

**A UNIDADE SUBSTANCIAL DO HOMEM EM SANTO TOMÁS DE AQUINO
COMO PROGRESSO DO DUALISMO PLATÔNICO**

***THE SUBSTANTIAL UNITY OF MAN IN SAINT THOMAS AQUINAS AS A
PROGRESS OF PLATONIC DUALISM***

**Daniel Tonini Demuner¹
Prof. Dr. José Pedro Luchi²**

RESUMO: Em sua obra prima, a Suma Teológica, Santo Tomás de Aquino afirma que o Homem é uma única substância composta de matéria e forma, que formam uma unidade substancial. Assim sendo, o homem é um ser uno formado por dois coprincípios: o corpo e a alma. Tal concepção antropológica, porém, foi desenvolvida a partir de um diálogo fecundo com a herança filosófica precedente, sobretudo, o que foi deixado por Aristóteles e Platão. Este último assume uma posição marcadamente dualista, na qual há um antagonismo entre o corpo e alma, de maneira que união das partes seria meramente acidental. Nesse contexto, o Doutor Angélico busca, a partir da metafísica aristotélica, reformular essa questão, de tal forma que é possível precisar de quais maneiras a teoria aristotélico-tomista da unidade substancial representa um progresso da teoria platônica, o que também evidencia as relações entre o pensamento desses filósofos.

Palavras-Chave: Antropologia; Dualismo; Unidade Substancial; Tomás de Aquino; Platão.

ABSTRACT: In his masterpiece, the Summa Theologica, Saint Thomas Aquinas states that Man is a single substance composed of matter and form. Therefore, Man has a substantial unity in his parts: the body and the soul. This anthropological view, however, was developed out of a rich dialogue with the precedent philosophical legacy, mainly, what was left by Aristotle and Plato. The latter maintains a predominantly dualist perspective, which claims an antagonism between the body and the soul, in a way body-soul union would be merely casual. In this regard, Aquinas aims, from the Aristotelian metaphysics, solve the problematic, in order that is possible to specify how de Thomistic theory of the substantial unity can be understood as a progress over the platonic thesis, what also clarify de association of the foresaid philosophers.

Keywords: Anthropology; Dualism; Substantial Unity; Thomas Aquinas; Plato.

¹ Graduando do Curso de Filosofia Bacharelado do Centro Universitário Salesiano (UNISALES). E-mail: DanielDemuner@hotmail.com.

² Graduado em Matemática pela Universidade Estadual de Montes Claros (1979), graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1985), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universita Gregoriana (1989) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universita Gregoriana (1999). Professor do Centro Universitário Salesiano de Vitória (UNISALES). E-mail: luchi-jp@hotmail.com.

1. INTRODUÇÃO

O problema antropológico remonta às próprias origens da filosofia. Sócrates já tentara responder a interrogação – que é Homem? – que, para ele, possui “uma resposta precisa e inequívoca: O Homem é sua alma, pois é justamente a alma a diferenciá-lo de modo específico de qualquer outra coisa” (Reale; Antiseri, 2017. p. 85). Essa primeira constatação desencadeou uma série de debates acerca do Homem e sua natureza que não deixaram de ser relevantes aos filósofos posteriores, dando origem a inúmeras controvérsias, para as quais há respostas diversas. Essas dificuldades não significam que seja impossível esclarecer o mistério do homem, ainda que parcialmente. Entre as tentativas de solução para esse problema, destaca-se a posição de Santo Tomás de Aquino.

Diante disso, neste trabalho de conclusão de curso (TCC), buscou-se compreender de quais modos a teoria do composto humano, proposta por São Tomás de Aquino na Suma teológica, supera a concepção antropológica platônica, na qual há uma oposição de corpo e alma. Assim sendo, o problema de pesquisa expressa-se da seguinte maneira: de quais maneiras a tese tomista da unidade substancial do composto humano suplanta o dualismo platônico?

Não é à toa que Gilbert Keith Chesterton afirmou em seus ensaios sobre Tomás de Aquino: “Tomás, além de teólogo e filósofo, foi também um grande antropólogo” (Chesterton, 2015 p. 134). Com efeito, o Doutor Comum da Igreja esforçou-se por estudar o homem em sua totalidade, no intuito de formular uma visão integral sobre ele, almejando tanto o fundamento da essência humana quanto a maneira concreta que essa essência existe no mundo. Em outras palavras, o autor não se limita a uma análise meramente abstrata do ser das coisas, mas também ilumina a experiência concreta das pessoas humanas, das quais não se pode subtrair a natureza humana.

Em meio a isso, um dos problemas cruciais para um adequado entendimento do homem é, justamente, compreender a sua constituição. Mais estritamente, é necessário elucidar sobre a natureza da alma humana, bem como a relação desta com o corpo humano. Nesse contexto, Tomás de Aquino defende a teoria do composto humano, no qual o corpo e alma são unidos substancialmente para formar uma única substância: a pessoa humana. Sob essa ótica, o Homem é um ser uno, formado por dois coprincípios que agem como matéria e forma; tese característica do hilemorfismo aristotélico.

No entanto, para formular sua teoria, o Conde de Aquino teve de estudar aquilo que foi proposto pelos filósofos anteriores, entre os quais se destacam Platão e Aristóteles. Dessa forma, convém explicitar a concepção antropológica platônica, salientando como ela adquire um caráter dualista. Em seguida, é exposta a visão antropológica aristotélico-tomista, de tal modo a explicitar a unidade substancial do composto humano. Ao cabo, evidencia-se qual a relação entre as duas concepções antropológicas a fim de aclarar em quais aspectos aproximam-se, divergem ou mostram-se ambíguas.

2. REVISÃO DE LITERATURA

2.1 A ALMA EM PLATÃO

Platão foi, decerto, o filósofo mais influente de toda a antiguidade, de maneira que a maioria os desenvolvimentos posteriores são diretamente ou indiretamente uma espécie de desdobramento ou debate a respeito de sua filosofia. Sua filosofia também influenciou profundamente o Medievo, de maneira que Tomás de Aquino extraiu dos diálogos algumas certezas basilares de seu próprio pensamento, como também controvérsias a serem melhor desenvolvidas. Dito isso, é salutar que se preste a devida atenção às teses do fundador da Academia de Atenas (Reale, 2014, vol. 3).

É possível dizer que o sistema platônico possui três componentes fundamentais, das quais as duas primeiras convêm aos objetivos do presente trabalho: a componente metafísico-ontológica, a componente ético-mística e a componente política (Reale, 2014, vol. 3). Em primeira análise, considerar-se-á a descoberta do suprassensível³ e a teoria das formas, que representam o fundamento metafísico da teoria platônica da alma. Em seguida, apresentar-se-ão os argumentos sobre a natureza da alma, salientando-se de que modo se impõe o antagonismo de corpo-alma.

2.1.1 A Descoberta do Suprassensível e a Teoria das Formas

Preliminarmente, convém ressaltar que, para a filosofia grega, o conhecimento consiste em uma visão sinótica do mundo que possa unificar toda a multiplicidade dos fenômenos sob a égide de um único princípio. Essa é a característica que diferencia os filósofos dos homens comuns, da qual surge a emblemática máxima platônica: “todo aquele que é capaz de alcançar uma visão de conjunto é dialético” (Platão, 2019, p. 360). Dialético é o homem capaz de olhar a complexidade do *Kosmos* à luz do específico fator unificador que o faz ser ordem (Reale, 2014, vol. 3, p. 74-75).

Foi justamente a busca desse primeiro princípio que inspirou as especulações dos primeiros filósofos, chamados Pré-Socráticos. Acreditaram tais pensadores haver na natureza mesma algum elemento primordial, denominado Arché, que servisse de causa original de todos os demais entes do universo. Assim, foi pela observação da própria natureza que eles tiraram suas primeiras conclusões, o que lhes rendeu a alcunha de Fisicistas ou Filósofos da Natureza.

Apesar de todos os esforços empreendidos pelos Fisicistas, as respostas apresentadas forneceram um resultado, segundo Platão, completamente insatisfatório (Reale, 2014, vol. 3, p.50). Ora, é possível afirmar a unidade do ser negando o devir⁴, como faz Parmênides, bem como negar a possibilidade de um ser estável enquanto se defende o devir absoluto dos entes, como propunha Heráclito. As teses assumem posições contraditórias e mutuamente excludentes. Desse modo, em vez de esclarecer os temas colocados, eles foram cada vez mais obscurecidos. Efetivamente,

³ Por suprassensível entende-se aquilo que é espiritual, ou seja, imaterial.

