



A UNIDADE DA ALMA COM O CORPO EM TOMÁS DE AQUINO

(The substantial unit of the soul and the body in Thomas of Aquinas)

Monica von Oertzen*

Doutoranda em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP

E-mail: monavon@hotmail.com

RESUMO:

Entre a tendência espiritualista, que se caracteriza em ver o homem como alma racional e o corpo como cárcere desta, e a tendência materialista de ver o homem como corpo, a antropologia tomista concebe o homem através da unidade substancial entre a alma e o corpo. Tomás de Aquino, dentro de uma análise ontológica do real sensível, estabelece, a partir desta unidade substancial, a possibilidade de observar o movimento exterior do corpo como gesto da alma, onde a sua estrutura profunda, sensações, desejos, sentimentos, memórias e pensamentos estão entretecidos e refletidos no modo de agir deste. O ser inteligível na existência sensível.

Palavras-chave: Alma espiritual; Corpo sensível; Ser humano.

ABSTRACT:

Between the Spiritualistic tendency, which characterizes itself for seeing man as rational soul, and the body as its cage; and, on the other hand, the Materialistic tendency of viewing man as a body, the Thomistic Anthropology conceives man as compound of body and soul, matter and spirit. Thomas of Aquinas, within an ontological analysis of the sensible real, establishes from the ontological unity between body and soul, the possibility for one to observe the external movement of the body as evidence of its deep structure, where sensations, memories, feelings, desires and thoughts are wrought and reflected the latter's way of acting. The intelligible being is involved in the sensitive existence.

Key-words: Spiritual soul; Sensitive body; Human being.

INTRODUÇÃO

A vida e a obra de Tomás de Aquino (1225-1274) se inscrevem nas controvérsias das questões intelectuais acadêmicas entre o Ocidente Latino Cristão e as Filosofias Árabes Judaicas em torno do Saber Clássico da Cultura Helênica na Universidade de Paris. Através do estudo da obra de Aristóteles (384-322 a.c.), reconhece em suas noções a possibilidade de conciliar duas tendências aparentemente antagônicas: a fé e a razão. “*Fides quaerens intellectum*”. A fé procurando entender. Este pensamento de Santo Anselmo (1033-1109), retomando Santo Agostinho (354-430), pode ser considerado como a orientação básica da escolástica e exprime o que foi o encontro e, muitas vezes, o confronto, da fé com a razão, nas universidades.



A teoria realista do conhecimento de Aristóteles conferia à razão natural a possibilidade de um conhecimento positivo da natureza e garantia que toda operação sensória tinha, por base, o mundo material e sensorial. O inteligível, em vez de ser transcendente às coisas, como pensava Platão (428-347 a.c.), é o elemento constituinte da realidade, envolvido no devir sensível. O seu objeto não era mais o mundo das ideias, dos arquétipos separados das coisas, mas o ser na medida em que é ser.

A compreensão da unidade substancial entre o corpo e a alma em Aquino se ancorava na imagem de homem situado entre o céu e a terra. Sobriamente buscava não deixar cindir a vida do espírito da vida da matéria, que foi a característica predominante da vida religiosa até então e, por outro lado, que esta nova visão científica da natureza não se tornasse uma interpretação puramente naturalista e racional pois, assim, a matéria perderia o espírito. Sua obra se dedicou à aplicação da razão às questões da fé, processo este que se constituiu na “Suma de Teologia”, gênero literário da época, que demonstra o que foram os debates do “meio acadêmico” emergente.

No artigo primeiro da questão 76 da 1ª parte da Suma, Aquino argumenta, através do recurso a Aristóteles, sobre a unidade substancial da alma com o corpo, ideia esta que confrontava com a unidade accidental do idealismo platônico; Plotino escreveu:

O que então esse filósofo diz? Ele não diz o mesmo em todos os lugares, de modo que não é fácil discernir com clareza o seu pensamento; no entanto, em toda a sua obra ele despreza o mundo sensível e reprova o consórcio da alma com o corpo. Diz que a Alma “está acorrentada” e “sepultada” nele, qualificando como uma grande verdade a doutrina exposta nos mistérios de que aqui a alma “está numa prisão”. Ademais, a meu ver, há “caverna” para ele, assim como o “antro” para Empédocles, significam esse mundo [sensível] pois Platão interpreta “a libertação das cadeias e a subida para fora da caverna” como a jornada da alma em direção ao mundo inteligível. No Fedro, ele atribui à queda das asas sua decida a este mundo¹.

