s.d., p. 295). Apesar de Aristóteles ser a base da lógica medieval, conhecida por todo homem medieval instruído, o aristotelismo “heterodoxo”, construído à luz dos comentários de Averrois, “voltava-se, por sua vez, para uma exposição de doutrinas dificilmente conciliáveis com a revelação cristã” (VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 34). A crítica de Tomás aos “averroístas” se deu de forma explícita em seu tratado *De unitate intellectus contra Averroistas*. Sobre este assunto, cf. “Averroism”, In: BROWN, Stephen F.; CARLOS FLORES, Juan. **Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology**. Lanham: The Scarecrow Press, 2007, p. 43-46. Sobre a crítica tomista ao averroísmo, cf. VAN STEENBERGHEN, Fernand. **Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism**. Washington: Catholic University of America Press, 1980.

<sup>13</sup> VERGER, s.d., p. 294.

<sup>14</sup> Segundo Le Goff, tal conflito indica a auto-consciência dos universitários parisienses enquanto corpo coletivo (LE GOFF, 1980, p. 176). Sobre o conflito, cf. DOUIE, Decima L. **The Conflict between Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century**. London: Aquin Press, 1954.

<sup>15</sup> VERGER, s.d., p. 299.

<sup>16</sup> VERGER, s.d., p. 297.

<sup>17</sup> VERGER, s.d., p. 297.

contraposto a Platão, e cristãmente interpretado”.<sup>18</sup> Aristóteles, que naquele momento ganhava ampla circulação nas universidades pela crescente força do “averroísmo”, passou a se desvincular da interpretação do comentador<sup>19</sup>, tendo em São Tomás uma nova modelagem do filósofo<sup>20</sup>, marcada pela crítica a Platão e pela adequação aos dogmas cristãos. Assim, se por um lado o conteúdo filosófico é “transfigurado pela subversão das exigências evangélicas”<sup>21</sup>, por outro lado passa a reestabelecer perspectivas bastante cristãs, especialmente no que diz respeito à compreensão a respeito do homem e da alma humana, afastando-se das concepções platônicas às quais a teologia cristã havia se misturado e encontrando em Aristóteles bases sólidas de contestação.

A filosofia de Aristóteles, apesar de ser uma obra filosófica séculos mais antiga que o próprio cristianismo, passa a ser novidade nos debates filosóficos do século XIII, a partir da redescoberta de Aristóteles<sup>22</sup>, de modo que “é a filosofia de Aristóteles que submerge todos os outros aportes, em física e em metafísica de início, na primeira metade do século XIII”.<sup>23</sup> Deste modo, Tomás de Aquino não foi somente “confrontado com o contributo considerável que representavam as obras de Aristóteles e dos outros pensadores e sábios gregos, judeus e árabes”<sup>24</sup>, mas também utilizou destas

<sup>18</sup> NICOLAS, Marie-Joseph. O homem – Introdução Geral. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. A criação—O anjo—O homem. Volume 2: Parte I – Questões 44-119. São Paulo: Loyola, 2002. p. 353.

<sup>19</sup> Averrois (1126-1198) foi um filósofo muçulmano que dedicou sua vida a comentar as obras de Aristóteles, vindo a dar nova interpretação ao filósofo grego, rompendo com a anterior interpretação de Avicena. Averrois, bem conhecido por Tomás de Aquino, é chamado por este, na *Suma Teológica*, de “O Comentador”, por ser o principal comentador de Aristóteles.

<sup>20</sup> Aristóteles, principal referência filosófica de Tomás de Aquino, é chamado por este, na *Suma Teológica*, como “O filósofo”.

<sup>21</sup> CHENU, Marie-Dominique. **O despertar da consciência na Civilização Medieval**. São Paulo: Loyola, 2006. (Leituras Filosóficas), p. 42.

<sup>22</sup> Sobre a redescoberta de Aristóteles no Ocidente, cf. DE BONI, Luiz Alberto. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EST/Ulysses, 2010; DOD, Bernard G. Aristoteles latinus. In: KRENTZMAN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. (eds.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism, 1100-1600**. Associate editor: Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 45-79.

<sup>23</sup> CHENU, 2006, p. 42.

<sup>24</sup> VERGER, s.d., p. 298. A respeito das filosofias orientais de judeus e árabes na Idade Média, cf. GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 423-464; DRUART, Thérèse-Anne. Philosophy in Islam. In: McGRADE, A. S. (ed.). **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 97-120; DOBBS-WEINSTEIN, Idit. Jewish Philosophy. In: McGRADE, A. S. (ed.). **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 121-146; SIRAT, Colette. Jewish philosophy. In: MARENBNON, John. (ed.). **Medieval Philosophy**. London/New York: Routledge, 1998. (Routledge History of Philosophy, Volume III). p. 65-95;

mesmas obras para estabelecer, como bem destacado por seu discípulo Guilherme de Tocco, “problemas novos, (...) novos métodos, (...) novas redes de provas, (...) argumentos novos”, de modo a se ter firmeza de que o próprio Deus, “pela irradiação desta nova luz e pela novidade desta inspiração, lhe tinha dado a ensinar, na palavra e por escrito, uma nova doutrina”.<sup>25</sup> Nesta “nova doutrina” elaborada por Tomás de Aquino, porém, apesar de esta ser simultaneamente filosófica e teológica, “a filosofia, embora desdobrando-se amplamente, mantinha-se rigorosamente submetida à teologia”.<sup>26</sup> Apesar da novidade filosófica, portanto, a crítica tomista ao platonismo significou uma retomada de uma teologia cristã purificada de dualismos e outras concepções contraditórias com o cristianismo.<sup>27</sup>

### 3. A ALMA PARA ALÉM DE PLATÃO

Assim como a ideia de alma passou por profundas transformações dentro da cultura grega de Homero aos pré-socráticos<sup>28</sup>, ganhou novos delineamentos e se fundamentou em novos paradigmas a partir da filosofia de Platão.<sup>29</sup>

---

MARENBOON, John. **Later Medieval Philosophy (1150-1350): An Introduction**. London/New York: Routledge, 1996, pp. 50-65. A respeito da relação entre Tomás de Aquino e autores judeus e árabes, cf. BURRELL, David B. Aquinas and Jewish and Islamic Authors. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 65-73.

<sup>25</sup> GUILHERME DE TOCCO apud VERGER, s.d., p. 298.

<sup>26</sup> VERGER, s.d., p. 298.

<sup>27</sup> Cabe notar-se que a crítica tomista ao platonismo tem seus limites. Apesar de Tomás de Aquino acompanhar a filosofia aristotélica de perto em sua teoria do conhecimento, possui forte influência platônica e neoplatônica em outros aspectos (WIPPEL, John F. *Platonism and Aristotelianism in Aquinas*. In: WIPPEL, John F. **Metaphysical themes in Thomas Aquinas II**. Rev. ed. Washington: Catholic University of America Press, 2007. p. 272-289). Sobre a influência platônica em Santo Tomás, cf. HENLE, R. J. **Saint Thomas and Platonism: a study of the *Plato* and *Platonici* texts in the Writings of Saint Thomas**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956; LITTLE, Arthur. **The Platonic Heritage of Thomism**. Dublin: Golden Eagle Books, 1949.

<sup>28</sup> A respeito da transformação no conceito grego de alma de Homero aos pré-socráticos, cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. *Credo ut intelligam: breves apontamentos de filosofia da religião*. **Teologia & Espiritualidade**, n. 4, out. 2014a, p. 78-88; ROBINSON, Thomas M. **As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. São Paulo: Annablume, 2010, pp. 15-62; BREMMER, Jan N. **The Early Greek concept of the soul**. Princeton: Princeton University Press, 1983; BREMMER, Jan N. *The Rise of the Unitary Soul and Its Opposition to the Body: from Homer to Socrates*. In: JANSEN, Ludger; JEDAN, Christoph. (Hrsg.). **Philosophische Anthropologie in der Antike: Seminar für Alte Geschichte der Universität Freiburg I.Br.** Frankfurt: Ontos Verlag, 2010. p. 11-29; BURTON, Ernest D. *Spirit, Soul and Flesh: I. ΠΝΕΥΜΑ, ΨΥΧΗ and ΣΑΡΞ in Greek writers from Homer to Aristotle*. **The American Journal of Theology**, Chicago, Vol. 17, No. 4, Oct., 1913, p. 563-598.

<sup>29</sup> Como lembra Thomas Robinson, é difícil de se determinar se Sócrates teria tido “uma visão clara e imutável sobre a alma”, assim como é complicado de se determinar em que ponto se pode distinguir a mesma da concepção platônica (ROBINSON, 2010, p. 63).

Em certa medida, Platão foi o grande filósofo da alma, estabelecendo nova concepção sobre a mesma, na qual toda filosofia ocidental passou a beber.<sup>30</sup> A concepção platônica de alma, porém, não foi aceita de forma unânime, tendo sido questionada juntamente à antropologia platônica não somente por Aristóteles<sup>31</sup>, como ainda por São Tomás de Aquino, séculos depois. Apesar da influência da filosofia aristotélica em Tomás de Aquino ser bastante conhecida<sup>32</sup>, a mesma não deve ser tomada como causa *a priori* para este caso, uma vez que um elemento bastante estranho para Aristóteles esteve no centro da rejeição de São Tomás à antropologia platônica e sua ideia de alma: a doutrina cristã da ressurreição. Ambos elementos – a filosofia de Aristóteles e a ideia cristã de ressurreição – são importantes na construção da ideia de Tomás de Aquino a respeito da alma humana.