⁴ "DEVIR ou VIR-A-SER: 1. O mesmo que mudança (v. MOVIMENTO). 2. Uma forma particular de mudança, a mudança absoluta ou substancial que vai do nada ao ser ou do ser ao nada. Esse é o conceito de Aristóteles e Hegel." (Abbagnano, 1992, p. 268)

tornaram-se evidentes as inconsistências da análise naturalista, de maneira a demover as convicções pré-socráticas.

Tais controvérsias impeliram Platão a buscar um novo método capaz de superar as dificuldades expostas, o qual foi chamado de “Segunda Navegação”. O nome representa uma metáfora à prática naval de impulsionar o barco pela força do remo quando os ventos não o movimentam mais. Transpondo para a prática filosófica, a primeira navegação seria aquela empreendida pelos naturalistas que faz uso dos dados da sensibilidade, sobretudo. A segunda navegação, por sua vez, consiste num esforço mediante raciocínio lógico e postulados coerentes a fim de identificar a causa que os sentidos não puderam captar (Reale, 2014, vol. 3, p.52-55). Nesse sentido, diz Reale:

A primeira fase da segunda navegação consiste em tomar por base o postulado mais sólido que consiste em admitir as realidades inteligíveis como causas verdadeiras e, assim, considerar como verdadeiras as coisas que estão de acordo com esse postulado (Reale, 2014, vol. 3, p.56).

A postura tomada por Platão na investigação das causas levou, inevitavelmente, a descoberta do suprassensível: as coisas materiais de nenhum modo podem ser causas verdadeiras⁵, mas simplesmente causas secundárias⁶. Sob essa ótica, são as causas inteligíveis que explicam integralmente o ser das coisas. A título de exemplo, pode-se pensar a justiça: há atos justos ou injustos que podem ser identificados com algum grau de consenso; qual é o fator que permite classificar a natureza desses atos? Esse fator seria explicado pelo ideal de Justiça, isto é, uma forma universal e imutável de justiça que serve de critério para todas as demais formas. Os atos humanos são justos na medida em que participam dessa ideia de justiça (Reale, 2014, vol. 3, p.55-56).

Ora, Platão nota que há uma ordem intrínseca aos próprios entes que os faz ser aquilo são, agindo como causa. É justamente essa ordem interna que torna os objetos inteligíveis. Tal ordem chama-se ideia. Diferentemente da concepção moderna que atribui o termo ideia a representações mentais, a ideia a qual se refere Platão é o objeto específico do pensamento; um aspecto real e estruturante da realidade. A ideia não é uma criação humana, mas um dado real dos objetos que é captado pelo intelecto. “A ideia Platônica não é de modo algum um puro ser da razão, e sim um ser e mesmo aquele ser que é absolutamente o ser verdadeiro” (Reale, 2014, vol. 3, p.61). Em síntese, ideia é a forma interior; a estrutura interna; razão de ser da própria coisa. As características das formas são: 1) inteligibilidade, já que pode ser apreendida pela inteligência do homem 2) imaterialidade, pois o que é corpóreo não pode ser causa de si, 3) imutabilidade, uma vez que o que é imaterial não pode se decompor nem se transformar 4) perseidade, ou seja, existem *per se* independente de qualquer substrato material e 5) unidade, pois elas são o fator unificante de todos os fenômenos (Reale, 2014, vol. 3).

⁵ Segundo nomenclatura aristotélica, causas formais.

⁶ Segundo nomenclatura aristotélica, causas materiais.

Tais aspectos da teoria das formas já permitem antever as características da alma platônica. Entretanto, convém fazer algumas observações que serão mais bem esclarecidas no decorrer do texto.

Platão demonstra que há dois planos da realidade: um plano corpóreo, percebido pela sensibilidade, onde ocorre todo o devir do qual falara Heráclito; mas há também um plano inteligível e incorpóreo, pensado apenas pela razão, no qual as coisas são imutáveis e unas, como pensara Parmênides. Tal distinção motivou muitos pensadores, a começar por Aristóteles, a tecer críticas ao aparente dualismo, no qual haveria uma separação incontornável entre as formas e as coisas sensíveis, de maneira que se tornaria impossível às ideias agirem como causa. (Reale, 2014, vol. 3, p.76)

Apesar disso, Giovanni Reale entende que, embora compreensível, tal crítica configura um preconceito teórico, que deve ser rigorosamente rejeitado. Argumenta o autor que Platão não deseja negar a imanência dos objetos materiais, isto é, ele identifica que as formas são a causa da identidade que existe nas coisas. Ora, é possível dizer que uma e outra coisa são uma mesma, porque nelas existe uma mesma ordem, uma mesma forma. Mas para que as formas sejam verdadeira causa do sensível elas devem transcendê-lo. Em outras palavras, Platão não contrapõem a imanência – existência no próprio objeto – à transcendência das ideias – existência fora do objeto -, contudo, afirma que as ideias devem ultrapassar o aspecto físico-sensível dos objetos para ser causa deles (Reale, 2014, vol. 3, p.75-78). Sobre isso, convém citar a opinião do autor:

Concluindo, o dualismo de Platão não é senão o dualismo de quem admite a existência de uma causa suprassensível com razão do próprio sensível, convencido de que o sensível, por causa de sua autocontraditoriedade, não pode possuir uma razão de ser total de si mesmo. O “dualismo” metafísico de Platão não tem absolutamente nada a ver com o ridículo dualismo que põe o sensível como subsistente e depois contrapõe essa subsistência ao próprio sensível. (Reale, 2014, vol. 3, p.78)

Em síntese, Platão não pretende afirmar duas realidades inteiramente separadas – ainda que frequentemente se entenda dessa forma -, mas uma mesma realidade formada por uma dualidade corpóreo-incorpóreo, sensível-inteligível.

2.1.2 A Alma e sua Natureza

Até o presente momento, analisou-se somente o primeiro efeito gerado pela segunda navegação, a saber: a descoberta da realidade suprassensível. As consequências dessa descoberta são, como agora será exposto, os pressupostos da noção de alma de Platão. Sem embargo, é pela componente ético-religiosa de Platão que sua antropologia adquire nitidez. Por isso, convém explicitar as origens e o desenvolvimento dessa faceta de seu pensamento.

Dentre as diversas influências que Platão recebeu na formação de sua antropologia, é certo dizer que a noção Socrática de “*Psiqué*” foi a herança dominante (Lima Vaz, 2014, p. 35-37). A atividade filosófica de Sócrates consistiu, sobretudo, naquilo que ele mesmo chamou de “cura das almas”; sendo alma entendida como a dimensão interior do homem, sede da inteligência e da virtude, na qual reside o homem

verdadeiro. Sumariamente, crera Sócrates que o verdadeiro valor do homem não se encontra em bens materiais ou em honras, mas na excelência (*Areté*) de sua própria alma, haja vista o homem é, em sentido próprio, a sua alma.

Em meio a isso, um acontecimento influiu decisivamente no desenvolvimento e pensamento platônico: a crise gerada pela condenação e morte de seu mestre, Sócrates. Pois bem, a condenação injusta de Sócrates, que defendera a primazia dos valores espirituais – da justiça e da verdade, por exemplo - sobre os valores materiais, representa um triunfo dos injustos sobre os justos; fato que contesta a própria doutrina que Sócrates levantou: até que ponto é razoável prezar pelo bem da alma sobre o bem do corpo? Isso levou questões como a sorte escatológica da alma e a imortalidade da alma, das quais Sócrates deliberadamente não tratou, ao primeiro plano da reflexão platônica. (Reale, 2014, vol. 3, p.181-183)

O *Fédon* (da Alma) é, decerto, o diálogo em que tais questões adquirem maior eminência, já que defende a excelência da virtude mesmo na ocasião da morte da personagem Sócrates⁷. No diálogo, apresentam-se três argumentos em favor da imortalidade da alma, dos quais convém expor somente um deles, em razão do maior valor atribuído a ele pelo próprio autor.