Neste mesmo artigo, Aquino se coloca frente à psicologia de Averróis (1126-1198) e à concepção de um único intelecto agente (universal) para todos os homens, o que tornaria as faculdades do indivíduo humano apenas um instrumento de apreensão das ideias “que pairam” e não a potência para o ato de reflexão individual. O homem seria objeto de conhecimento e não o próprio cognoscente.

A antropologia Tomista preserva a noção tradicional da alma concebida como uma substância espiritual (Platão e Agostinho), que é a forma do corpo (Aristóteles). Sendo a alma um princípio subsistente, isto é, uma substância que pode ter o ser por si, exerce a função de forma substancial ao comunicar este ato de ser, que é o âmago de toda a sua substância, a matéria primeira. Por isso, a potência da matéria é exatamente sua essência, ou seja, o corpo tem a alma na qualidade de princípio.



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.

1. QUESTÃO 76 – A UNIDADE SUBSTANCIAL

Para Tomas de Aquino, a alma humana é uma forma simples, não se compõe de matéria e forma, mas há nela composição de ato e potência. A Alma humana seria o último grau numa hierarquia descendente dessas formas simples. Na sua doutrina, a noção de substância espiritual ou de substância intelectual aplica-se tanto à alma humana como aos anjos. Estes são substâncias superiores, totalmente separados do corpo, imateriais e recebem sua perfeição inteligível de Deus, enquanto as almas humanas são substâncias espirituais inferiores e possuem o ser ligado ao corpo e, por meio deste, recebem o inteligível.

Na doutrina de Aquino, a linha divisória entre Deus e os outros entes é a composição entre essência e existência. Todos os entes, com exceção de Deus, têm a sua essência distinta do seu ato de ser, nos entes nada é mais perfeito do que o próprio ato pelo qual são, este é uma dádiva divina. Somente em Deus, puro ato, o ser, a essência e o ato de ser coincidem.

Segundo Tomás de Aquino, Deus é a fonte doadora do ser ou da vida da alma e este é o princípio de unidade e existência do homem. O ser é aquilo que há de mais íntimo em cada coisa e o que mais profundamente está inserido em todos os entes. Para tal, é preciso fazer a distinção para se entender o ser: ser em potência e ser em ato. O primeiro princípio é ser, mas como comenta Gilson (2006), não se deve reduzir a noção de ser à noção de ato. O que é ato? Ato é ser, é ser sendo.

“O ser é a atualidade de toda a forma ou natureza; só se podem dar, em ato, bondade ou humanidade enquanto se dão ser. Daí, necessariamente, o ser esteja para a essência como o ato para a potência”².

Ora, na constituição do homem, o corpo se comporta como matéria e a alma, como forma. A virtude implica uma perfeição da potência. Há dois tipos de potência: potência para existir e potência para agir. A potência para existir fundamenta-se na matéria, que é ente em potência, ao passo que a potência para agir fundamenta-se na forma, que é princípio de ação, porque cada uma age na medida em que está em ato... por isso é que a virtude humana de que estamos tratando não pode pertencer ao corpo, mas só ao que é próprio da alma. Assim, a virtude humana não implica uma ordenação para existir, mas antes para a ação³.

A essência é apenas o limite no particular e está diretamente envolvida no ato de ser. Ela não é existência, mas é aquilo cuja natureza é ter existência. Para Tomás de Aquino, a essência é vista como passível de compreensão e definição, suas propriedades são inteligíveis. A essência é a medida da recepção do ato de ser. Nesse caso, como comenta



Eco (2010), na dialética entre a coisa e sua essência, a forma e a matéria se unem em um ato de existência, estabelecendo uma relação dinâmica de organizante e organizado, um organismo vivente, ato de existir.