De fato, a ideia platônica de alma, do que Platão entendia por *psykhé* (ψυχή), enquanto uma realidade imaterial, eterna, praticamente divina, que seria a própria essência do ser humano, não encontrava um correspondente à altura na linguagem antropológica judaica<sup>33</sup> – cultura de origem da ideia de ressurreição –, para a qual o ser humano tem sua essência não separada, mas justamente atrelada à sua realidade material<sup>34</sup>, ou seja, segundo a qual o ser

<sup>30</sup>“(…) se não se compreende a posição assumida por Platão e imposta por ele à cultura ocidental, não se compreende a própria cultura ocidental em algumas de suas estruturas essenciais” (REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002, p. 16).

<sup>31</sup>Apesar de Aristóteles apresentar ideias bastante próximas das de Platão a respeito da alma em textos fragmentários como o *Eudemo*, tanto Werner Jaeger quanto Thomas M. Robinson indicaram se tratar de obras “compostas no início da carreira de Aristóteles, quando ele ainda se encontrava muito ligado às visões platônicas concernentes à alma” (ROBINSON, 2010, p. 217), tendo opinião bastante diferente em sua obra principal a respeito da alma, *De Anima*.

<sup>32</sup>Para uma visão geral, cf. DOIG, James. Aquinas and Aristotle. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 33-44.

<sup>33</sup>A palavra hebraica que veio a ter sentido mais próximo do grego *psykhé* é o termo *neshāmāh* (נֶשְׁמָה) que, apesar de ter o sentido de “respiração” no Antigo Testamento, passa a ser identificado com elementos relacionados ao conceito platônico de alma, enquanto um princípio vital pré-existente (cf. Flávio Josefo, *Bellum Jud.*, 2.3.2; Enoque Eslovo 23.5; 2 Esdras 4.35s), com vida independente do corpo (cf. Enoque 9.10), sendo como uma parte divina do homem (cf. Flávio Josefo, *Bellum Jud.*, 2.3.5), que seria libertada com a morte. Cf. DUSSEL, Enrique. **El dualismo en la antropología de la cristandad**. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974, pp. 38-39. Esta transformação no conceito de *neshāmāh*, porém, é evidentemente antes o resultado de uma influência externa grega com a incorporação de uma perspectiva antropológica diferente da hebraica. Esta ideia é reforçada ainda pelo fato de que a primeira tradução grega do Antigo Testamento, a Septuaginta (LXX) veio a preferir outro termo hebraico a ser quase mecanicamente traduzido por *psykhé*, o termo *nefesh* (cf. nota seguinte). Cf. LYS, Daniel. The Israelite soul according to the LXX. **Vetus Testamentum**, vol. 16, fasc. 2, 1966, p. 181-228.

<sup>34</sup>O termo hebraico do Antigo Testamento usualmente traduzido para o grego *psykhé* é *nefesh*

humano não teria um corpo, mas seria seu próprio corpo.<sup>35</sup> O cristianismo, apesar de ter forte influência platônica, especialmente com alguns autores como Santo Agostinho<sup>36</sup>, herdou perspectivas teológicas provenientes do judaísmo, tendo a ressurreição como elemento central, servindo como um dos pilares principais da fé cristã.<sup>37</sup>

## 4. SEPARANDO E REUNINDO CORPO E ALMA

Para se compreender a crítica efetuada por Tomás de Aquino a Platão, é necessário conhecer-se a teoria platônica da alma. Neste propósito, o diálogo *Fédon* tem especial importância, não somente por tratar particularmente da alma<sup>38</sup>, como ainda por ser particularmente importante para os cristãos.<sup>39</sup>

---

(שֵׁשׁ), cujo sentido é muito mais do ser humano em sua necessidade, estando completamente relacionado ao corpo. Sobre o conceito de *nefesh*, cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. **O ser humano necessitado**: as implicações do conceito de *nefesh* nas ideias de homem, vida e morte na Antropologia do Antigo Testamento. Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, 2015. (Trabalho de Conclusão de Curso); RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. O conceito de *nefesh* no Antigo Testamento. **Vox Scripturae**: Revista Teológica Internacional, São Bento do Sul/SC, vol. XXIV, n. 1, jan.jun. 2016, p. 31-53; WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008, pp. 33-56; BRIGGS, Charles A. The Use of שֵׁשׁ in the Old Testament. **Journal of Biblical Literature**, Vol. 16, No 1/2, 1897, p. 17-30; PRAZERES, Alexandre de Jesus dos. **Nefesh e basar**: a relação corpo-alma na Bíblia Hebraica e suas implicações para a cultura hodierna. 107f. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2013. (Dissertação de Mestrado – Mestrado em Ciências da Religião).

<sup>35</sup>Tal como bem apontou John C. Rankin, se *nefesh* “não existe fora da realidade corpórea nós não possuímos nossos corpos; antes, nossos corpos são partes integrais de nossas identidades completas” (RANKIN, John C. The corporeal reality of nepeš and the status of the unborn. **Journal of the Evangelical Theological Society**, vol. 31, n. 2, 1988, p. 153-160 [156]).

<sup>36</sup>A influência de Platão na teologia cristã, apesar do valor de sua filosofia na obra de Santo Agostinho, lhe ultrapassa, de modo que Christopher Stead chega a afirmar que entre os filósofos gregos, “ele deu, inquestionavelmente, a maior contribuição para a teologia cristã” (STEAD, Christopher. **A filosofia na antiguidade cristã**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 23). Em grande medida, esta influência teve importância pela força que a filosofia neoplatônica teve na teologia cristã nos séculos terceiro e quarto (STEAD, 1999, p. 23), no período da fundamentação da mesma. Não se pode ignorar a grande influência de Agostinho em São Tomás. A este respeito, cf. FIDORA, Alexander. Augustine and Aquinas (Latin-Christian Authors). In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 45-54.

<sup>37</sup>“A ressurreição, (...) incompreensível para os gregos, é *núcleo essencial* do cristianismo, fundada na de Cristo e por ele prometida a todos os homens” (MARIAS, Julián. **A perspectiva cristã**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 69). De fato, “a ênfase posta na noção de ressurreição e a centralidade a ela acordada nos ensinamentos da Igreja não têm paralelos nas religiões da Antiguidade” (VERMES, Geza. **Ressurreição: história e mito**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013, p. 13), mesmo no caso do próprio judaísmo, sem que por isso deixe de ser uma ideia propriamente judaica (VERMES, 2013, p. 14).

<sup>38</sup>Apesar do *Górgias* apresentar ideias a respeito da alma, as apresenta em um plano bastante mítico, enquanto o *Fédon* já é um passo adiante de Platão na transposição das suas ideias sobre a alma para um plano mais filosófico (ROBINSON, 2010, p. 89-90).

<sup>39</sup>STEAD, 1999, p. 26.



Neste diálogo, Sócrates mostra a seus discípulos a visão filosófica sobre a vida e a morte, evidenciando as “duas espécies de coisas: umas visíveis e outras invisíveis”<sup>40</sup>; estas se relacionam com as duas partes da natureza humana: o corpo e a alma. A realidade *visível*, é relacionada com o *corpo*, enquanto que a *invisível*<sup>41</sup> é relacionada com a *alma*: “ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio é com o que a alma mais se parece; e o contrário: ao humano, mortal e ininteligível, multiforme, dissolúvel e jamais igual a si mesmo, com isso é que o corpo se parece”.<sup>42</sup> Nesta perspectiva, não há conciliação, mas conflito entre corpo e alma: “enquanto se mantém juntos o corpo e a alma, impõe a natureza a um deles obedecer e servir e ao outro comandar e dominar”.<sup>43</sup> Assim, para Platão, “o corpo não é *ipso facto* mau, mas é um peso e um empecilho para a alma”.<sup>44</sup> Sendo assim, a separação entre corpo e alma não é apenas possível como desejável, de modo que o filósofo vive para a própria morte, que marca tal libertação da alma da prisão que é o corpo. Esta percepção – do corpo como prisão da alma<sup>45</sup> –, não apenas permanece presente dentro da teologia cristã<sup>46</sup>, como ainda se intensifica em algumas perspectivas específicas como o

<sup>40</sup> Platão, *Fédon*, 79a. Utilizamos aqui a seguinte tradução: PLATÃO. Φαίδων = **Fédon**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2011.

<sup>41</sup> “Invisível”, no grego *aidés* (αἰδής), provém da mesma raiz que a palavra *Hades* (Ἅιδου), que é o mundo dos mortos, destinação de todas as almas e fim último do homem. Entenda-se, porém, que o Hades não deve ser confundido com o inferno que existe no imaginário cristão: o Hades não é um lugar necessariamente de sofrimento eterno, mas uma nova realidade para a qual as almas se encaminham. A realidade invisível está relacionada não somente à morte como ainda ao Mundo das Ideias.

<sup>42</sup> Platão, *Fédon*, 80b.

<sup>43</sup> Platão, *Fédon*, 80a. Já no *Górgias* (464a ss), Platão já desenvolve certos aspectos da ideia de que a alma guia o corpo e lhe tem “sob sua responsabilidade” (465d1). Segundo E. R. Dodds, aqui se encontra um primeiro passo da “antítese platônica aguda entre a mente como dominante e o corpo como a parte subjugada do homem” (DODDS apud ROBINSON, 2010, p. 81), que como Robinson lembra, “se tornará cada vez mais evidente a partir do *Mênon* e do *Fédon*” (ROBINSON, 2010, p. 81). Mesmo Agostinho defenderá que a alma é própria para dominar o corpo, cf. Agostinho, *De quantitate animae*, 13.22, PL 32, col. 1048.