Conforme se disse, Platão distingue a realidade em dois planos: um plano material e sensível, percebido pelos sentidos, aliado a um plano inteligível e imaterial, que só é apreendido pelo intelecto. Naquele plano as coisas estão em constante devir; neste, porém, as coisas são eternas e imutáveis. Ora, se a atividade intelectual da alma humana pode apreender formas inteligíveis, eternas e imutáveis, infere-se que ela disponha de uma natureza afim⁸ a essas próprias formas. Portanto, a alma humana é também um princípio imaterial, imutável e eterno, enquanto o corpo é um princípio material e corruptível. (Reale, 2014, vol. 3, p.185-186). Eis como Platão conclui a discussão sobre essa temática no *Fédon*:

"Então considera, Cebes", ele [Sócrates] disse, "se é de se concluir de tudo que foi dito que a alma é maximamente semelhante ao divino, ao imortal, ao inteligível, ao uniforme, ao indissolúvel e ao que é sempre imutável, ao passo que o corpo é maximamente semelhante ao humano, ao mortal, ao multiforme, ao ininteligível, ao dissolúvel e ao sempre mutável. Teríamos qualquer coisa a declarar, caro Cebes, que mostrasse que não é assim?" (Platão, 2015, p. 223).

Uma outra prova que convém ressaltar aqui encontra-se no *Fedro* (Do Belo), no qual Platão deduz a imortalidade da alma por intermédio da definição de "Psiqué" como princípio de movimento. Ora, a alma é o princípio do seu próprio movimento, isto é, a razão de sua atividade não é extrínseca a si; ela mesma é causa desse movimento. A alma não é movida por outrem, ela é a fonte do seu próprio movimento. Assim, ela é dita subsistente⁹, pois age por si mesma e independente de qualquer outro ser. Isso

⁷ Para fins de contextualização, o diálogo conta a narrativa que Fédon, discípulo de Sócrates, faz da conversa final com seu mestre, no qual trataram, dentre outros temas, da imortalidade da alma.

⁸ A palavra grega para designar essa relação é *Syngenes*, que significa aquilo que possui uma mesma origem, congênita, parente, semelhante, de uma mesma família.

⁹ Aquilo que existe por si mesmo (*per se*) e independente de qualquer outro ente, sinônimo de perseidade.

permite afirmar que seu movimento não pode ser interrompido, a não ser por um ato próprio dela, já que não depende de nada, exceto a si própria, para conservar seu movimento. Em síntese, algo que se move por si mesmo é necessariamente eterno, como expõe o *Fedro*:

Toda alma é imortal, pois aquilo que se mantém sempre em movimento é imortal; aquilo, entretanto, que move alguma coisa mais ou é movido por alguma coisa mais, quando cessa seu movimento, deixa de viver. Assim, é somente aquilo que move a si mesmo que nunca cessa de mover-se, constituindo também a fonte e princípio de movimento para todas as demais coisas que se movem. (Platão, 2015; p.61-62)

Cabe salientar que a aceção de eterno usada por Platão significa tanto não possuir fim (imortalidade) quanto não ter princípio (não ser criado), o que fica bem claro em sua doutrina da reminiscência, da qual não convém tratar aqui.

2.1.3 A Radicalização do Dualismo de Corpo e Alma

Consoante ao que foi dito, a metafísica platônica não é, de modo algum, dualista em sentido estrito, mas simplesmente dual, pois admite a existência de duas ordens de uma mesma realidade: sensível e inteligível. No entanto, ao tratar da relação do corpo e da alma e da valoração ética dos atos humanos, tal dualidade radicaliza-se em um dualismo estrito, de maneira que a simples distinção das duas esferas da realidade converte-se em uma oposição estrutural. Isso se agrava ainda mais em virtude da marcada presença da religião órfica nos diálogos, que possui característico desprezo pela corporeidade. Pois bem, para Sócrates havia somente uma prioridade moral da alma sobre o corpo, sendo este um instrumento para o aperfeiçoamento daquele. Para o orfismo, porém, o corpo é eficazmente um cárcere da alma, o que implica que a separação do corpo seria algo salutar. (Reale, 2014, vol. 3, p. 203)

O desprezo pelo corpo toma contornos claros, sobretudo, no *Fédon*, na medida em que se manifestam os paradoxos da “Fuga do Corpo” e da “Fuga do mundo”, como Reale os chamou. Ora, durante o diálogo, Sócrates argumenta que a corporeidade gera diversas limitações na atividade intelectual: as necessidades fisiológicas, as dispersões geradas pelos prazeres e as diversas veleidades da vida ocupam e dispersam a mente humana, de sorte que ela não se dedica à atividade intelectual como deveria. E, se o corpo é um obstáculo para a plena realização da alma – que é o valor maior -, a morte é benéfica, haja vista consiste fundamentalmente na separação da alma e do corpo. Sob essa ótica, é justamente esse o momento que o homem alcança a sua vida verdadeira, pois só aí ele é capaz de contemplar o mundo inteligível sem os obstáculos da corporeidade. Por essa razão, “o verdadeiro filósofo deseja a morte, e a verdadeira filosofia é bem morrer” (Reale, 2014, vol. 3, p. 204). Eis como Platão expressa sinteticamente esse pensamento:

"[...]enquanto tivermos um corpo, e estiver a alma misturada a esse mal, jamais alcançaremos completamente o que desejamos, ou seja, a verdade. Pois o corpo nos mantém continuamente ocupados devido a sua necessidade de sustento; some-se a isso que se é acometido por doenças, estas obstam nossa busca do ser. O corpo nos enche de desejos sensuais, apetites e temores, e de toda uma gama de ilusões e tolices, de maneira que, como dizem, ele realmente nos impossibilita em absoluto o pensar. [...] Enquanto vivermos, penso que estaremos o mais próximo do conhecimento toda vez

que evitarmos, na medida do possível, o intercâmbio e a parceria com o corpo, salvo o absolutamente indispensável, e não nos contaminarmos com a sua natureza peculiar, mas nos mantermos puros em relação a ele até que o próprio deus nos liberte". (Platão, 2015, p. 201-203)

Um outro sinal da radicalização do dualismo pode ser analisado na visão do além proposta no *Fedro*, no qual Platão almeja explicar a razão da “descida da alma aos corpos”, que teria sido em virtude de uma culpa própria. Originalmente, as almas voavam nos céus no “Séquito dos deuses” na intenção de contemplar o mundo das ideias que está além do céu. Entretanto, nem todas as almas possuem a força necessária para elevar-se a esse hiperurânio (além-céu), de maneira que se chocam e atropelam-se com as demais almas que ali estão, perdendo, ao cabo, as suas asas. (Reale, 2014, vol. 3, p. 200-201)

as demais almas seguem avante, todas ansiosas pela região superior, mas são incapazes de atingi-la, sendo então carregadas para baixo, num mútuo pisoteamento e colisão, cada uma tentando ultrapassar a que lhe é vizinha. O resultado é uma tremenda confusão entremeada pelo suor da rivalidade, confusão na qual muitas almas são mutiladas e muitas asas partidas por conta da incompetência dos condutores; e após muito esforço árduo e penoso todas se afastam sem ter obtido uma visão da realidade (da coisa que é) e, uma vez tendo ido embora, passam a alimentar-se da opinião. [...] quando pelo contrário, devido a incapacidade de ser acompanhante, não consegue via, e por conta de algum acidente, adquire uma carga de esquecimento e vício, tornando-se pesada, e ao tornar-se pesada perde suas asas e desce à Terra (Platão, 2015; p.65-66).

A depreciação do corpo pode ser percebida em dois aspectos. Em primeira análise, a encarnação das almas é vista como uma queda, um rebaixamento; portanto, uma perda da força e dignidade original da alma. Em segunda análise, isso é fruto de uma culpa original, que é justamente a incapacidade de contemplar as ideias que estão além do céu. Desse modo, a visão mitológica de Platão atesta que a união da alma ao corpo é um acidente ou, mais precisamente, uma verdadeira punição em função de uma culpa original.¹⁰

2.2. A TEORIA TOMISTA DO COMPOSTO HUMANO

2.2.1 A Vida em Geral

No intuito de compreender integralmente a tese antropológica tomista, é elementar esclarecer os princípios da vida em geral enunciados por Aristóteles, sobretudo, no *De anima*.