A exposição Tomista na qual a potência é apenas uma modalidade imperfeita do ato torna possível compreender os seres em seu devir e a determinação do humano a partir do seu livre arbítrio e de seu fazer-se. Compreender seus atos é compreender suas privações, ou seja, o que falta à natureza ou essência do seu ser.

A forma é, pois, um ato. A forma da substância é o ato constitutivo da substância em si. Por isso é denominada de forma substancial. Uma vez constituída pela união da forma com a matéria, a substância se apresenta, como estando em potência para determinações futuras. A substância tomada em potência com respeito a essas determinações recebe o nome do sujeito, e suas futuras determinações se denominam de acidentes⁴.

Este princípio pelo qual vivemos, sentimos e conhecemos só se revela por suas operações. Para a alma se conhecer, assim como as disposições que estão nela, seja por sua essência, seja por seus atos, o homem passa necessariamente pela consciência da realidade material concreta. A alma humana, como substância, tanto em seu ser como em suas operações, se une ao corpo como forma e, assim, confere ao homem sua vida vegetativa, sensitiva e intelectual. A alma, como ato primeiro, faz ser; assim, por esse ato primeiro, o vivente pode exercer seus atos segundos, como as funções vitais e as potencialidades operativas.

Os modos de vida são fundamentais para a compreensão dos diferentes graus de perfeição. Essencial era o reconhecimento das inter-relações dos reinos na natureza, onde o que é próprio do inferior preexiste de modo mais perfeito no superior.

Para tal, na observação do reino vegetal, onde a forma e o fim pelo qual agem lhes foram determinados pela natureza, é visível que o nosso organismo compartilha o nascer, nutrir, crescer, gerar e perecer. Esse princípio confere as funções vitais constitutivas do organismo no homem e de suas atividades para conservação da vida. Com o reino animal, que não determina para si o fim de suas operações, instintos e movimentos, nos é comum a vida sensorial, que se relaciona principalmente a três gêneros de faculdade: o apetite sensível, as potências motoras e o conhecimento sensível.

No ser humano encontra-se um grau superior de vida, a intelectual, em unidade de funcionamento com os dois princípios anteriores. Nesse, as funções vegetativas dão substrato fisiológico para a vida das potências sensíveis, como por exemplo, os órgãos dos sentidos que nos possibilitam apreender os diferentes dados sensíveis necessários para as potências intelectivas. Esse grau de vida era visto como o mais elevado. Sua emanção própria, embora tenha origem no exterior, se dirige ao interior, permite-nos refletir sobre esses dados apreendidos e, assim, constituir o conhecimento da realidade.



A inteligência era considerada como uma faculdade que permitia ao homem ter consciência de si e de sua atividade.

A alma intelectual, dimensão de sabedoria, segundo Tomás de Aquino, precisava de um corpo adequadamente organizado para efetuar a operação do conhecimento. A partir da unidade substancial entre corpo e a alma intelectual, desenvolveu-se uma estrutura altamente elaborada e assim organizada para nos permitir o ato do conhecimento.

A estrutura do conhecimento intelectual tem o seu ponto de partida nas coisas sensíveis, porém abstrai dessas condições materiais, a natureza universal⁵. O homem conhece, pelos sentidos, as coisas materiais em sua singularidade e, pelo intelecto, os universais em sua imaterialidade, isto é, a natureza considerada independentemente de tudo o que a singulariza.

O conhecimento sensível, como faculdade cognitiva sensorial, se efetua através dos sentidos que apreendem os objetos sensíveis, as espécies inteligíveis, sem a sua materialidade. São potências unidas a órgãos corporais, ou seja, cada sentido se compõe de um princípio material que é o órgão, e um princípio formal, que é a potência deste. O sentido recebe a forma sem a matéria, porque a forma está em um modo de ser diferente no sentido e na coisa sensorial: na coisa sensível, tem uma realidade material, e no sentido, uma realidade intencional.