<sup>44</sup> LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. Ed. Rev. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 625.

<sup>45</sup> Cf. Platão, *Fédon* 62b; *Crátilo* 400c; *Fedro* 250c; *Górgias* 493a. Sobre estes textos, cf. COURCELLE, Pierre. Le corps-tombeau (Platon, *Gorgias* 493a, *Cratyle* 400c, *Phèdre* 450c). **Revue de Études Anciennes**, Vol. 68, n. 1, 1966, p. 101-122. Esta ideia não é criação platônica, mas estava já presente na doutrina órfica da alma. Cf. PAULO, Margarida Nichele. **Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 27. Também é uma posição bastante presente em Empédocles (ROBINSON, 2010, p. 72), que segue em grande medida a perspectiva órfica.

<sup>46</sup> Cf. COURCELLE, Pierre. Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (*Phédon* 62b; *Cratyle* 400c). **Revue des Études Latines**, vol. 43, 1965, p. 406-443.

gnosticismo, no qual o corpo, assim como a matéria em geral, torna-se “como mau *ipso facto*”<sup>47</sup>, sendo a prisão não mais da alma, mas do espírito, *pneûma* (πνεῦμα).<sup>48</sup>

Em certa medida, São Tomás segue a concepção platônica, pelo menos no que diz respeito às características próprias da alma, enquanto incorpórea<sup>49</sup>, imaterial<sup>50</sup>, incorruptível<sup>51</sup> e subsistente<sup>52</sup>. Apesar de serem subsistentes, porém, as almas não deixam de ser apenas uma parte do homem<sup>53</sup>, mesmo que pareça ser muitas vezes a parte principal deste, que Platão confunde com o próprio homem.<sup>54</sup> De fato, Aristóteles já havia indicado três tipos de substância: a matéria (ou potencialidade), a forma<sup>55</sup>, e o ser vivo integral<sup>56</sup>. No que diz respeito às relações entre corpo e alma, porém, São Tomás se afasta completamente de Platão: o corpo está longe de ser a prisão da alma, tal qual é apresentado na doutrina platônica. Também o homem, entendido por Platão como sua própria alma<sup>57</sup>, passa a ser entendido de modo diferente, seguindo

<sup>47</sup> LADD, 2006, p. 625.

<sup>48</sup> Cf. JONAS, Hans. **The Gnostic Religion**. 3rd ed. Boston: Beacon Press, 2001, p. 44. A respeito da influência platônica no gnosticismo, cf. VAN DEN BROEK, Roelof. **Gnostic Religion in Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 207-211.

<sup>49</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 75, Artigo 1.

<sup>50</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 75, Artigo 5. Apesar de não estar claro se a imaterialidade é própria da alma como um todo, ou da alma intelectual restritivamente.

<sup>51</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 75, Artigo 6. A respeito da incorruptibilidade da alma em Tomás de Aquino, cf. NOVAK, Joseph A. Aquinas and the Incorruptibility of the Soul. **History of Philosophy Quarterly**, Vol. 4, n. 4, p. 405-421, October 1987.

<sup>52</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 75, Artigo 2.

<sup>53</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 75, Artigo 5.

<sup>54</sup> Cf. Platão, *Alcibiades* 1.130a-130c; *Protágoras* 313a2. Comentando este último texto, Thomas Robinson comenta: “Em uma palavra, eu não *posso* uma alma; eu *sou* a minha alma” (ROBINSON, 2010, p. 78). Segundo Tomás de Aquino o erro platônico se dá na ideia de que a própria alma sente, quando na verdade é o homem que sente através da alma: “Platão, ao afirmar que sentir é próprio da alma, pôde dizer que o homem é uma alma que se serve do corpo” (*Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 75, Artigo 5).

<sup>55</sup> Um exemplo é a alma, forma substancial de um corpo vivo, cf. Tomás de Aquino, *Questões sobre a alma*, 1b.2; 1c.2; STUMP, Eleonore. Resurrection and the Separated Soul. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 458-460. Como indica François Nuyens, “a alma não é então pura e simplesmente substância; ela é uma substância no sentido de forma substancial, ou seja, a parte determinante da substância propriamente dita que é o ser vivo” (NUYENS apud BARRERA, Jorge Martínez. El alma y su persona: la relación mente-cuerpo según Aristóteles y su interpretación por Santo Tomás de Aquino. **Hypnos**, Ano 10, n. 14, 1º Sem. 2005, p. 39-55 [45]). A respeito da forma substancial em Santo Tomás, cf. GOYETTE, John. St. Thomas on the Unity of the Substantial Form. **Nova et Vetera**, English Edition, Vol. 7, No. 4, 2009, p. 781-790.

<sup>56</sup> ROBINSON, 2010, p. 222.

<sup>57</sup> Aparentemente é Sócrates que estabelece esta relação do homem enquanto sua alma. Segundo John Burnet, é Sócrates que “dizia que a alma não é uma espécie de misterioso segundo eu, mas a realidade que se identifica com a nossa consciência normal” (BURNET apud REALE, 2002, p.

de perto a ideia de Agostinho, citado por São Tomás: “O homem não é só alma, nem só corpo, mas afirmamos que ele é simultaneamente alma e corpo”.<sup>58</sup> Para Tomás de Aquino, portanto, o homem não é apenas sua alma<sup>59</sup>, que lhe é uma parte integrante, nem somente o corpo, que também lhe é importante, mas é uma integralidade de ambos, o que possivelmente remonta não somente a uma perspectiva cristã unitarista como ainda à perspectiva socrática.<sup>60</sup> Aparentemente, no diálogo *Cármides*, falar sobre a pessoa corresponde a falar-se sobre ambos – corpo e alma<sup>61</sup> –, assim como a relação destes não é uma relação de adição e subtração, “mas a relação filosoficamente mais respeitável da implicação”.<sup>62</sup> De modo semelhante o faz Santo Tomás, que acompanha esta posição seguindo a crítica aristotélica à separação platônica: a alma se une ao corpo enquanto forma do corpo<sup>63</sup>, e ainda de modo conveniente<sup>64</sup>, derrubando a ideia de uma tensão permanente entre corpo e alma.<sup>65</sup>

A alma humana também é indicada como elemento formativo do homem em sua criação<sup>66</sup>, de modo que foi feita por Deus ao primeiro homem ao mesmo

---

139). Cf. REALE, 2002, pp. 134-148.

<sup>58</sup> Agostinho, citado em: *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 75, Artigo 4. “Platão defendeu que um ser humano não é composto de alma e corpo, mas que um ser humano é a própria alma usando um corpo (...) mas esta posição se mostra impossível” (Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, 2.57).

<sup>59</sup> Cf. Para Tomás de Aquino, o ser humano é igual a pessoa humana (*Suma Teológica*, Parte I, Questão 29, Artigos 1 e 4), ao mesmo tempo que eu sou diferente de minha alma (*Ad Corinthios 15; Comentário sobre Jó*, Lectio 2).

<sup>60</sup> Thomas Robinson lembra que no diálogo *Cármides*, há uma inovação pela apresentação do corpo como parte integral do eu, uma vez que, diferente de Homero, no qual o corpo era o eu, e os órficos, para os quais o corpo era uma prisão da alma, “para o Sócrates do *Cármides*, pelo contrário, o eu é aparentemente *o homem como um todo* (156e7-8), do qual o corpo é uma parte integral e inalienável” (ROBINSON, 2010, p. 72).

<sup>61</sup> Completamente diferente do *Fédon*, no qual Sócrates recomenda a seus amigos que, quando virem seu corpo ser queimado ou enterrado, não digam que “expõe Sócrates, ou o carrega, ou o sepulta” (*Fédon* 115e).

<sup>62</sup> ROBINSON, 2010, p. 73.

<sup>63</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 76, Artigo 1. Cabe destacar que a alma é a única forma do corpo, não havendo formas (muitas almas), mas uma única forma, ou seja, uma única alma para cada corpo (e também não uma alma para todos os corpos), formando cada indivíduo a partir de seu corpo (sua matéria) e sua alma (sua forma).

<sup>64</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 76, Artigo 5.

<sup>65</sup> A postura tomista da união conveniente se coloca contra a perspectiva platônica da união accidental entre corpo e alma.