Aristóteles, no Livro II do *De anima*, reconhece que “dentre os corpos naturais, uns têm a vida e outros não a têm, e por vida entendemos o fato de nutrir-se, de crescer e de perecer por si mesmo” (Aristóteles, 2021, p. 72). A diferença específica dos seres

¹⁰ A propósito do papel do mito no pensamento platônico, deve-se considerar que eles não são meras expressões de fantasias ou fábulas pessoais. "Platão confia à força do mito a tarefa, no momento em que a razão atingiu os seus limites extremos, de superar intuitivamente esses limites" (Reale, 2015, p. 41). Em outras palavras, aquilo que é ainda impossível ou difícil explicitar pela dialética é condensado nas imagens e símbolos. Assim, o mito possui um valor racional e filosófico: a "fé" complementa o *logos* enquanto o *logos* tenta esclarecer essas imagens (Reale, 2015, p. 40-44).

animados refere-se ao fato de suas ações serem espontâneas: elas são realizadas por si mesmas independente de outro ente que as induza de maneira violenta¹¹. Efetivamente, os seres animados prescindem de qualquer princípio motor externo para suas ações, enquanto os seres inanimados são absolutamente passivos, dependendo de algum estímulo externo que os induz o movimento.

Ademais, os seres vivos agem tendo a si mesmo como objetos, de maneira que eles são tanto princípio quanto o termo de suas ações; “assim, sua atividade permanece neles de algum modo imanente” (Gardeil, 2013, vol. 2, p.25). A imanência é precisamente aquilo que conserva o ser na vida opondo-se à dispersão dele no mundo; a vida de um ente animado é também a finalidade das ações desse ente. Isso ainda revela outro aspecto crucial: as diversas partes do ser vivo não atuam em vista de si mesmas, mas em favor da totalidade do ente, o que se denomina organicidade. Os órgãos contribuem para a manutenção da vida de todo o ser vivo; as partes compõem uma totalidade maior que elas: formam um ser unitário. Nos seres inanimados, contudo, não há uma relação essencial das partes com o todo; eles são mais ou menos homogêneos, não possuindo uma unidade entre si. (Gardeil, 2013, vol. 2, p.24).

Pois bem, sendo o ser vivo um único organismo, também deve ser único o princípio dessa unidade, do que Aristóteles define a *Psiqué*: “a alma é o ato primeiro de um corpo natural que possui a vida em potência, o que diz respeito a todo o corpo organizado” (Aristóteles, 2021, p.72). Em outros termos, o corpo só é vivo e organizado em função da alma, já que ela é a perfeição primeira que causa esse ordenamento geral do corpo vivo. Além disso, a alma é ato de todo o corpo, não somente de uma parte ou outra; se assim não fosse, ficaria comprometida a unidade do próprio ser vivo, de sorte que o corpo seria tratado como instrumento extrínseco.

Em meio a isso, afirma Aristóteles: “ora, a alma é 'aquilo mediante o que vivemos, sentimos e pensamos' enquanto princípio primordial, do que se conclui que deve ser a noção e forma, e não matéria e substrato” (Aristóteles, 2021, p.77). Sobre isso, convém esclarecer alguns pontos: para o Aristotelismo, toda forma¹² é a determinação de algum ser, o que se dá de maneira accidental ou substancial. Essa determinação ocorre em alguma matéria que é, em si mesma, indeterminada e pura, chamada de matéria primeira (*materia prima*). Contudo, nem a matéria nem a forma são cronologicamente anteriores: ambas são princípios concomitantes de um único ser real, de maneira que a forma só existe enquanto informa uma matéria, assim como a matéria só existe enquanto é informada pela sua forma. Logo, tudo que existe é sempre um composto, que é chamado substrato, por Aquino, e Sínolo, por Aristóteles.

¹¹ Violento, neste caso, possui sentido estrito. O peripatetismo diferencia dois tipos de movimento nos entes: espontâneo e violento. Este ocorre quando o movimento de um ente possui origem em outro ente, o qual é movimentado. Aquele, porém, consiste em um movimento gerado pelo próprio ente que se move. Por exemplo: o movimento de uma pedra que é arremessada em um lago por uma criança é violento; o movimento da criança de arremessar, por sua vez, é espontâneo.

¹² Definição de Forma: “Em geral, princípio determinativo de um ser. 1. Física: [...] Forma Substancial: o que constitui, determinando a matéria primeira, uma dada natureza. Forma accidental: determinação que advém a um ser já constituído essencialmente. 2. Metafísica: Por extensão, toda determinação de ser, mesmo não recebida na matéria [...]. (Gardeil, 2013, vol. 2, p.528)

Por conseguinte, quando Aristóteles diz que alma é forma do corpo, indica que, no composto vivo, a alma é sua forma substancial e o corpo organizado é sua matéria (Marie Joseph apud AQUINO, 2005, vol. 2, p. 372).

Estabelecido, portanto, o conceito de alma, Aristóteles distingue três graus da vida, as quais possuem três potências distintas: potências vegetativas, potências sensitivas e potências intelectivas. Tais potências possuem uma gradação na imanência e na imaterialidade de suas ações, que caracterizam uma tendência do material ao espiritual.

A alma vegetativa realiza as três operações mais básicas da vida: nutrição, crescimento e reprodução. A nutrição conserva o ser vivo na existência pela assimilação dos elementos do mundo natural. O crescimento consiste no aumento quantitativo do indivíduo, o que depende inteiramente da nutrição. A reprodução, porém, dedica-se à manutenção da espécie em geral. (Gardeil, 2013, vol. 2, p. 45-50)

A alma sensitiva acrescenta a sensibilidade às potências da alma vegetativa, isto é, a capacidade de perceber e apreender as formas materiais e sensíveis dos objetos por intermédio de algum órgão corporal. Aquino divide os sentidos em internos e externos. Estes são os cinco sentidos, os quais apreendem os objetos de maneira imediata e primária. Aqueles, porém, não se reduzem à percepção imediata do objeto: neles a imagem apreendida pelos cinco sentidos permanece de algum modo no sujeito como representação ou recordação. São quatro os sentidos internos, a saber: senso comum, imaginação, memória e estimativa. Deles, convém explicar somente a imaginação, em razão da pertinência ao tema: é pela imaginação que o homem conserva as impressões dos objetos sensíveis e as reproduz, na ausência do objeto (Gardeil, 2013, vol. 2, p. 68-72).

A alma intelectiva difere da potência sensitiva por um aprofundamento e ampliação da capacidade de recepção das formas: a potência intelectiva é capaz de apreender as formas universais e específicas de todos os entes. Assim explica o Doutor Angélico ao comentar Aristóteles:

[...]é preciso considerar que os que conhecem se distinguem dos que não conhecem em que estes nada têm senão a sua própria forma, ao passo que o que conhece é capaz, por natureza, de receber a forma de outra coisa: pois a representação do conhecido está em quem conhece. Fica evidente que a natureza do que não conhece é mais restrita e mais limitada; a dos que conhecem, ao contrário, tem maior amplitude e extensão. O que leva o Filósofo a dizer, no Tratado sobre a Alma, que "a alma é de certo modo todas as coisas." (Aquino, 2005, vol. 2, p.316)

O conhecimento fornecido pelos sentidos só é capaz de captar as particularidades materiais e acidentais das coisas, isto é, as formas sensíveis. A faculdade intelectiva, porém, apreende a forma inteligível e universal desse mesmo objeto, o qual permanece de algum modo no sujeito.

Diante disso, importa fazer um esclarecimento: o fato dos entes possuírem potências de tipos diversos não significa que sejam duas ou três almas simultaneamente agindo sobre o corpo, o que comprometeria a unidade do próprio sujeito. Há somente uma alma que assume em si todas as potências, como explica Gardeil:

Nos seres de grau mais elevado a alma superior assume as funções que resultam, por si, das almas inferiores; assim, no homem, a alma racional, única, é simultaneamente princípio da vida intelectual, da vida sensitiva e da vida vegetativa (Gardeil, 2013, vol. 2, p.43).

2.2.2 O Composto Humano em Tomás de Aquino

No bojo do que pensa Aristóteles, o Doutor Angélico considera o homem um composto substancial de matéria e forma. Embora sejam ambos essenciais à natureza humana, a alma, como forma substancial do corpo, possui prioridade ontológica sobre o corpo¹³, de modo que é possível "dizer que, como a matéria existe para a forma e não o contrário, é necessário tomar da alma a medida do corpo ao qual ela se une" (Aquino, 2009, vol. 1, p.171). Por essa razão, o ponto de partida do estudo tomista do Homem é a alma, e o corpo enquanto é matéria própria dela.