No processo do conhecimento sensível, a assimilação das formas acidentais como qualidades inteligíveis se finaliza na produção da imagem, a *phantasmata*: essa imagem é uma similitude, como unidade do gênero da qualidade, daquilo que representa. Como diz Tomás de Aquino, representar uma coisa é conter a similitude dessa coisa: a pedra não está na alma, mas a espécie da pedra. Não se deve compreender a representação como uma substância fixa, é preciso não esquecer que a imaterialidade é o modo de ser no nível do conhecimento.

O ato intelectual em si tem a sua origem no conhecimento sensível, na *phantasmata*, que contém o inteligível em potência. Designada pelo termo “abstração”, essa atividade da faculdade do conhecimento é o modo pelo qual o intelecto processa o conhecimento da realidade, considerando o singular em sua universalidade.

A “*spécies*” ou a semelhança da coisa conhecida é uma das peças essenciais do sistema Aristotélico do conhecimento. Esta “*species*”, que é pelo intelecto liberada das imagens onde estava em potência e recebida na faculdade mesma de conhecer, não é o que é conhecido, mas aquilo pelo qual a inteligência conhece. Aqui se elimina toda e qualquer forma de subjetivismo. Na realidade, a questão é mais complexa, porque tal atividade admite também um termo imanente ao espírito, o verbo mental.⁶



2. QUESTÃO 168 – A MODÉSTIA NOS MOVIMENTOS EXTERIORES AO CORPO

É difícil imaginar um mundo cuja substância física seja mais intimamente penetrada por um sentido sacral e religioso. Por outro lado, é difícil imaginar um mundo no qual a significação religiosa dos seres seja mais intimamente ligada à sua estrutura física, e à substância física⁷.

No primeiro artigo da questão 168 da IIª parte da “Suma de Teologia”, Tomás de Aquino questiona se há alguma virtude nos movimentos exteriores do corpo e, responde, que é a virtude da modéstia que nos confere a capacidade de reorientar os movimentos.

A escolha da virtude da modéstia, que tem como objeto as ações e paixões, é a mediação que possibilita ao homem reconhecer o estado do “ser de natureza” e a conduzir ao “ser intencional” como o caminho de quem percebe enquanto age a sua forma de ser, aqui a dimensão ontológica se inscreve na estrutura funcional do corpo.

O cultivo da vida religiosa é o caminho de reflexão e disciplina para com as pulsões que movem o ser. A vida interior não é algo que aliena, evadindo o homem das coisas em busca das essências puras; pelo contrário, é a luta pelo domínio de uma presença circunscrita pela consciência. A realidade moral, pois, se constrói pela atenção nas intenções, ao reconhecer as necessidades próprias de cada ação singular e efêmera. Assim, o homem contemplativo é também o homem de ação, pois o caminho da virtude, que é o último grau de uma potência, só se constrói se estende a todas as ações cotidianas. É na existência que se torna possível o encontro do ser relativo e temporal com o ser anímico espiritual.

É no corpo que a alma realiza o sentido e o desafio mais profundo de sua natureza, movimentando-se na relação vir a ser e mundo ao redor. Denominavam-se paixões a conjugação das disposições e tendências inatas para com os circunstanciais e suas contingências. Para Aquino, *páthos* implica recepção. Sentir e compreender são, de certo modo, padecer. A natureza de nossa vida sensitiva não é diretamente percebida, mas somente por reflexão intelectual, por isso, os excessos de movimentos do apetite sensível podem ser moderados pela razão.

Considerada a “bela virtude”, a temperança tem por objeto a moderação dos movimentos internos, dos desejos, sentimentos e dos pensamentos que se refletem no modo de agir deste. O modo (*modus*), desta advém a palavra “modéstia”, usada aqui no sentido de Aristóteles, como maneira, medida. A qualidade é um modo de substância. O modo particular é o que torna cada ente distinto dos outros, porque o seu ser é o de certa substância, de certa matéria e de determinada forma. Do corpo, a alma faz um corpo humano; da alma, o corpo faz uma alma individual.