<sup>66</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 90, Artigo 1. Cabe se destacar que tanto a alma do primeiro homem (Adão) foi criada durante sua criação, como cada alma humana é criada por Deus para cada ser humano que surge no mundo: “deve-se dizer que a alma intelectiva é criada por Deus ao final da geração humana” (*Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 118, Artigo 2). Cf. BEUCHOT, Mauricio. *Cuerpo y alma en el hilemorfismo de Santo Tomás*. **Revista Española de Filosofía Medieval**, n. o, 1993, p. 39-46 [45].

tempo que o seu corpo<sup>67</sup>, refutando, assim, a ideia da pré-existência das almas, presente não somente em Platão como ainda em cristãos como Orígenes e Agostinho, ambos mencionados e refutados na argumentação de São Tomás. A alma, assim, perde o aspecto divino que havia recebido de Platão, e passa a ser uma realidade muito mais intelectual e sensitiva<sup>68</sup> do que essência do homem, ou o próprio homem, tal como o filósofo das ideias havia a colocado. A essência do homem, assim como a de todos os seres corpóreos não seria a sua alma, visto que é sua forma, nem o seu corpo, visto que é sua matéria, mas antes sua essência seria o composto resultante de ambos os aspectos.<sup>69</sup> Tal perspectiva, denominada por muitos como “hilemorfismo” – que seria “a teoria do composto matéria/forma aplicada ao homem”<sup>70</sup> –, foi ao mesmo tempo uma aproximação de Aristóteles quanto uma porta encontrada na filosofia aristotélica para sua cristianização, uma vez que a mesma é compatível tanto com a ideia cristã de ressurreição quanto permite um novo encaminhamento de explicação da própria encarnação, já que, nesta perspectiva aristotélica, corpo e alma se apresentam como “dois níveis que cooperam e se influenciam intimamente”<sup>71</sup>, coexistindo em harmonia relacional, tal qual as duas naturezas de Jesus Cristo.

## 5. IMORTALIDADE E RESSURREIÇÃO

Outro ponto importante a se pensar a respeito da posição tomista é em relação à separação de corpo e alma, defendidos por Platão como uma libertação. De modo muito diferente de Platão, Aristóteles apontou para a impossibilidade de separação da alma (*psykhé*) em relação ao corpo: “que a alma (ou as partes desta se for divisível) não pode ser separada do corpo é

<sup>67</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 90, Artigo 4.

<sup>68</sup> A sensação é uma característica tanto do corpo como da alma, de modo que segue Agostinho: “sensação é um processo passivo de um corpo que através de si mesmo não passa despercebido pela alma” (Agostinho, *De quantitate animae*, 23.41, PL 32, col. 1058).

<sup>69</sup> Tal como indicado por Tomás de Aquino em *De Ente et Essentia* (Capítulo 2, §2), “não se pode dizer que a essência signifique a relação que se dá entre a matéria e a forma ou algo que lhes acrescente”, mas é antes “o que é composto de matéria e forma” (Capítulo 2, §3), ou seja, no caso do homem, de corpo e alma, e não somente sua alma. Utilizamos aqui a seguinte tradução: TOMÁS DE AQUINO. **O Ente e a essência**. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Covilhã: LusoSofia, 2008, p. 9. É evidente que em Platão a essência, *ousia* (οὐσία), possui sentido bastante diferente.

<sup>70</sup> BEUCHEOT, 1993, p. 39. O nome “hilemorfismo” provém da junção das palavras gregas *hyle* (ἕλη), que significa “matéria”, e *morphé* (μορφή), que significa “forma”.

<sup>71</sup> GARROCHO SALCEDO, Diego Sebastián. El hilemorfismo en evolución: una aproximación moral a la relación entre el cuerpo y el alma en Aristóteles. **Universitas Philosophica**, Bogotá, vol. 67, año 33, p. 165-181, julio-diciembre 2016, p. 180.

algo claro”.<sup>72</sup> Desta forma, no pensamento aristotélico, estão certos aqueles que pensam que a alma não pode existir sem um corpo.<sup>73</sup> A alma não apenas existe em relação com o corpo (enquanto sua forma), como lhe é o próprio “ato de um corpo natural organizado que tem a vida em potência”, tal como está na citação que Tomás de Aquino faz do filósofo.<sup>74</sup> Mesmo assim, porém, São Tomás aceita a possibilidade de as almas serem separadas de seus corpos, de modo que as mesmas ainda são dotadas da capacidade de conhecerem as coisas<sup>75</sup>, assim como manterem a ciência adquirida em vida.<sup>76</sup> Isto não significa, porém, que o corpo não seja importante, pois a corporeidade, lembra Karl Rahner, não é “algo que é acrescentada à espiritualidade”, mas é antes “a existência concreta do próprio espírito no espaço e tempo”.<sup>77</sup>

Em certa medida, portanto, Tomás de Aquino preserva a ideia da imortalidade da alma, apesar de preservar a doutrina da ressurreição. Apesar de alguns autores como C. K. Barrett<sup>78</sup> tentarem aproximar as ideias de imortalidade da alma e ressurreição como similares e até mesmo conciliáveis, possuem, como indicado por Maurizio Migliori, uma distância “estruturalmente profunda”.<sup>79</sup> Esta distância, marcada pela diferenciação efetuada por estudos como o de Oscar Cullmann<sup>80</sup>, é particularmente importante para ser deixada de lado. Como, então, São Tomás estabeleceu um sistema filosófico que contasse com estas duas doutrinas, originárias de duas perspectivas antropológicas tão distintas?<sup>81</sup> Para se compreender tal posição tomista, cabe uma reflexão sobre

<sup>72</sup> *De Anima*, 2.1.12 413a.

<sup>73</sup> Cf. *De Anima*, 2.2.14 414a.

<sup>74</sup> *De Anima*, 2, 412a27, citado na *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 76, Artigo 5. Também outras definições da alma são: “a primeira efetividade de um corpo natural orgânico” (Aristóteles, *De Anima*, 2.412b24; ROBINSON, 2010, p. 223); “aquilo em virtude de que um corpo vivo vem a ser o que é” (Aristóteles, *De Anima*, 2.415b8ss; ROBINSON, 2010, p. 225); “a causa primordial graças à qual vivemos, sentimos e pensamos” (Aristóteles, *De Anima*, 2.414a12-13; BARRERA, 2005, p. 46). É interessante que, ao mesmo tempo que Aristóteles apresenta tantas definições da alma, Platão não a define propriamente, apesar de refletir sobre ela diversas vezes.

<sup>75</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 89, Artigo 1.

<sup>76</sup> *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 89, Artigo 6.

<sup>77</sup> RAHNER apud VON OERTZEN, Monica. A unidade da alma com o corpo em Tomás de Aquino.

**Revista Eletrônica Espaço Teológico**, Vol. 9, n. 15, jan./jun. 2015, p. p. 107-118 [116].

<sup>78</sup> BARRETT, C. K. Immortality and Resurrection. **London Quarterly & Holborn Review**, Vol. CXC, Sixth Series, Vol. XXXIV, 1965, p. 96-102.

<sup>79</sup> MIGLIORI, Maurizio. La domanda sull'immortalità e la resurrezione: Paradigma greco e paradigma bíblico. **Hypnos**, São Paulo, Ano 10, n. 14, 1º Sem. 2005, p. 1-23 [17].

<sup>80</sup> CULLMANN, Oscar. **Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?** Paris/Neuchâtel: Delachaux/Niestlé, 1956.

<sup>81</sup> Como indicou Eleonore Stump, o desafio é “encontrar alguma solução aos problemas que afligem aqueles que aceitam a imortalidade humana e rejeitam o dualismo cartesiano (ou platônico)”

a imortalidade e a ressurreição.

A ressurreição, talvez ainda mais do que a encarnação, era um ponto de pronta rejeição do cristianismo por parte dos gregos. Esta “loucura”<sup>82</sup>, porém, era mais estranha aos gregos que de fato irracional: como bem disse Julián Mariás, “os gregos podiam admitir a imortalidade, e depois deles muitos outros homens”, porém, “o que não podiam aceitar é a ressurreição da carne, que está certamente mais além da razão, mas não contra ela”.<sup>83</sup> A ressurreição ia, porém, contra uma razão específica, fundamentada na valorização da alma humana, elevada à condição de imortal, tal como na doutrina platônica, de modo que “nenhum platônico podia receber bem um ressurgimento do corpo”.<sup>84</sup> Por outro lado, “a distinção entre alma e corpo é estranha à mentalidade hebraica e, por consequência, a morte não é considerada como separação desses dois elementos”.<sup>85</sup> Ou seja, na visão antropológica judaica, o ser humano não pode ser dividido em corpo e alma, de modo que a morte não é um rompimento com o corpo, mas com a própria vida: a morte é um simples deixar de existir.<sup>86</sup>

## 6. IMORTALIDADE E RESSURREIÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO

Na construção teológica tomista, embora as almas (enquanto substâncias espirituais) possam existir (ou “não-existir” em algum lugar) para além da sua relação com os corpos<sup>87</sup>, os próprios corpos possuem união conveniente com

---

(STUMP, Eleonore. Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul. In: NIEDERBACHER, B.; RUNGALDIER, E. (Hgg.). **Die menschliche Seele**: Brauchen wir den Dualismus? Frankfurt: Ontos Verlag, 2006. p. 151-172 [155]).

<sup>82</sup> Possivelmente Paulo tinha a ressurreição em mente quando afirmou que sua pregação era de “Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios” (1 Coríntios 1.23). Cf. RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Escândalo e loucura: o mistério da cruz de Cristo a partir de I Coríntios 1.22-24. **Práxis Evangélica**, v. 23, 2014b, p. 81-97.

<sup>83</sup> MARIÁS, 2000, p. 70.

<sup>84</sup> STEAD, 1999, p. 37. Não é à toa que Flávio Josefo apresenta a doutrina farisaica da ressurreição como um tipo de crença na imortalidade da alma, uma vez que “a sociedade culta helenista e do classicismo tardio, de fato, não compreendia bem o modo psicossomático de o judaísmo conceber a vida” (SCHUBERT, Kurt. **Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária**. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 12).

<sup>85</sup> DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 80.