Sem embargo, na Suma Teológica, a alma é definida como "primeiro princípio da vida", que informa o corpo e confere-lhe o ser (Aquino, 2005, vol. 2, p. 356). Primeiro princípio, pois ela é o fundamento necessário para que o corpo seja vivo e, portanto, a base pela qual se realizam todas as demais operações deste ente. Ora, a organização do corpo surge justamente desse primeiro princípio, sem o qual nenhum ato posterior seria possível. Essa proposição implica, necessariamente, que a alma seja imaterial, haja vista o princípio que confere vida e organização ao corpo não poderia ser também corporal (Aquino, 2005, vol. 2, p. 355-357). Afirmar o contrário disso seria o mesmo que dizer que a causa da organização do corpo é a sua própria organização, o que é tautológico.

Outra característica relevante concerne à potência intelectual do homem que, possuindo uma capacidade abstrativa, prescinde de qualquer órgão específico do corpo para operar. Pois bem, para Aquino, o intelecto humano é capaz de apreender as formas universais das coisas; estas, porém, não existem por si mesmas dissociadas da matéria, mas justamente enquanto estão nas coisas (*in re*). Desse modo, a inteligência realiza uma abstração¹⁴, separando a essência formal do ente de suas condições materiais particulares. Nesse sentido, "a posse de uma natureza corporal determinada seria para a inteligência um impedimento para o conhecimento exterior de naturezas semelhantes" (Gardeil, 2013, vol. 2, p.32), o que limita indevidamente a capacidade de conhecer os inteligíveis. Por essa razão, afirma Aquino:

[...] se o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos. Cada corpo tem uma natureza

¹³ Tendo em vista que a forma substancial é a perfeição primeira do ente, ela representa mais propriamente aquilo que a coisa é. É a forma que, determinando a matéria, diferencia esta dos demais objetos. Por isso, a metafísica peripatética prioriza o estudo da forma.

¹⁴ Para devido entendimento, segue definição de abstração: "Em geral, o ato pelo qual a inteligência extrai um aspecto da coisa. – 1. Fundamentalmente, a abstração é o ato pelo qual o intelecto agente extrai o inteligível das condições materiais onde este se encontra implicado no mundo sensível" (Gardeil, 2013, vol. 2, p.521). Isso supõe a imaterialidade da operação.

determinada, sendo, por isso, impossível que o princípio intelectual seja corpo. (AQUINO, 2005, v.2, p.358-359)

E também:

Ora, é pela matéria que a forma é restringida[...]. Fica claro, portanto, que a imaterialidade de uma coisa é a razão de que seja dotada de conhecimento, e seu modo de conhecimento corresponde à sua imaterialidade. [...] O sentido conhece em razão de sua capacidade de receber representações sem matéria; e o intelecto conhece ainda mais, porque é mais separado da matéria (Aquino, 2009, v.1 p. 316)

A vista do que foi dito, Aquino também infere a subsistência da alma, pois, se o intelecto atua à revelia do corpo, ele depende somente dele mesmo para sua operação. Eis como expressa a conclusão do artigo 2º da questão 75 da Suma Teológica: "Portanto, o princípio intelectual, que se chama mente ou intelecto, opera por si sem participação do corpo. Ora, nada pode operar por si, a não ser que subsista por si" (Aquino, 2005, vol. 2, p. 358-360). Em outras palavras, a alma intelectual é capaz de operar por si própria; portanto, ela existe por si mesma.

Tendo em vista a espiritualidade e a subsistência da alma, Aquino deduz logicamente a imortalidade da alma humana: se a alma é subsistente, ou seja, existe por si mesma, ela pode ser corrompida somente por um ato intrínseco de sua natureza e "que isso aconteça é absolutamente impossível, não só para a alma humana, como também para todo subsistente que é só forma" (Aquino, 2015, vol. 2, p.367). Acrescenta ainda o Teólogo que a corrupção só acontece onde se encontram contrários¹⁵, "pois a geração e a corrupção existem a partir de contrários"; fato que não se verifica na alma intelectual, uma vez que ela é absolutamente simples, do que se deduz sua imortalidade. (Aquino, 2015, vol. 2, p.368). Eis como Aquino expõe:

Ora, uma coisa se corrompe de duas maneiras: por si e por acidente. É impossível ao que é subsistente ser gerado ou corromper-se por acidente, isto é, por algo gerado ou corrompido. Assim, compete a uma coisa ser gerada ou corrompida, como também o ser, o qual se recebe por geração e se perde por corrupção. Por isso, aquilo que tem o ser por si não pode ser gerado ou corrompido. (Aquino, 2005, vol. 2, p.367)

Em síntese, pode-se dizer que o corpo humano é animado por um primeiro princípio denominado alma humana, o qual possui faculdades intelectivas, sensitivas e vegetativas. Dessas faculdades, somente as faculdades intelectivas podem operar por si próprias e, portanto, independem do corpo. A visto disso, é possível inferir pela razão natural, conforme demonstrado acima, as três características fundamentais da alma: imaterialidade, subsistência e incorruptibilidade.

Nesse sentido, convém destacar: somente os seres vivos dotados de alma intelectual podem operar *per se*, independentemente dos órgãos corpóreos. Isso significa que o homem é o único dos animais que possui alma imortal, já que a alma sensitiva não é capaz de atos intelectivos. (Aquino, 2005, v. 2, p.361)

¹⁵ Definição de Contrários: "1. Propriedade de conceitos que se excluem de modo absoluto em um mesmo sujeito, mas que conservam uma comunidade de gênero; exemplo: branco-negro (gênero cor)" (Gardeil, 2013, vol. 2, p.526).

2.2.3 Da União da Alma ao Corpo

O Aquinate começa a resposta do artigo 1º da questão 76 da Suma Teológica expondo o argumento de Aristóteles: "Aquilo pelo qual uma coisa, por primeiro, age é sua forma; a ela é atribuída a ação" (Aquino, 2005, v. 2, p.373-374). Pois bem, a alma é o ato primeiro do corpo e o princípio pelo qual o corpo vive e realiza todas as operações vitais, do que se conclui que ela seja a forma substancial do composto humano. Ademais, o princípio que diferencia uma espécie é sempre sua forma; portanto, a alma intelectual deve ser a forma do composto, como afirma Aquino:

A natureza de cada coisa é revelada por sua operação. A operação própria do homem, enquanto homem, é conhecer. E é por aí que ele é superior a todos os animais. A espécie do homem deve ser, pois, determinada segundo o princípio desta operação [...]. E como a espécie de uma coisa é determinada segundo sua própria forma, segue-se daí que o princípio intelectual é para o homem sua forma própria. (Aquino, 2005, vol. 2, p. 376).

Aquino também salienta a experiência individual, pois quando um homem sente, conhece ou se alimenta, sabe também que é ele mesmo que sente, conhece ou se alimenta. Em outras palavras, o mesmo homem que sente pelos sentidos do seu corpo, também é o mesmo que conhece pelos intelecto. Assim sendo, quando o homem vê alguma coisa, é o composto todo que enxerga por intermédio dos olhos; contudo, quando realiza a intelecção, é somente a alma que a realiza, independentemente de qualquer órgão corpóreo. Efetivamente, tanto o corpo (e suas partes) como o intelecto são partes da totalidade do composto, de maneira que quem age é sempre a totalidade do indivíduo, ainda que por meio de partes diferentes (Aquino, 2005, vol. 2, p.374-375).

Não obstante, essa formulação não deixa de gerar uma controvérsia: de que maneira a alma, sendo forma subsistente e imortal, pode também ser forma substancial do corpo que é material e mortal? Aparentemente, a união não se daria de modo adequado: há algum modo de explicar isso convenientemente? Para o Aquinate, sim.