Ora, na constituição do homem, o corpo se comporta como matéria e a alma, como forma. A virtude implica uma perfeição da potência. Há dois tipos de potência, potência para existir e potência para agir. A potência para existir fundamenta-se na matéria, que é ente em potência, ao passo que a potência para agir fundamenta-se na forma, que é princípio de ação, porque cada um age na medida em que está em ato... por isso é que a virtude humana, de que estamos tratando, não pode pertencer ao corpo, mas só ao que é próprio da alma. Assim, a virtude humana não implica uma ordenação para o existir, mas antes para a ação⁸.

A direção dada por Aquino na questão 168, quando constata, no séc. XIII, que os movimentos são sinais da disposição interior que dependem, sobretudo, das paixões da alma, e que se estendem até os mais finos reflexos fisiológicos, diagnostica que a mudança deve se iniciar com a consciência de como as paixões nos movem internamente. Neste caso, como para Aristóteles, todos os fenômenos vitais podem ser chamados de psíquicos, observando-se assim, o aspecto da unidade entre o vegetativo, o sensitivo e o intelectivo.

Quanto ao primeiro conhecimento, deve-se ainda distinguir, pois o conhecimento de uma coisa pode ser habitual ou atual. No que concerne ao conhecimento atual, pelo qual se toma consciência que se tem atualmente uma alma, digo que a alma se conhece por seus atos. Pois nisto percebe-se que alguém que tem uma alma, vive e existe, ao perceber que sente e entende, e ao exercer outras atividades vitais deste gênero; assim, com efeito, diz o Filósofo no IX *Ethicorum* (cap.9): “sentimos que sentimos, conhecemos que conhecemos, e porque sentimos isso e compreendemos que existimos”. Ora, só temos consciência de fazer ato de inteligência porque aprendemos algo: conhecer uma coisa é, com efeito, anterior a saber que se conhece esta coisa. A alma, portanto, chega a conhecer que existe pelo fato de fazer ato de inteligência e de sentir. – No que concerne ao conhecimento habitual, digo que a alma se vê pela sua essência, no sentido em que, pelo fato de a essência em questão lhe estar presente, tem o poder de passar ao ato do conhecimento de si; do mesmo modo que alguém, pelo fato de possuir o hábito de uma certa ciência, tem o poder, pela presença mesma do hábito, de perceber o que é fruto da atividade do hábito. Todavia, nenhum hábito é requerido para que a alma, que está presente ao espírito; pois é dela que procedem os atos nos quais a alma se percebe a si mesma atualmente⁹.

A possibilidade da análise e transformação da disposição natural e adquirida reivindica o esforço de desenvolver a atenção de ser objeto da própria observação. Este sentido interior, como presença nos movimentos, contemplando nosso modo de ser, aprimora a razão a perceber, a sentir, a compreender e a distinguir as relações mais profundamente e de forma complexa, como um trabalho de lapidação sobre o íntimo, níveis que a consciência pode se encontrar com a reminiscência das experiências vividas, herdadas, adquiridas tanto pela via familiar, cultural ou social e que se inscreverem no movimento.

A alma humana é, pois, uma perfeição incompleta, embora apta a completar-se, sente o desejo de fazê-lo. Por isso, a forma, trabalhada pela privação do que lhe falta, é o princípio da operação do que lhe falta, é o princípio de operação das coisas naturais. Para que haja mudanças, é necessário um ato incompleto, ainda imperfeito, que comporte uma margem de potência para atualizar passo a passo



as suas possibilidades, pois sente que deveria ser algo que ainda não é, o livre arbítrio do vir a ser¹⁰.

Neste artigo, outro aspecto é ressaltado neste processo de observação do movimento. Tomás censura o esforço de alguns de demonstrar nos gestos, afetadamente, o que não corresponde à sua disposição interior. Esse é o jogo das falsas aparências, como dizia G. Pálamas¹¹ na “*Pequena Filocalia*”: “depois da transgressão, o homem interior modela-se pelas formas exteriores”.