<sup>86</sup> A respeito da concepção judaica de morte, cf. RUPPENTHAL NETO, 2015, pp. 18-23; MARTIN-ACHARD, Roberto. **Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2015; JOHN, E. C. The Old Testament Understanding of Death. **Indian Journal of Theology**, Vol. 23, 1974, p. 123-128; FRERICHS, Wendell W. Death and Resurrection in the Old Testament. **Word & World**, Vol. 11, n. 1, 1991, p. 14-22.

<sup>87</sup> Quando fora dos corpos, as almas ainda precisam de espacialidade para existir, sendo

estas:

Embora as substâncias espirituais não existam dependentes dos corpos, contudo, os corpos são governados por Deus mediante os espíritos, como diz Agostinho e Gregório. Por onde, há uma certa conveniência entre as substâncias espirituais e as corpóreas, fundada em uma determinada congruência, de modo que às substâncias mais nobres se adaptam corpos de natureza mais nobre.<sup>88</sup>

Desta forma, São Tomás estabelece uma percepção que, apesar de acompanhar Platão (e tantos cristãos) com a concessão de imortalidade e existência incorpórea para as almas, não preserva a percepção platônica bivalente do homem, antes lhe atribui caráter ambivalente, com suas duas naturezas em congruência.<sup>89</sup> Nesta aparente contradição entre natureza ambivalente e crença na imortalidade da alma, há quem perceba como resultado desta ambivalência a cessação da existência do ser humano com a morte, sendo retomada somente com a ressurreição, uma vez que o homem não é a sua alma<sup>90</sup>: com a morte haveria o fim da pessoa humana<sup>91</sup> (uma vez que não há homem sem corpo<sup>92</sup>), limitando – e muito – o sentido tomista da

---

direcionadas para o céu ou para um lugar oposto, ocupando este lugar tal como substâncias espirituais. Cf. *Suma Teológica*, Suppl., Questão 69, Artigo 1. Segundo Patrick Toner, apesar de Deus premiar ou punir as almas após a morte, estas não são as próprias pessoas, ou seja, não existem de fato. Cf. TONER, Patrick. St. Thomas Aquinas on punishing souls. **International Journal for the Philosophy of Religion**, Vol. 71, 2012, pp. 103-116.

<sup>88</sup> *Suma Teológica*, Suppl., Questão 69, Artigo 1. Tradução de: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 11 volumes. 2 ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Livraria Sulina Editora; Universidade de Caxias do Sul, 1980.

<sup>89</sup> A respeito das perspectivas bivalente e ambivalente, cf. COLLI, Gelci André; RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A ambivalência humana: uma perspectiva cristã. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, Vol. 63, n. 167, julho-diciembre 2013, pp. 403-428.

<sup>90</sup> Esta perspectiva foi defendida por Anthony Kenny, Robert Pasnau, Patrick Lee, Robert George, Brian Davies e Leo Elders, cf. TONER, Patrick. Personhood and Death in St. Thomas Aquinas. **History of Philosophy Quarterly**, Vol. 26, n. 2, April 2009, p. 121-138 [121]. Segundo van Inwagen, Tomás de Aquino “vê a pessoa humana como essencialmente um composto de alma humana e corpo humano. De acordo com a teoria ‘composta’, uma pessoa não pode existir sem um corpo: para existir é para a alma de alguém (...) animar um corpo ou outro (...) mas uma não pode, estritamente falando, existir” (VAN INWAGEN apud STUMP, 2006, p. 154). Sobre esta posição e a discussão a respeito deste assunto, cf. TONER, Patrick. St. Thomas Aquinas on death and the separated soul. **Pacific Philosophical Quarterly**, Vol. 91, 2010, p. 587-599. Cf. Tomás de Aquino, *1 Coríntios 15*, linhas 21-23.

<sup>91</sup> A morte é apresentada por Tomás de Aquino como corrupção substancial (Tomás de Aquino, *Questões disputadas sobre a alma*, 1), de modo que não deve ser percebida somente como uma mudança accidental (TONER, 2009, p. 131).

<sup>92</sup> Cf. Tomás de Aquino, *De Ente et Essentia*, Capítulo 2; *Suma Teológica*, Parte Ia, Questão 75, Artigo 4. “tudo que satisfaça a definição de ‘ser humano’ deve possuir um corpo; então não podem haver seres humanos sem corpos” (VAN DYKE, Christina. Human identity, immanent causal relations, and the principle of non-repeatability: Thomas Aquinas on the bodily resurrection.

imortalidade da alma.<sup>93</sup> De fato, Santo Tomás afirma que “a alma e o corpo não são realmente duas substâncias existentes, mas destas duas coisas uma substância realmente existente é feita”<sup>94</sup>, de modo que a alma “é incompleta, enquanto existir sem um corpo”.<sup>95</sup> Por outro lado, para São Tomás “se a ressurreição do corpo é negada, não é fácil, mas difícil, manter a imortalidade da alma”.<sup>96</sup> Uma vez que a alma precisa de um corpo para estar completa, a imortalidade encontra seu complemento ou na reencarnação, na qual criam os plantonistas (mas que é herética para os cristãos), ou na ressurreição.<sup>97</sup>

Em outro sentido, esta ambivalência se apresenta também na relação da alma com o pecado, uma vez que o pecado não é resultado da concessão do controle ao corpo, mas antes o pecado é da própria alma. De fato, Santo Agostinho já havia discordado de Platão, pois, “diante da opinião platônica, comum em sua época, de que o corpo aprisiona a alma e que esta prisão é a origem dos males da humanidade (...) discorda de Platão e afirma exatamente o contrário: foi a alma quem pecou e prejudicou o corpo”.<sup>98</sup> Junto a Agostinho, São Tomás apresenta o pecado não somente como ação da alma, mas ainda como negação do bem, como indicado por Marie-Dominique Chenu, “enquanto apresentado por minha razão”<sup>99</sup>, ou seja, pela própria inteligência, capacidade e propriedade própria da alma.<sup>100</sup> Há, portanto, uma valorização do corpo em

---

**Religious Studies**, Vol. 43, Issue 4, December 2007, p. 373-394 [390, nota 2]).

<sup>93</sup> Alguns autores defenderam que há a continuação da existência humana após a morte, em virtude da ideia tomista de alma separada, sendo tida como suficiente. Dentre os defensores desta perspectiva estão Eleonore Stump, Christopher Brown, J. P. Moreland, Scott Rae e David Oderberg (TONER, 2009, p. 121). Cf. STUMP, 2006; STUMP, 2012.

<sup>94</sup> *Suma contra os gentios*, 2.69.

<sup>95</sup> Tomás de Aquino, *1 Coríntios 15*, linhas 14-15. Tradução: Thomas Aquinas. “Appendix 8: The Resurrection of the body (*In1C* 15,2)”, In: THOMAS AQUINAS. **The Teatrise on Human Nature: Summa Theologiae 1a 75-89**. Translated, with Introduction and Commentary, by Robert Pasnau. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2002, p. 411.

<sup>96</sup> Tomás de Aquino, *1 Coríntios 15*, linhas 11-12.

<sup>97</sup> Tomás de Aquino, *1 Coríntios 15*, linhas 18-20.

<sup>98</sup> AZEVEDO JR., Paulo Ricardo de. **Um olhar que cura**: terapia das doenças espirituais. São Paulo: Editora Canção Nova, 2008, p. 86-87.

<sup>99</sup> CHENU, 2006, p. 46. Cf. Tomás de Aquino, *De veritate*, Questão 17 (*De conscientia*); *Quodlibetales* I, Artigo 19; III, Artigos 26 e 27; VIII, Artigos 13 e 15; *Suma Teológica*, Parte II, Quesão 19, Artigos 5 e 6. A vontade, segundo Tomás de Aquino, é direcionada teleologicamente pelo intelecto. Cf. OLIVEIRA, Cláudio Ivan de. A psicologia de Tomás de Aquino: a vontade teleologicamente orientada pelo intelecto. **Memorandum**, v. 17, 2009, p. 8-21. Ambos, intelecto e vontade, permitem a liberdade humana, relacionada ao pecado. Cf. STUMP, Eleonore. Aquinas’ Account of Freedom: Intellect and Will. In: DAVIES, B. (ed.). **Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 275-294.

<sup>100</sup> Cf. *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 89, Artigo 6. Para entender, a alma precisa, porém, “da faculdade que prepara os fantasmas para estes se tornarem inteligíveis em ato” (*Suma contra*



Tomás de Aquino, que se estabelece como contraposta à perspectiva platônica.

## 7. VALORIZANDO O CORPO

Em sua obra *Corpo, alma e saúde*, o grande estudioso de Platão, o italiano Giovanni Reale, foge brevemente das concepções gregas a respeito do homem para destacar a particularidade da perspectiva antropológica cristã, uma vez que:

(...) uma reavaliação radical e completa do corpo nas dimensões ontológica, metafísica e teológica só se apresenta na doutrina cristã. Essa reavaliação está, sob certos aspectos, em nítido contraste com a concepção platônica: longe de ser um “peso” e um “tronco” para a alma ou apenas “carne a ser salva”, o corpo é verdadeiramente “consagrado” e até “santificado”, porquanto o próprio Deus nasce no corpo como Cristo.<sup>101</sup>

Assim, Giovanni Reale – que é considerado por muitos como o maior conhecedor de Platão de seu tempo –, coloca o filósofo grego em contraste com o cristianismo no que diz respeito ao valor dado ao corpo, destacando a principal fonte desta “reavaliação radical” do corpo: a encarnação. Se o próprio Deus tem um corpo, conforme se percebe na encarnação de Jesus Cristo, é evidente que o corpo humano terá também o seu valor redimensionado.<sup>102</sup> Da mesma forma, perspectivas antropológicas pessimistas em relação ao corpo humano tenderam a apresentar a encarnação como uma situação incorpórea, sendo acusadas de heresia por parte da Igreja, a exemplo do “docetismo”, o qual afirmava que Cristo apenas parecia ter corpo.<sup>103</sup> Apesar de o Concílio da

---

*os gentios*, Parte II, Questão 60, n. 1370b), ou seja, das faculdades cognitiva e da memória, sendo que “o fantasma constitui a fonte de onde o intelecto deve haurir o conteúdo de seu objeto propriamente dito” (MATTOS, Carlos Lopes. Um capítulo da história do tomismo: a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino e sua fonte imediata (II). **Revista de História**, São Paulo, v. 17, n. 36, out./dez. 1958, p. 313-340 [313]).