Em primeira análise, a alma humana não possui o conhecimento inato da verdade¹⁶, de modo que é somente pelo auxílio dos sentidos que o homem pode, da multiplicidade dos objetos particulares, abstrair as formas puras. "Ora, é natural ao homem elevar-se ao inteligível pelo sensível, porque todo o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos", afirma o Angélico. (Aquino, 2009, vol. 1, p.151-152)

Pois bem, segundo a metafísica aristotélica, as formas universais não existem de maneira pura e separada matéria, mas existem unicamente nos objetos concretos. É por meio da operação do intelecto que é possível extrair essas formas inteligíveis dos objetos e integrá-las de modo puro no intelecto. Tal operação, todavia, só se realiza sobre as representações imaginárias internalizadas pelos sentidos. Logo, é necessário e conveniente que o Homem fosse um composto, pois, do contrário, não lhe seria possível o conhecimento e a intelecção. (Aquino, 2005, vol. 2, p. 392-293)

¹⁶ Isso foi também constatado por empiristas modernos, sobretudo, John Locke em sua crítica ao inatismo na obra "Ensaio sobre o Entendimento Humano".

Tal modo de operação evidencia a íntima relação do intelecto com a imaginação, de maneira que "as representações imaginárias estão para o intelecto como as cores estão para a vista" (Aquino, 2005, vol. 2, p.375). Sob essa ótica, embora a alma seja capaz de operar por si mesma ela ainda está orientada ao corpo para realizar suas operações.

Por conseguinte, conclui o Angélico que a união da alma com o corpo é absolutamente natural e conveniente, sem que haja antagonismo algum entre o anímico e o corpóreo; pelo contrário, tais partes são complementares e mutuamente dependentes. A alma depende, pelo menos de modo instrumental, do corpo para a operação intelectual, assim como o corpo depende da alma para que seja vivo. De qualquer forma, Aquino salvaguarda a unidade substancial do composto humano.

Mesmo assim, a confirmação da tese do composto humano faz surgir dois problemas: como seria a vida da alma após a morte do composto, tendo em vista que o corpo possui vida limitada e a alma não? E quando e de que modo a alma passa a informar o corpo? Sendo questões que ultrapassam a possibilidade da experiência pessoal ou comum, não é possível tratá-las senão de modo especulativo, bem como por intermédio de alguns apelos à teologia.

No que diz respeito à formação de um novo indivíduo humano, deve-se primeiro esclarecer como é comunicada à vida ao indivíduo nascente. Pois bem, a reprodução consiste no ato pelo qual um ser vivo engendra um novo ser semelhante a si próprio (Gardeil, 2013, vol. 2, p.49). No caso dos animais em geral, a partir da cópula e da união dos gametas, forma-se um novo indivíduo, de modo que os filhotes são gerados de partes (gametas) dos pais. Nesse contexto, a comunicação da vida implica, em alguma medida, a divisibilidade do ser, já que alguma parte dos progenitores será a matéria constituinte dos novos seres vivos. Para os seres humanos, porém, há um entrave maior: a alma intelectual possui uma natureza simples e indivisível, de sorte que ela não pode ser comunicada a um novo ser. Efetivamente, somente a alma vegetativa e sensitiva podem ser comunicadas. Diante disso, eis como Padre Húgon formula a solução tomista:

A filosofia tomista fornece um argumento tão simples quanto demonstrativo. Porque a alma é subsistente, ela existe por si mesmo, e é produzida por si; não de sujeito pré-existente, pois neste caso, ela teria partes, seria divisível, e sujeita a transformações, mas do nada. Ora, tirar do nada pertence somente a Deus. Portanto, a alma humana é criada diretamente por Deus. (Húgon, 1998, p.134)

De acordo com Húgon¹⁷, tal alma criada por Deus seria infundida em um corpo "suficientemente disposto". Qual seria o corpo suficientemente disposto é ainda motivo de controvérsias que cabe às ciências biológicas tratarem. Apesar disso, para Santo Tomás e os antigos, de acordo com a ciência de sua época, esse corpo não estaria disposto no instante mesmo da concepção, mas em algum momento posterior. Contudo, a opinião comum à época de Húgon é justamente que essa organização já seria suficiente no instante que o embrião está vivo (Húgon, 1998, p.135-136), opinião

¹⁷ Édouard Húgon (1867-1929), padre católico da Ordem dos Pregadores (O.P.). Foi professor da Pontifícia Universidade de Santo Tomás de Aquino (*Angelicum*).

também defendida por George e Lee (George; Lee, 2008). Entretanto, tal discussão não convém ao presente artigo.

No que tange à morte natural do composto, Aquino dedica uma das objeções do primeiro artigo da questão 76 da Suma Teológica para responder tal questão:

QUANTO AO 6º, 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. (Aquino, 2005, vol. 2, p. 378)

Expresso de outro modo, a alma humana é naturalmente inclinada a formar o composto com o corpo. Portanto, ainda que haja separação da alma e do corpo no instante da morte, tal estado de separação "não é o estado normal da alma humana, porque ela é essencialmente a forma do corpo. O estado de união é para ela o estado natural" (Húgon, 1998, p.135).¹⁸

3. METODOLOGIA

A pesquisa realizada consiste em uma pesquisa bibliográfica dos autores em questão, em virtude da própria natureza do problema de pesquisa, que trata de um problema teórico e histórico na filosofia, a saber: de quais maneiras a tese tomista da unidade substancial de corpo e alma supera o dualismo platônico.

Em consonância com a proposta de pesquisa, realizou-se uma investigação sobre os aspectos e conceitos fundamentais do pensamento platônico, sobretudo, naquilo que tange a visão antropológica de sua filosofia. Isso foi feito pela análise de seus próprios textos – principalmente o *Fédon* – nos quais delineia os principais aspectos de sua concepção de homem. Além disso, para melhor compreensão de seu pensamento, tomou-se também o comentário de alguns platonistas, especialmente, Giovanni Reale, que se destaca entre nas novas frentes de estudo do platonismo.

Em seguida, discorreu-se sobre a teoria da unidade substancial de Santo Tomás de Aquino mediante a exposição do seu texto mais conhecido, que representa sua posição mais madura: a Suma Teológica. Outrossim, para elucidar bem essa questão, fez-se uso dos comentários de estudiosos da filosofia tomista, dos quais se destaca Gardeil, em função da ampla divulgação de suas obras, bem como de sua relevância aos estudos tomistas na modernidade. Também utilizou-se alguns artigos que tratem mais diretamente do tema em questão.

Por fim, realizou-se uma aproximação e contraposição das duas doutrinas previamente expostas por intermédio da análise de dois autores contemporâneos, a saber: Robert P. George e Patrick Lee, os quais tentam aplicar os princípios tomistas aos problemas éticos e políticos mais modernos. Essa exposição permitirá entrever

¹⁸ Tal explicação, decerto, só explana parcialmente o problema: permanece inexplicado o fim que terá o corpo. A única explicação que abarca a totalidade do problema seria, segundo a teologia católica, a doutrina da ressurreição dos mortos, no qual os corpos mortos serão reconstituídos.

como seria aplicado o pensamento tomista em questões práticas e, por conseguinte, em quais aspectos resolve os problemas oriundos do dualismo platônico.

4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Após realizar uma breve explanação acerca dos aspectos fundamentais da antropologia em Platão e Tomás de Aquino, convém explicitar mais nitidamente as tangências e divergências de seu pensamento. A contraposição dos filósofos, abre espaço para desenvolver uma visão mais sintética do assunto, ampliando as possibilidades de compreensão do tema.

4.1. CONTRIBUIÇÃO E APORIA FUNDAMENTAL DE PLATÃO

Para Reale, a segunda navegação é, sem dúvida alguma, a contribuição essencial de Platão tanto para o pensamento grego quanto para toda a história da filosofia. Tão importante foi a influência do pensamento platônico que Reale chega a afirmar que “É de convicção universal que Platão constitui o vértice mais alto atingido pelo pensamento antigo” (Reale; 2014, vol. 3, p.7). Foi precisamente a *Teoria das Formas*, fruto da segunda navegação, que serviu de fundamentação metafísica para a tese antropológica de Sócrates, a qual pode ser resumida na máxima: "o Homem é sua alma" (Reale; Antiseri, 2017. p. 85).

À luz desse princípio, Platão tira todas as conclusões do Fédon: 1) a alma deve ser espiritual, pois é mais afim às realidades inteligíveis que às sensíveis; 2) sendo de natureza imaterial, a alma também deve, como foi demonstrado acima, ser subsistente e eterna. Tais conclusões foram quase integralmente assumidas por Tomás de Aquino, o que se manifesta nos artigos 1º, 2º e 6º da questão 75 da Suma Teológica (Aquino, 2005, vol. 2, p.355-371), nos quais Aquino expõe, dando os contornos de sua própria pena, os mesmos argumentos de Platão. Não obstante, Aquino não reescreve simplesmente o pensamento platônico, mas dá também a sua contribuição, a título de exemplo, na questão da eternidade: segundo Platão, a Alma, assim como as ideias, sempre existiram e tudo conhecem, de maneira que todo conhecimento da alma é, na verdade, uma reminiscência da eternidade da vida passada. Para Aquino, porém, a alma é imortal, mas não eterna, pois foi criada por Deus, o que revela o caráter profundamente cristão de sua filosofia.