Conceber a natureza humana a partir de Deus, compreendê-la em suas privações e possibilidades, em seus atos e potências, onde espírito e matéria constituem uma unidade substancial, a matéria participando da vida do espírito, este da vida material, é certamente absurdo para a ciência atual. Podemos dizer que os dogmas atuais delimitaram que o homem é corpo e este apenas matéria. O último vestígio aceito dos “mistérios” foi levado para um lugar, de que nada sabem, porém que tudo abarca, denominado, o inconsciente.

O corpo se tornou objeto de culto, marionete de inúmeros dispositivos de poder, de pesquisas científicas, indústrias, sistemas, tecnologias, manipulações e altas negociações. Uma cultura de modelagem da forma física multiplica-se em academias, cirurgias, body-buildings, aplicativos, aparelhos, vitaminas, esteticismos, gastronomias, mídias, publicações, enfim, o sucesso deste *self* narcísico, como a imagem da vaidade das vaidades. O belo da aparência física tomou a conotação do bom.

O homem foi reduzido à sua fisiologia, o movimento a impulsos de ordem mecânica funcional, o sentimento a reações químicas, o pensamento a uma rede de sinapses, a mente apenas um subproduto desses e, assim podemos entender o sucesso do último livro de um neurocientista que se intitula: “E o cérebro criou o homem”.

No abismo que separa o pedestal da neurociência desta medieval antropologia, inúmeros pontos poderiam ser debatidos; assim, citaremos apenas um para exemplificar. De forma geral, podemos observar que a perspectiva pela qual a neurociência quer apreender o funcionamento do macrofenômeno é a partir da estrutura do microfenômeno; e o entendimento do olhar medieval era de contemplar o microcosmos a partir da concepção de relação com o macrocosmos, ou seja, da criatura com o criador. Neste livro, Antônio Damásio coloca:

Em suma, o “tema” dos neurônios é o corpo, e essa incessante referência ao corpo é a característica distintiva dos neurônios, dos circuitos neuronais e do cérebro. A meu ver, essa referência perpétua é a razão pela qual a vontade de viver oculta nas células do nosso corpo pôde um dia traduzir-se em uma vontade consciente surgida na mente. As vontades ocultas, celulares, passaram a ser imitadas por circuitos cerebrais. Curiosamente, o fato de que o corpo é o tema dos neurônios e do cérebro também sugere o modo como o mundo externo poderia ser mapeado no cérebro e na mente. Para que o cérebro mapeie o mundo externo ao corpo, precisa da mediação deste. Quando o corpo interage com o seu meio ambiente, ocorrem mudanças nos órgãos dos sentidos, como nos olhos, nos ouvidos e na pele; o cérebro mapeia



essas mudanças, e assim o mundo externo ao corpo adquire indiretamente alguma forma de representação dentro do cérebro¹².

Os padrões mapeados constituem o que nós, criaturas conscientes, conhecemos como visões, sons, sensações táteis, cheiros, gostos, dores, prazeres e coisas do gênero, em suma, imagens. As imagens em nossa mente são os mapas momentâneos que o cérebro cria de todas as coisas, dentro ou fora do nosso corpo, imagens concretas e abstratas, em curso ou previamente gravadas na memória. As palavras formam-se primeiro como imagens auditivas, visuais ou somato-sensitivas de fonemas ou morfemas. Analogamente, as palavras escritas são de início processadas em seu cérebro como imagens verbais antes que a sua ação no cérebro desencadeie a evocação de outras imagens, de um tipo não verbal. Os tipos de imagens não verbais são aqueles que nos ajudam a exibir mentalmente os conceitos que correspondem às palavras. A percepção, em qualquer modalidade sensorial, é resultado da habilidade cartográfica do cérebro¹³.

Consideremos as reflexões de Tomás de Aquino, que no séc. XIII descrevia,

Os “*phantasmata*” podem ser considerados como imagens, mas sob a condição de se precisar que o conjunto dos sentidos externos e internos contribui para a sua formação. Também não devem ser considerados como simples reprodução de sensações, mas como o resultado de toda uma elaboração muito complexa. Do ponto de vista objetivo, diz-se que os “*phantasmata*” são inteligíveis em potência ou contêm em potência o inteligível. Os “*phantasmata*” contêm atualmente a essência da coisa que devem fazer conhecer, pois sem isso não se vê como poderiam transmiti-la à inteligência; mas são ditos em potência em relação ao ser inteligível ou “intencional” que esta essência deverá revestir para ser efetivamente conhecida. A atuação do inteligível, de que deveremos falar concerne, portanto, não à determinação formal do objeto, que vem do exterior, mas a seu ser objetivo ou de representação no espírito¹⁴.