<sup>101</sup> REALE, 2002, p. 16.

<sup>102</sup> Segundo André Léonard, pode-se supor que “quanto ao essencial, a Igreja de Cristo proclama a concepção mais extraordinariamente positiva de toda a história humana acerca da condição carnal do ser humano”, uma vez que “o próprio Deus tem um corpo, e por toda a eternidade” (LÉONARD, André. **Cristo e o nosso corpo**. São Paulo: Quadrante, 1994, p. 19). Vendo por este lado, a posição de Léonard não parece tão exagerada.

<sup>103</sup> O docetismo provém da influência gnóstica no cristianismo, que estabeleceu doutrinas que negavam o nascimento de Jesus ou sua encarnação, sendo que “todas estas doutrinas acerca do Salvador recebem o nome de ‘docetismo’ – de uma palavra grega [*dokéo*] que quer dizer ‘aparecer’, pois o que estas doutrinas implicam, de um modo ou de outro, era que o corpo de Jesus era uma aparência” (GONZÁLEZ, Justo L. **A era dos mártires**. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 98).

Calcedônia estabelecer que Jesus é “perfeito quanto à divindade, e perfeito quanto à humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”, sendo “preservada a propriedade de cada natureza, concorrendo para formar uma só pessoa e em uma subsistência”<sup>104</sup>, a questão não foi totalmente consensual, de modo que mais debates surgiram e mesmo novos concílios tiveram que ser convocados.<sup>105</sup>

Para explicar a encarnação, Santo Tomás enfatiza a compatibilidade da ascensão da natureza humana para o Filho de Deus.<sup>106</sup> Tal compatibilidade é possível pelas características humanas enquanto ser racional e intelectual (*rationalis et intellectualis*), de modo que são possíveis as operações do intelecto e da vontade.<sup>107</sup> A queda, ao contrário de ser impedimento da encarnação, é justamente sua motivação: a natureza necessita de restauração.<sup>108</sup> Assim, não apenas a queda demanda a ação divina, como ainda a natureza humana permite que haja a encarnação, que respeita a estrutura interna da natureza humana e é mediada pela alma, ou seja, é possível tanto na ordem natural (*ordo naturae*), mediante a compatibilidade com a natureza humana<sup>109</sup>, quanto na ordem temporal (*ordo temporis*), pela ação da alma de Cristo.<sup>110</sup> Para Tomás, como indicado por Michael Gorman, “a encarnação não é o relacionamento entre duas substâncias racionais (...) antes, a humanidade de Cristo é um constituinte da suposição racional que Cristo é”.<sup>111</sup> A encarnação, portanto,

<sup>104</sup> GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 996

<sup>105</sup> GORMAN, Michael. Incarnation. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 428-435 [429].

<sup>106</sup> “*Utrum natura humana fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam aliqua alia natura*” (*Suma Teológica*, Parte 3, Questão 4, Artigo 1). Cabe se destacar que as outras pessoas divinas não possuem tal compatibilidade, cf. *Suma Teológica*, Parte 3, Questão 3, Artigo 8. A respeito da explicação tomista da encarnação e sua relação com a alma, cf. OŠKO, Krzysztof. **The Mediation of the Intellectual Soul in the Incarnation in Saint Thomas Aquinas’s Summa Theologiae, III, Q. 6**. A Canonical License Thesis presented to the Faculty of Theology of the University of Fribourg (Switzerland) under the direction of Professor Gilles Emery O.P. Fribourg, December, 2014.

<sup>107</sup> *Suma Teológica*, Parte 3, Questão 4, Artigo 1.

<sup>108</sup> *Suma Teológica*, Parte 3, Questão 4, Artigo 1, *Ad tertium*. Santo Tomás defende que a Palavra encarnou e assumiu natureza humana a fim de salvar a humanidade (*Suma Teológica*, Parte 3, Questões 4-6), seguindo a ideia tradicional cristã, presente em outras obras como *Cur Deus homo*, de Santo Anselmo, que abriu caminho para São Tomás. Diferente do *Cur Deus homo*, São Tomás trata consideravelmente da ressurreição de Jesus Cristo, questão completamente ignorada por Anselmo naquele livro. Cf. O’COLLINS, Gerald. Thomas Aquinas and Christ’s Resurrection. **Theological Studies**, vol. 31, n. 3, 1970, p. 512-522 [513].

<sup>109</sup> OŠKO, 2014, p. 27-38.

<sup>110</sup> OŠKO, 2014, p. 38-46.

<sup>111</sup> GORMAN, 2012, p. 430.

também serve como demonstração da perspectiva ambivalente de Tomás de Aquino, na qual corpo e alma estão em unidade<sup>112</sup>, tanto na natureza humana, quanto em Jesus Cristo, que assume esta natureza de modo integral<sup>113</sup>, servindo como ponto fundamental na crítica ao dualismo e elevando o valor da natureza humana.<sup>114</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É evidente que o dualismo não nasceu com Platão nem morreu com Tomás de Aquino. Já antes de Platão, Heráclito e Empédocles haviam apresentado certos dualismos, que os órficos vieram a desenvolver como uma doutrina religiosa de oposição entre a alma e o corpo, seu receptáculo. Quando Tomás de Aquino critica tal dualismo, o faz tendo em sua mira a filosofia platônica, não somente bem conhecida como muito difundida, mesmo dentro do cristianismo. Sua crítica, porém, apesar de ser bastante precisa e fundamentada (tendo Aristóteles como sua base principal), não encerrou a discussão, de tal modo que, séculos depois, Descartes retoma o dualismo platônico e lhe dá nova fundamentação, afirmando a separação absoluta entre ser pensante e sua extensão. Tal “dualismo cartesiano”<sup>115</sup> é, porém, segundo Hans Jonas, “tanto lógica como fenomenologicamente insustentável”<sup>116</sup>, de tal

<sup>112</sup> Quanto à conexão entre as relações alma/corpo na natureza humana e Deus/homem na pessoa de Jesus Cristo, cf. NORTH, 1969, p. 27-60.

<sup>113</sup> “A Palavra é homem no sentido em que todos os outros são homem, a saber, como sujeito de humanidade (portador de ‘natureza humana’)” Tomás de Aquino apud NORTH, Robert. *Soul-body unity and God-man unity*. **Theological Studies**, Vol. 30, n. 1, 1969, p. 27-60 [41].

<sup>114</sup> Segundo Michael Gorman, a encarnação não diminui mas aumenta o valor do próprio Cristo: uma vez que Tomás afirma que “é mais dignificante para algo existir em outra coisa que é de maior dignidade do que existir através de si mesma” (*Suma Teológica*, Parte 3, Questão 2, Artigo 2, tradução de Michael Gorman: “*Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se*”), pode-se entender, segundo Michael Gorman, que “para renunciar um papel menor (ser responsável pela existência de uma suposição) por causa de um maior (ser o constituinte de uma suposição divino-humana) não é perda – de fato, é um ganho” (GORMAN, 2012, p. 432).

<sup>115</sup> “O que atualmente chamamos normalmente de ‘dualismo cartesiano’ era uma consideração dos seres humanos que Aquino conhecia e associava com Platão, e ele repudiou isto energeticamente” (STUMP, 2006, p. 152). “Os filósofos medievais não conheciam Descartes, é claro. Ao mesmo tempo eles estavam bem cientes de um ‘dualismo platônico’, que possui a maioria dos elementos do dualismo das substâncias cartesiano” (KING, Peter. *Body and Soul*. In: MARENBNON, John (ed.). **The Oxford Handbook to Medieval Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 505-524 [524]). Robert Pasnau discorda de Eleonore Stump e defende que mesmo Tomás de Aquino segue o dualismo cartesiano parcialmente. Cf. PASNAU, Robert. “Philosophy of Mind and Human Nature”, In: DAVIES; STUMP, 2012, pp. 348-368 [351].

<sup>116</sup> JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 20.

forma que em Descartes parece recuar ainda mais em relação a Platão.