Outro aspecto relevante do pensamento platônico é o reconhecimento da capacidade intelectual do Homem e suas implicações à natureza da alma. Ora, Platão percebe que os seres humanos são capazes de apreender semelhanças e diferenças entre as coisas e, nesse sentido, reconhecer que dois objetos são uma mesma coisa. Por exemplo, pode-se observar um determinado cavalo e guardar sua imagem – um cavalo preto -; tempo depois pode-se observar um outro cavalo distinto – de cor branca – e perceber que ambos são cavalos, apesar das diferenças sensíveis. Em síntese, conhecer algo é reconhecer a natureza universal que existe nela. Tal capacidade humana, que ultrapassa a esfera sensível, é o que se denomina racionalidade. Platão expressa isso poeticamente nos diálogos dizendo que o homem é um intermediário entre os animais e os deuses. Aquino também afirma algo semelhante no artigo 2º da questão 77 da Suma Teológica: "Está ela [a alma] na fronteira das criaturas espirituais

e corporais, por isso, nela se reúnem as potências tanto de umas e outras criaturas" (Aquino, 2005, vol. 2, p. 407).

Em meio a isso, a aporia capital do pensamento platônico, primeiramente delineada por Aristóteles, consiste na suposta separação das realidades sensível e inteligível, de maneira que fica mal explicado como as formas imateriais seriam causa dos objetos. Sobre isso, Reale explica que a pretensão de Platão não é dividir a realidade, mas simplesmente salientar que ela possui dois níveis diferentes dessa mesma realidade.

É naquilo que concerne à antropologia e à ética, nas quais adquirem mais peso o aspecto religioso e místico que o aspecto dialético, que se verifica a radicalização da oposição entre o corpo e a alma. Sob essa ótica, o corpo é visto como um cárcere para a alma; a própria materialidade seria uma espécie de mal universal do qual devem os homens se apartar. Ora, a operação própria e mais elevada do homem é a inteligência, mas as sensações e os afetos aparentemente limitam as infinitas possibilidades de conhecimento do homem. Por essa razão o homem deve fugir do corpo, dos prazeres e do mundo material em geral: todas essas realidades materiais se antagonizam ao conhecimento e aperfeiçoamento da alma.

Antes de prosseguir, cabe salientar que essa faceta controversa do pensamento platônico não exclui de maneira alguma as contribuições da segunda navegação, a qual, consoante ao que pensa Reale, permanece a substância mais própria da filosofia platônica. Enquanto filósofo dialético, explicita a dualidade do mundo, o que foi assimilado e reformulado por Aristóteles; todavia, enquanto mestre espiritual e ascético, inclina-se ao dualismo estrito. Eis a exposição do comentador:

Dito isto, é necessário observar que a ética platônica só em parte está condicionada por esse dualismo exasperado; com efeito, seus teoremas e corolários de fundo apoiam-se na distinção metafísica da alma (ser afim ao inteligível) e do corpo (ser sensível), muito mais do que a transposição misteriosófica da alma (*daimon*) [...] A "segunda navegação" permanece, em substância, o fundamento verdadeiro da ética platônica. (Reale, 2014, vol. 3, p. 204).

4.2. EVIDÊNCIAS DA UNIDADE SUBSTANCIAL

Pois bem, Platão estabeleceu acertadamente os princípios gerais da natureza e da atividade da alma, só não foi capaz de conciliar a subsistência da alma e a mortalidade corpórea, de sorte que reduziu o corpo, sob prisma ético, a um mero acidente da alma ou mesmo como o efeito de uma culpa original. Nesse contexto, a tese da Unidade Substancial do Composto Humano, defendida por Tomás de Aquino, apresenta-se como solução coerente à lacuna deixada por Platão: "Alma e corpo são unidos, portanto, como partes integrantes de uma mesma substância, o Homem, e, por isso, constituem uma unidade" (Lombo; Russo, 2020, p.62).

A evidência dessa unidade pode ser demonstrada por alguns fatores, dos quais a experiência comum da vida é o mais imediato, como afirmam Lombo e Russo:

O fato de que o homem é um ser material pertence à evidência da vida ordinária: o movimento no espaço e os limites inevitáveis como o cansaço, a vulnerabilidade, a doença e até mesmo a morte, são experiências imediatas

de sua materialidade. Todavia, é possível se dar conta também de que ele não é exclusivamente material: o fato de ser possível dar-mos conta disso manifesta essa realidade, já que o pensamento que nos permite tal separação ou superação em relação à matéria (Lombo; Russo, 2020, p.51-52)

Nesse sentido, a corporeidade é a parte que permite a um animal se relacionar com os objetos exteriores, o que se dá mediante os sentidos. Isso pode ser observado no movimento dos animais: "Os movimentos dos animais são claramente determinados pela informação obtida pela sensação"¹⁹ (George; Lee, 2008 p.10, tradução nossa), o que é comum também aos homens, já que eles tendem sempre à percepção das coisas. Isso manifesta-se também no desenvolvimento de recém-nascidos, os quais dependem inteiramente dos sentidos para relacionar-se com o mundo. Em função dessas evidências, é possível afirmar que os homens são seres corpóreos, dotados de sensibilidade; isto é, são animais. (George; Lee, 2008)

A despeito dessa conclusão, é necessário notar que há uma diferença dos homens em relação aos animais em geral: estes guiam-se totalmente pelos seus sentidos; naqueles, porém, as sensações estão submetidas ao conhecimento especulativo. Em outras palavras, a potências sensitivas estão subordinadas às potências intelectivas de tal maneira que o "sentir é um ato híbrido – um ato que é simultaneamente consciente e corporal"²⁰ (George; Lee, 2008, p. 13, tradução nossa). Deste fato, pode-se compreender o que significa dizer que o Homem é um Animal Racional: animal, pois é corpóreo e sensitivo; racional, pois é dotado de uma capacidade intelectual abstrativa.

Assim sendo, é possível fazer uma crítica mais clara à máxima platônica "o Homem é sua alma". De fato, a alma é forma substancial e diferença específica do homem. No entanto, isso não expressa integralmente aquilo que é o ser humano; mais precisamente: o homem é uma única substância composta de corpo e alma. O próprio ato da inteligência revela essa íntima relação, como demonstra George e Lee:

Em primeiro lugar, isso significa que nosso intelecto (ou mente) é por sua própria natureza orientado às representações sensíveis. O intelecto humano não é projetado para afastar-se da matéria com o fito de extrair informação de outro local, como Platonistas e Cartesianos defendem²¹ (George, Lee, 2008, p.18, tradução nossa).

Ademais, o conhecimento intelectual caracteriza-se pela apreensão de uma forma universal abstraída de todos os demais acidentes; ou seja, o objeto é conhecido formalmente e abstrativamente, não na sua concretude. Ora, "conhecer o aspecto inteligível e abstrato de alguma coisa não é conhecer a coisa à maneira que ela

¹⁹ "The movements of animals are clearly specified by information obtained through sensation" (George; Lee, 2008 p.13)

²⁰ "Sensing is a hybrid act – an act that is both conscious and bodily at the same time" (George, Lee, 2008, p. 13)

²¹ "So, in the first place, this means that our intellect (or mind) is by its nature oriented to sense presentations. The human intellect is not designed to turn away from matter in order to obtain its information elsewhere, as Platonists and Cartesians hold" (George, Lee, 2008 p.18)

existe"²² (George, Lee, 2008, p.18, tradução nossa); conhecer a definição de peixe não implica o conhecimento deste ou daquele peixe específico. Logo, um conhecimento integral do objeto implica uma cooperação entre o intelecto e a sensibilidade: pelo intelecto se abstrai a forma universal, a qual, mediante o retorno à experiência, permite conhecer mais profundamente o objeto concreto em questão. Enfim, é possível dizer sucintamente:

A inteligência humana possui necessidade natural e uma orientação funcional à matéria e ao corpo. Em si mesmo, o conhecimento é um ato espiritual, que prescinde de um órgão corporal. Não obstante, é naturalmente dependente da sensibilidade e, portanto, é por natureza incompleto. (George; Lee, 2008, p. 68, tradução nossa.)²³

Essa ligação da alma ao corpo manifesta-se também no estudo que Tomás realiza das paixões humanas. Pois bem, ao analisar a tristeza, argumenta Aquino que uma dor intensa pode atrair a atenção do homem de tal modo a impedir um procedimento adequado da operação intelectual, obstando o aprendizado (Aquino, 2009, vol. 3, p. 450). Ora, esse tipo de dificuldade, na qual Platão identificara uma oposição entre o corpo e a alma, só revelam mais profundamente o caráter corpóreo dos homens, pois as condições do corpo influem diretamente nas disposições da alma. Ademais, nem sempre a matéria será empecilho ao conhecimento intelectual: assim como condições precárias de vida podem prejudicar o desenvolvimento cognitivo de um indivíduo, boas condições de saúde proporcionam maior facilidade ao estudo. Tais contingências não são inerentes à natureza humana, mas aspectos circunstanciais variáveis e normalmente imprevisíveis, de tal forma que seria inadequado pensar os entraves à intelectualidade como norma geral.

Tal vínculo anímico-corpóreo permite, reflexivamente, intuir a influência da atividade espiritual no corpo, fato que alguns dados da Psicologia moderna podem corroborar, como expõe Húgon:

E, por sua vez, a operação espiritual traz reflexo no organismo. "O trabalho intelectual acelera o coração, aumenta a pressão sanguínea nas artérias periféricas, dá lugar a constrição vascular periférica que modifica as pulsações, e aumenta o volume do cérebro (fenômeno de vasodilatação local). Todos esses fenômenos são tanto mais marcados quanto o trabalho é mais intenso". (GLEY apud HÚGON, 1998, p.141)

Assim sendo, é incorreto afirmar que o corpo é um empecilho para a atividade intelectual e um cárcere para a alma. Ao contrário, o corpo é o substrato no qual a alma atua como forma substancial, como também como o meio instrumental pelo qual se pode conhecer as realidades sensíveis e inteligíveis, as quais, eficazmente, constituem aspectos diferentes de um mesmo universo. Isso não exclui as tensões existentes entre o corpo e a alma, as quais tanto Platão quanto Aquino notaram e buscaram explicar. Efetivamente, não é possível reduzir uma parte à outra sem arrancar algo do humano indevidamente. Um entendimento completo do fenômeno

²² "But to understand an abstract intelligible aspect of a thing just by itself is not to understand the thing in the manner in which it exists" (George, Lee, 2008, p.18).

²³ "Human intelligence has a natural need and functional orientation to matter or the body. Human understanding is itself a spiritual act, an act performed without a bodily organ. Nevertheless, it is naturally dependent on sensation and thus is by nature incomplete" (George, Lee, 2008, p.68)

humano deve passar antes por uma visão dialética desses dois princípios que pela separação inconciliável.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tudo o que foi apresentado permite concluir a plausibilidade da Unidade Substancial do composto humano frente ao dualismo contido na doutrina platônica. Diferente do que pensara Platão, o corpo não é um fardo para alma humana, mas, precisamente o seu instrumento de aperfeiçoamento. Nesse sentido, é certo o que afirma Oertzen:

Através desta unidade substancial, o corpo não é sombra, mas espelho da alma, pois reflete seu estado interior. O corpo não é apenas matéria, mas potência para que se transformem as privações em novos atos de ser. Sua unidade não é o fardo do pecado original, mas o mistério da sua redenção. (OERTZEN, 2015, p. 109)

Entretanto, há de se considerar o seguinte: não se deseja, sob nenhuma hipótese, realizar uma espécie de refutação geral da filosofia platônica, muito menos induzir a um antagonismo entre platonismo e aristotelismo. Deveras, parece mais conveniente dizer que houve um progresso orgânico da antropologia platônica ao aristotelismo. Ora, o platonismo já possuía uma abertura a posteriores desenvolvimentos, o que é literariamente expresso pelo caráter aporético dos diálogos. A respeito disso, Reale destaca com veemência:

Aristóteles criticou arduamente a doutrina dos Princípios e a teoria das ideias, e negou a existência do Princípio do Uno-Bem e de todas as ideias ou Formas Transcendentes. Todavia – e é indispensável compreender muito bem esse ponto capital –, com isso ele não pretendeu absolutamente negar que existam algumas realidades suprassensíveis. Ele quis demonstrar, ao invés, que a realidade suprassensível não é como Platão pensava que fosse (ou, pelo menos, o é só em parte e numa ótica diversa) (Reale, 2014, vol. 4, p.17).

Isso revela ser verdadeiro o que afirma Diógenes Laércio: "Aristóteles era o discípulo mais autêntico de Platão" (Laércio, 2008, p.129). Pois bem, um discípulo não é aquele que meramente repete ou conserva a doutrina do mestre, mas a repensa com o fito de solucionar suas aporias fundamentais (Reale, 2014, vol. 4). Tal foi a empresa de Aristóteles, da qual Santo Tomás de Aquino é Herdeiro. Além disso, o pensamento aristotélico seria inconcebível sem levar em consideração os frutos da segunda navegação platônica. Com efeito, foi Platão que primeiro delineou a natureza da alma e das realidades inteligíveis, as quais foram reformuladas pelo Estagirita. Dessa forma, Aristóteles não nega a existência das realidades inteligíveis, mas reformula a teoria das formas, de sorte a precisar melhor como o inteligível e o sensível se associam, isto é, de que modo concreto o inteligível existe no sensível e vice-versa.

É justamente nesse sentido que se pretende dizer que a Unidade Substancial supera a visão platônica: aquela completa a lacuna presente nesta, sobretudo a lacuna da importância do corpo na constituição do Homem. Assim, é possível dizer que o platonismo, pelo menos virtualmente, já continha os desdobramentos dados por Aristóteles e aprofundados por Aquino. Isso se manifesta na atenuação do dualismo feita por Platão nos diálogos de sua velhice, nos quais confere maior valor aos afetos humanos (Reale, 2014, vol. 3). Essa atenuação, porém, não resolve definitivamente a problemática, só indica a tendência do próprio Platão de afastar-se de um dualismo

exasperado. Ademais, em alguns diálogos Platão manifesta seu apreço por práticas corporais, a exemplo do livro 3 d'A República, no qual explica a importância da Ginástica na educação da juventude (Platão, 2019).

Enfim, coube a Aristóteles e a todo desenvolvimento posterior da escolástica, cujo cume foi Santo Tomás, dar as notas essenciais que fizeram evoluir a noção de Homem. Evidentemente, isso não resolve todos os problemas associados a tese tomista - o que buscou-se demonstrar ao longo do texto – mas elucida como a questão antropológica se desenvolveu na história da filosofia antiga e medieval, principalmente na relação entre os maiores representantes desse período, o que permite uma visão mais sintética do assunto.

6. REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1992.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. Vol. 1.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. Vol. 2.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. Vol. 3.

ARISTÓTELES. **Da Alma: De anima**. 1ª ed. São Paulo: EDIPRO, 2021.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **São Tomás de Aquino**. 3. ed. Campinas: CEDET, 2015.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino: Introdução, Lógica, Cosmologia**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013. Vol. 1.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino: Psicologia e Metafísica**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013. Vol. 2.

GEORGE, Robert, LEE, Patrick. **Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics**. São Paulo: Cambridge University Press, 2008.

HÚGON, Padre Édouard O.P. **Os Princípios da Filosofia de Santo Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais**. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1998.

LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Antropologia Filosófica I**. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

LOMBO, José Angel; RUSSO, Francesco. **Antropologia Filosófica: uma introdução**. São Paulo: Cultor de Livros.

VON OERTZEN, Monica. **A unidade da alma com o corpo em Tomás de Aquino**. Revista Eletrônica Espaço Teológico. v. 9, n. 15, p. 107-118, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo>. Acesso em: 23 out. 2023.

PLATÃO. **A República**. 3. Ed. São Paulo: Edipro, 2019.

PLATÃO. **Diálogos III**: Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia grega e romana: Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014. Vol. 4.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia grega e romana: Platão**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014. Vol. 3.

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2021.