Esta *visio* não deve ser confundida com a intuição contemporânea, no sentido de captar a forma no sensível e para o sensível, ou mesmo como uma fugaz intuição intelectual. No âmbito de uma gnosiologia, a abstração, a *simplex apprehensio*, é apenas o primeiro ato cognitivo, que imprime a espécie inteligível no intelecto.¹⁵

Hoje, nesta aceleração exponencial de estímulos, simulações e compulsões por imagens, vale atentar para o que escreve Curtius (1948,12.3): “o homem moderno supervaloriza a arte porque perdeu o sentido da beleza inteligível”. A experiência da beleza inteligível se constituía como uma realidade de harmonia moral, de forma geral, os medievais desconfiavam da beleza exterior, na sua visão de mundo, o belo ainda era um valor, assim como o bem e a verdade, e a consonância estética entre eles indicava o grau de conjunção e relação entre a aparência e a essência.

Umberto Eco (2010) escreve que o conhecimento estético tinha, para Tomas de Aquino, a mesma complexidade do conhecimento intelectual porque se refere ao mesmo objeto, a realidade substancial. A experiência da beleza era inteligível e se constituía como uma realidade de harmonia moral.



Na visão estética em Aquino, a *ratio* do Belo consiste no esplendor ontológico do princípio organizante na multiplicidade organizada. A visão está para coisas “apreendidas” no sentido de percepção consciente. A *visio* é uma *apprehensio*, uma cognição porque diz respeito à causa formal. Como diz Eco (2010), não é visão de aspectos sensíveis, mas percepção de mais aspectos organizados segundo o desenho imanente de uma forma substancial. Compreensão intelectual e conceitual é um olhar conhecedor do jogo e de suas características de natureza objetiva. A *ratio* do Belo é, nele, referência à *vis cognoscitiva*, à *visio*.

CONCLUSÃO

Através da unidade substancial, o corpo, por meio da comunhão com o ser da alma, não se torna uma alma, mas se encontra elevado, como sujeito dela, ao ato de ser que tem a alma na qualidade de princípio.

(...) isso que eu vivencio como a corporeidade de um homem já é a realidade da alma, aquilo que o escolástico, o filósofo tomista chama de matéria prima. O corpo já é espírito, considerado naquele aspecto de sua autorrealização no qual o espírito pessoal se dá para poder encontrar direta e tangivelmente aquilo que é distinto dele. Daí a corporeidade não ser algo que é acrescentada à espiritualidade, mas ser a existência concreta do próprio espírito no espaço e tempo¹⁶.

Quando, na questão 76, Tomás de Aquino define a alma intelectual como a forma do corpo, demonstra que esse homem conhece porque o princípio intelectual, sua alma, se une ao corpo como forma e, portanto, torna o ato de conhecer inerente, essencial e não acidental.

O ato manifesta o imaterial no plano sensível, tanto para quem faz como para quem observa. A alma só pode ser observada através de seus atos no plano sensível. O homem, para o conhecimento de sua alma, volta-se para as coisas sensíveis e observa sua própria atividade, e esta auto-observação é o que o orienta para a consciência de si. Apenas a unidade substancial é que permite observar e compreender a forma do movimento do corpo como expressão da interioridade da alma, pois a sua essência se uniu a este.

É a alma que, como forma substancial, se une ao corpo e confere o ser à matéria, que estrutura o homem de potências para ser ato, que sofre e orienta os movimentos das paixões como ser em devir, que contempla a causa primeira através de causas segundas, que está no sensível e entende o suprassensível, que faz o limiar entre a terra e o céu, que subsiste depois que a matéria se desfaz.