Apesar das aparentes contradições na antropologia filosófica de Tomás de Aquino – que em grande medida parece o que Eleonore Stump define como “dualismo não-cartesiano da matéria e materialismo sem reducionismo”<sup>117</sup> –, suas apresentações a respeito da alma e mesmo da natureza humana conseguem acompanhar ao mesmo tempo uma filosofia sólida que, ao mesmo tempo que não despreza o corpo, valoriza o aspecto espiritual do homem<sup>118</sup> sem perder o caráter ambivalente próprio do cristianismo<sup>119</sup>, especialmente expresso na ressurreição. Em Santo Tomás, com sua crítica a Platão, a alma perde seu posto enquanto essência do homem, mas permanece como uma substância que confere ao homem sua espiritualidade<sup>120</sup>: já não é mais o próprio ser humano, mas é parte integrante deste composto entre matéria e forma, corpo e alma, que é a pessoa humana. Esta nova perspectiva, além de uma crítica à tradicional postura platônica, é também uma verdadeira valorização

<sup>117</sup> STUMP, Eleonore. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism. **Faith and Philosophy**, Vol. 12, 1995, p. 505-531. Eleonore Stump defende (assim como o presente artigo), que Santo Tomás conseguiu escapar de muitos problemas que a perspectiva dualista cartesiana se encontrava. Cf. STUMP, Eleonore. **Aquinas**. London: Routledge, 2003, p. 191-216. Discordamos de Stump por não concordarmos que a posição de Tomás de Aquino fosse dualista no que diz respeito à natureza humana, uma vez que compreendemos a essência humana, na perspectiva tomista, não somente como a composição de corpo e alma, mas o resultado desta mesma integração, enquanto uma nova substância (terceiro tipo de substância). Cf. COLLI; RUPPENTHAL NETO, 2013, p. 410. Neste sentido, nos aproximamos de Gyula Klima, cf. KLIMA, Gyula. Thomistic ‘Monism’ vs. Cartesian ‘Dualism’. **Logical Analysis and History of Philosophy**, Vol. 10, 2007, p. 92-112; KLIMA, Gyula. Man = Body + Soul: Aquinas’ Arithmetic of Human Nature. In: DAVIES, B. (ed.). **Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 257-273.

<sup>118</sup> Segundo Gyula Klima, uma solução tomista para escapar da “Cila do materialismo e Caríbdis do dualismo” é a apresentação da materialidade da alma humana e imaterialidade do intelecto humano. Cf. KLIMA, Gyula. Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect. **Philosophical Investigations**, Vol. 32, n. 2, April 2009, p. 163-182. Aparentemente, porém, esta perspectiva de Klima entra em contradição com a imaterialidade da alma afirmada na *Suma Teológica* (Parte 1a, Questão 75, Artigo 5). Acontece, porém, que Tomás nega a materialidade da alma “a partir da razão da alma humana, enquanto intelectiva” (Argumento 2), de modo que “é claro que o que é recebido em um outro é recebido de acordo com o modo do recipiente. Assim cada coisa é conhecida pelo fato de sua forma estar naquele que conhece. A alma intelectiva, porém, conhece uma coisa em sua natureza, de maneira absoluta”, de modo que “a alma intelectiva, portanto, é forma absoluta, e não um composto de matéria e forma” (*Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 75, Artigo 5, Argumento 2). A imaterialidade do intelecto foi uma questão bastante defendida por Averróis. Cf. “Averroës on the Immateriality of the Intellect”, In: KLIMA, Gyula; ALLHOFF, Fritz; VAIDYA, Anand Jayprakash. (eds.). **Medieval Philosophy: Essential Readings with Commentary**. Malden: Blackwell Publishing, 2007, p. 198-202.

<sup>119</sup> Cf. COLLI; RUPPENTHAL NETO, 2013.

<sup>120</sup> Através da alma espiritual que o homem é aberto a Deus (*Capax Dei*). Cf. *Suma Teológica*, Parte 1a, Questão 93, Artigo 4.

do próprio ser humano em sua integralidade, na qual sua filosofia é marcada pelo “seu otimismo ou, se assim se preferir, o seu humanismo<sup>121</sup>”, de tal modo que “em S. Tomás, o homem não é nem esmagado pela enfermidade de sua condição nem dilacerado entre uma parte espiritual virada para a “pátria celeste” e uma parte carnal prometida ao pecado e à morte”.<sup>122</sup>

Desta forma, a pessoa e sua alma encontram na filosofia de Santo Tomás a valorização devida, dentro da ótica cristã, conferindo-lhe posição proeminente como representante da teologia oficial da Igreja Católica. Tomás de Aquino, tanto em seu conceito da natureza e da alma humana como ainda em suas apresentações da ressurreição e da encarnação, não somente aproxima o homem de seu elemento corporal e de sua responsabilidade para consigo mesmo<sup>123</sup>, como ainda aproxima o próprio Deus de sua criação. Nele, nem o homem nem Jesus Cristo são divididos ou despedaçados por perspectivas espiritualistas, permitindo ao homem ver a si mesmo e ao próprio Salvador de forma muito mais material e sensível, como em um espelho.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO JR., Paulo Ricardo de. **Um olhar que cura: terapia das doenças espirituais**. São Paulo: Canção Nova, 2008.

BARRETT, C. K. Immortality and Resurrection. **London Quarterly & Holborn Review**, Vol. CXC, Sixth Series, Vol. XXXIV, 1965, p. 96-102.

BARRERA, Jorge Martínez. El alma y su persona: la relación mente-cuerpo según Aristóteles y su interpretación por Santo Tomás de Aquino. **Hypnos**, Ano 10, n. 14, 1º Sem. 2005, p. 39-55.

<sup>121</sup> Com o neotomismo contemporâneo surgem propostas filosóficas que, retomando São Tomás, buscam estabelecer um “humanismo integral”, a partir do cristianismo, como é a proposta de Jacques Maritain. Cf. MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1945; MARITAIN, Jacques. **Por um humanismo cristão**. São Paulo: Paulus, 1999. Apesar de fundamentada na antropologia filosófica tomista, o humanismo integral de Jacques Maritain tomou um direcionamento muito mais social. A este respeito, cf. KNIGHT, Kelvin. An argument within Aristotelianism: Maritain and MacIntyre on the Theory and Practice of Human Rights. **Hungarian Philosophical Review**, Vol. 57, No. 4, 2013, p. 72-85.

<sup>122</sup> VERGER, s.d., p. 299.

<sup>123</sup> “Sem ignorar as exigências do Evangelho e os limites da razão, sem contrapor a tirania da ciência à do temor, ele afirmou a liberdade e a responsabilidade pessoal do homem, ensinando-o ao mesmo tempo a não desprezar a criação, a começar pelo seu próprio corpo” (VERGER, s.d., p. 299).

BEUCHOT, Mauricio. Cuerpo y alma en el hilemorfismo de Santo Tomás. **Revista Española de Filosofía Medieval**, n. 0, 1993, p. 39-46.

BREMMER, Jan N. **The Early Greek concept of the soul**. Princeton: Princeton University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. The Rise of the Unitary Soul and Its Opposition to the Body: from Homer to Socrates. In: JANSEN, Ludger; JEDAN, Christoph. (Hrsg.). **Philosophische Anthropologie in der Antike: Seminar für Alte Geschichte der Universität Freiburg I.Br.** Frankfurt: Ontos Verlag, 2010, p. 11-29.

BRIGGS, Charles A. The Use of  $\psi\psi$  in the Old Testament. **Journal of Biblical Literature**, Vol. 16, No ½, 1897, p. 17-30.

BROWN, Stephen F.; CARLOS FLORES, Juan. **Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology**. Lanham: The Scarecrow Press, 2007.

BURRELL, David B. Aquinas and Jewish and Islamic Authors. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 65-73.

BURTON, Ernest D. Spirit, Soul and Flesh: I. ΠΝΕΥΜΑ, ΨΥΧΗ and ΣΑΡΞ in Greek writers from Homer to Aristotle. **The American Journal of Theology**, Chicago, Vol. 17, No. 4, Oct., 1913, p. 563-598.

CHENU, Marie-Dominique. **O despertar da consciência na Civilização Medieval**. São Paulo: Loyola, 2006. (Leituras Filosóficas).

COLLI, Gelci André; RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A ambivalência humana: uma perspectiva cristã. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, Vol. 63, n. 167, julio-diciembre 2013, p. 403-428.

COURCELLE, Pierre. Le corps-tombeau (Platon, Gorgias 493a, Cratyle 400c,

Phèdre 450c). **Revue de Études Anciennes**, Vol. 68, n. 1, 1966, p. 101-122.

\_\_\_\_\_. Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (*Phédon* 62b; *Cratyle* 400c). **Revue des Études Latines**, vol. 43, 1965, p. 406-443.

CULLMANN, Oscar. **Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?** Paris/Neuchâtel: Delachaux/Niestlé, 1956.

DE BONI, Luiz Alberto. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval.** Porto Alegre: EST/Ulysses, 2010.

DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2008.

DOBBS-WEINSTEIN, Idit. Jewish Philosophy. In: McGRADE, A. S. (ed.). **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 121-146.

DOD, Bernard G. Aristoteles latinus. In: KRENTZMAN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. (eds.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism, 1100-1600.** Associate editor: Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

DOIG, James. Aquinas and Aristotle. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas.** Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 33-44.

DOUIE, Decima L. **The Conflict between Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century.** London: Aquin Press, 1954.

DRUART, Thérèse-Anne. Philosophy in Islam. In: McGRADE, A. S. (ed.). **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy.** Cambridge:

Cambridge University Press, 2003.

DUFEIL, M.-M. Le roi Louis dans la querelle des mendicants et séculiers. **Septième centenaire de la mort de Saint Louis**: Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970). Paris: Les Belles Lettres, 1976, p. 281-289.

DUSSEL, Enrique. **El dualismo en la antropología de la cristandad**. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

FIDORA, Alexander. Augustine and Aquinas (Latin-Christian Authors). In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 45-54.