BIBLIOGRAFIA:

- AGOSTINHO, Aurélio. **Confissões**. São Paulo – SP, Ed. Landy, 2006.
- AQUINO, Tomás de. 1998. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio**. Questões 5 e 6. São Paulo - SP, Ed. UNESP, 1998.
- AQUINO, Tomás de. **Sobre el sentido y losensible. Y sobre la memoria y la reminiscência**. Espanha - Navarra, Ed. Eunsa, 2001.
- AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia**. São Paulo - SP, Ed. Loyola, 2005.
- AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento**. 2ª ed., São Paulo - SP, Ed. Martins Fontes.
- AQUINO, Tomás de. **O Ente e a Essência**. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 2005.
- ARISTÓTELES. **Da Alma (De Anima)**. Portugal – Lisboa, Ed. Edições 70, 2001.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo – SP, Ed. EDIPRO, 2006.
- ARRAJ, James. **The mystery of Matter**. USA – Chiloquin, Ed. Inner Growth Books Lisa, 1996.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. 9ª ed., Petrópolis – Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1970.
- CORBIN, Henry. **Corpo espiritual e terra celeste**. Buchet-Chastel. Paris, 1979.
- CHENU, Marie Dominique. **Santo Tomás de Aquino e a Teologia. Mestres espirituais**. Rio de Janeiro, Ed. Agir, 1967.
- ECKHART. **Sermões Alemães**. Petrópolis – Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 2006.
- ECO, Umberto. **Semiótica: Os limites da interpretação**. São Paulo – SP, Ed. Perspectiva, 2012.
- ECO, Umberto. **Arte e Beleza na estética Medieval**. Rio de Janeiro, Ed. Record, 2010.
- GILSON, Etienne. **A existência na filosofia de São Tomás**. São Paulo – SP, Ed. Livraria Duas cidades, 1962.
- GILSON, Etienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo – SP, Ed. Martins Fontes, 2006.
- GILSON, Etienne. **A filosofia na idade média**. São Paulo – SP, Ed. Martins Fontes, 2007.
- MARITAIN, Jacques. **A Filosofia da Natureza**. São Paulo - SP, Ed. Loyola, 2003.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Pequena nota sobre a Antropologia Tomista**. São Paulo – SP, Ed. EDUC, 1968.
- PEGUIS, Anton. **St. Thomás and the problem of the soul in the thirteenth century**. Canada - Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1934.
- PEGUIS, Anton. **Saint Augustine and the Augustinian Tradition**. USA – Nova York, Villanova University, 1964.



PLOTINO, **Tratados das Enéadas**. São Paulo – SP, Ed. Polar, 2002.

RAHNER, Karl. **Theological Investigations. Vol. III: The Theology of the Spiritual Life**. Nova York, Editora Crossroad, 1982.

* Monica von Oertzen, Doutoranda em Comunicação e Semiótica, PUC-SP, Mestre em Ciências da Religião e graduada em Artes Plásticas.

¹ PLOTINO, 2002, p.82

² AQUINO, T.I,q.3, a.4

³ AQUINO, 2005, I^a, II^a

⁴ GILSON, 1998

⁵ Etimologicamente, universal significa *unumversus alia*, um que se verte em muitos. Em seu significado, universal é o que, por natureza, é apto a predicar-se de muitos. Ora, se o universal é o apto a predicar-se de muitos, isso significa que o que é universal é comum de muitos.

⁶ GARDEIL, 1997, p.2011.

⁷ GILSON, 1962, p.100

⁸ AQUINO, I^a, II^a parte da *Suma de Teologia*, Q. 55, a.2

⁹ AQUINO, *Da alma faz um uma alma individual Conceber Veritate*, q. 10, a.8

¹⁰ GILSON, 1998, p.253

¹¹ 2009, p.188

¹² DAMASIO, 2011, p. 58

¹³ DAMASIO, 2011, p. 96

¹⁴ GARDEIL, 1967, p. 108

¹⁵ AQUINO, S.Th.I,84; I,85,I-3

¹⁶ RAHNER, 1982, p.75