FRERICHS, Wendell W. Death and Resurrection in the Old Testament. **Word & World**, Vol. 11, n. 1, 1991, p. 14-22.

GARROCHO SALCEDO, Diego Sebastián. El hilemorfismo en evolución: una aproximación moral a la relación entre el cuerpo y el alma en Aristóteles. **Universitas Philosophica**, Bogotá, vol. 67, año 33, julio-diciembre 2016, p. 165-181.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GONZÁLEZ, Justo L. **A era dos mártires**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GORMAN, Michael. Incarnation. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 428-435.

GOYETTE, John. St. Thomas on the Unity of the Substantial Form. **Nova et Vetera**, English Edition, Vol. 7, No. 4, 2009, p. 781-790.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2009.



HENLE, R. J. **Saint Thomas and Platonism**: a study of the *Plato* and *Platonici* texts in the Writings of Saint Thomas. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

JOHN, E. C. The Old Testament Understanding of Death. **Indian Journal of Theology**, Vol. 23, 1974, p. 123-128.

JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **The Gnostic Religion**. 3rd ed. Boston: Beacon Press, 2001.

KING, Peter. Body and Soul. In: MARENBON, John (ed.). **The Oxford Handbook to Medieval Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 505-524.

KLIMA, Gyula. Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect. **Philosophical Investigations**, Vol. 32, n. 2, April 2009, p. 163-182.

\_\_\_\_\_. Man = Body + Soul: Aquinas' Arithmetic of Human Nature. In: DAVIES, B. (ed.). **Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 257-273.

\_\_\_\_\_. Thomistic 'Monism' vs. Cartesian 'Dualism'. **Logical Analysis and History of Philosophy**, Vol. 10, 2007, p. 92-112.

\_\_\_\_\_; ALLHOFF, Fritz; VAIDYA, Anand Jayprakash. (eds.). **Medieval Philosophy: Essential Readings with Commentary**. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

KNIGHT, Kelvin. An argument within Aristotelianism: Maritain and MacIntyre on the Theory and Practice of Human Rights. **Hungarian Philosophical Review**, Vol. 57, No. 4, 2013, p. 72-85.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. Ed. Rev. São Paulo: Hagnos, 2003.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980.

LÉONARD, André. **Cristo e o nosso corpo**. São Paulo: Quadrante, 1994.

LITTLE, Arthur. **The Platonic Heritage of Thomism**. Dublin: Golden Eagle Books, 1949.

LYS, Daniel. The Israelite soul according to the LXX. **Vetus Testamentum**, vol. 16, fasc. 2, , apr. 1966, p. 181-228.

MARENBNON, John. **Later Medieval Philosophy (1150-1350)**: An Introduction. London/New York: Routledge, 1996.

MARÍAS, Julián. **A perspectiva cristã**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1945.

\_\_\_\_\_. **Por um humanismo cristão**. São Paulo: Paulus, 1999.

MARTIN-ACHARD, Roberto. **Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2015.

MATTOS, Carlos Lopes. Um capítulo da história do tomismo: a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino e sua fonte imediata (II). **Revista de História**, São Paulo, v. 17, n. 36, out./dez. 1958, p. 313-340.

MIGLIORI, Maurizio. La domanda sull'immortalità e la resurrezione:

Paradigma greco e paradigma bíblico. **Hypnos**, São Paulo, Ano 10, n. 14, 1º Sem. 2005, p. 1-23.

NICOLAS, Marie-Joseph. O homem – Introdução Geral. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. A criação–O anjo–O homem. Volume 2: Parte I – Questões 44-119. São Paulo: Loyola, 2002.

NORTH, Robert. Soul-body unity and God-man unity. **Theological Studies**, Vol. 30, n. 1, 1969, p. 27-60.

NOVAK, Joseph A. Aquinas and the Incorruptibility of the Soul. **History of Philosophy Quarterly**, Vol. 4, n. 4, October 1987, p. 405-421.

O'COLLINS, Gerald. Thomas Aquinas and Christ's Resurrection. **Theological Studies**, vol. 31, n. 3, 1970, p. 512-522.

OLIVEIRA, Cláudio Ivan de. A psicologia de Tomás de Aquino: a vontade teleologicamente orientada pelo intelecto. **Memorandum**, v. 17, 2009, p. 8-21.

OŚKO, Krzysztof. **The Mediation of the Intellectual Soul in the Incarnation in Saint Thomas Aquinas's *Summa Theologiae*, III, Q. 6**. A Canonical License Thesis presented to the Faculty of Theology of the University of Fribourg (Switzerland) under the direction of Professor Gilles Emery O.P. Fribourg, December, 2014.

PAULO, Margarida Nichele. **Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Filosofia: 39).

PLATÃO. **Φαίδων = Fédon**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2011.

PRAZERES, Alexandre de Jesus dos. **Néfesh e basar: a relação corpo-alma na Bíblia Hebraica e suas implicações para a cultura hodierna**. 107f. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2013. (Dissertação de Mestrado –

Mestrado em Ciências da Religião).

RANKIN, John C. The corporeal reality of *nepeš* and the status of the unborn. **Journal of the Evangelical Theological Society**, vol. 31, n. 2, 1988, p. 153-160.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.

ROBINSON, Thomas M. **As origens da alma**: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Credo ut intelligam: breves apontamentos de filosofia da religião. **Teologia & Espiritualidade**, n. 4, out. 2014a, p. 78-88.

\_\_\_\_\_. Escândalo e loucura: o mistério da cruz de Cristo a partir de I Coríntios 1.22-24. **Práxis Evangélica**, v. 23, 2014b, p. 81-97.

\_\_\_\_\_. O conceito de *nefesh* no Antigo Testamento. **Vox Scripturae**: Revista Teológica Internacional, São Bento do Sul/SC, vol. XXIV, n. 1, jan.jun. 2016, p. 31-53.

\_\_\_\_\_. **O ser humano necessitado**: as implicações do conceito de *nefesh* nas ideias de homem, vida e morte na Antropologia do Antigo Testamento. Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, 2015. (Trabalho de Conclusão de Curso).

SCHUBERT, Kurt. **Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária**. São Paulo: Paulinas, 1979.

SILVEIRA, Sidney. Santo Anselmo: o inteligível como busca incessante. In: SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA. **Proslógio**. Porto Alegre, RS: Concreta, 2016. p. 17-35.

SIRAT, Colette. Jewish philosophy. In: MARENBNON, John. (ed.). **Medieval Philosophy**. London/New York: Routledge, 1998. (Routledge History of Philosophy, Volume III). p. 65-95.

STEAD, Christopher. **A filosofia na antiguidade cristã**. São Paulo: Paulus, 1999. (Filosofia).

STUMP, Eleonore. **Aquinas**. London: Routledge, 2003.

\_\_\_\_\_. Aquinas' Account of Freedom: Intellect and Will. In: DAVIES, B. (ed.). **Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 275-294.

\_\_\_\_\_. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism. **Faith and Philosophy**, Vol. 12, 1995, p. 505-531.

\_\_\_\_\_. Resurrection and the Separated Soul. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. (eds.). **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 458-466.

\_\_\_\_\_. Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul. In: NIEDERBACHER, B.; RUNGALDIER, E. (Hgg.). **Die menschliche Seele: Brauchen wir den Dualismus?** Frankfurt: Ontos Verlag, 2006. p. 151-172.

THOMAS AQUINAS. **The Teatrise on Human Nature: Summa Theologiae 1a 75-89**. Translated, with Introduction and Commentary, by Robert Pasnau. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. **O Ente e a essência**. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Covilhã: LusoSofia, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 11 volumes. 2 ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Livraria Sulina Editora; Universidade de Caxias do Sul, 1980. (Edição bilíngue:

português, latim).

TONER, Patrick. Personhood and Death in St. Thomas Aquinas. **History of Philosophy Quarterly**, Vol. 26, n. 2, April 2009, p. 121-138.

\_\_\_\_\_. St. Thomas Aquinas on death and the separated soul. **Pacific Philosophical Quarterly**, Vol. 91, 2010, p. 587-599.

\_\_\_\_\_. St. Thomas Aquinas on punishing souls. **International Journal for the Philosophy of Religion**, Vol. 71, 2012, p. 103-116.

VAN DEN BROEK, Roelof. **Gnostic Religion in Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

VAN DYKE, Christina. Human identity, immanent causal relations, and the principle of non-repeatability: Thomas Aquinas on the bodily resurrection. **Religious Studies**, Vol. 43, Issue 4, December 2007, p. 373-394.

VAN STEENBERGHEN, Fernand. **Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism**. Washington: Catholic University of America Press, 1980.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

\_\_\_\_\_. Tomás de Aquino, um universitário na Idade Média. In: VV.AA. **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, s.d. p. 287-301.

VERMES, Geza. **Ressurreição: história e mito**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.

VON OERTZEN, Monica. A unidade da alma com o corpo em Tomás de Aquino. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, Vol. 9, n. 15, jan./jun. 2015, p. 107-118.

WIPPEL, John F. Platonism and Aristotelianism in Aquinas. In: WIPPEL, John F. **Metaphysical themes in Thomas Aquinas II**. Rev. ed. Washington: Catholic University of America Press, 2007. p. 272-289.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

WOLFF, Philippe. **O despertar da Europa**. Lisboa: Ulisseia, 1973.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com uma Licença Creative Commons  
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações - 4.0 Internacional